

# **METODE TAFSIR ESOKLETIK**

Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan batin Al-Qur'an

**Kerwanto**



## TEROKA

Seri Teroka menerbitkan karya para cendekia muda yang merupakan hasil tesis/disertasi terpilih. Pemilihan karya dilakukan oleh Dewan Penilai yang terdiri dari para pakar di bidangnya. Karya yang dipilih mestilah meneroka (menjelajahi) tema-tema seputar Islam dan Indonesia.

### Latar Belakang

Seri Cendekiawan Muslim Indonesia yang diterbitkan oleh Mizan pada 1980-an dan 1990-an pernah menjadi trendsetter pemikiran keislaman di Tanah Air. Meskipun Mizan hingga kini masih terus menerbitkan karya-karya kesarjanaaan dari intelektual Muslim Indonesia, buku-buku pemikiran keislaman tersebut—di tengah kelimpahruahan informasi serta di tengah mainstream buku-buku populer—makin luput dari perhatian publik luas, dan pada gilirannya juga makin kehilangan pengaruh dalam wacana publik di Indonesia.

Penerbitan Seri Teroka, karena itu, tumbuh dari kesadaran bahwa perlu dihidupkan kembali awareness tentang pergulatan pemikiran keislaman yang sesungguhnya masih berkembang dan hidup di kalangan sarjana Muslim di Indonesia—antara lain dalam bentuk tesis dan disertasi di lingkungan sivitas akademika UIN/IAIN/STAIN dan kampus-kampus lain. Dengan cara itu, hasil penelitian keislaman tidak hanya beredar di kalangan intern kampus, melainkan mendapatkan perhatian lebih luas dan pada gilirannya lebih berpengaruh di tengah wacana publik di Indonesia.

Dikhususkan bagi kaum intelektual muda (young scholars), Seri Teroka memberi kesempatan bagi mereka untuk menerbitkan karyanya—tesis atau disertasi—di Penerbit Mizan. Untuk menambah bobot program, dibentuklah Dewan Penilai (Board of Reviewers) yang terdiri dari para pakar di bidangnya.

Jumlah judul buku yang akan diterbitkan dalam setahun adalah 9-12 judul, bergantung pada jumlah naskah yang masuk serta kelayakan terbitnya. Dicitak dalam jumlah terbatas (Limited Edition). Seri Teroka dijual dalam format e-book dan POD (Print On Demand) melalui [mizanstore.com](http://mizanstore.com)

## Undangan Mengirimkan Naskah

Demi melanjutkan dan menjaga dinamika dan perkembangan pergulatan pemikiran keislaman di Indonesia, Mizan berkomitmen untuk menerbitkan Seri Teroka yaitu seri karya para cendekia muda meneroka (menjelajahi) Islam dan Indonesia. Kami mengundang para cendekia muda untuk berpartisipasi mengirimkan naskahnya untuk diterbitkan. Naskah prioritas adalah naskah hasil penelitian, tesis atau disertasi dengan tema keislaman dari berbagai aspek dan bidang studi.

## Dewan Penilai (Board of Reviewers)

Ketua : Zainal Abidin Bagir, Ph.D. (CRCS, UGM)

Sekretaris : Putut Widjanarko, Ph.D. (Vice President Mizan)

Editor : Ahmad Baiquni, S.Si. (Redaksi Mizan)

## Anggota :

- Erwin Nur Rif'ah, Dr. (Universitas Jember)
- Etin Anwar, Ph.D. (Hobart and William Smith College, AS)
- Eva F Nisa , Ph.D. (University of Wellington)
- Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA, Ph.D (UIN Ar-Raniry, Aceh)
- Michael Feener, Prof. (Oxford, Inggris)—dalam konfirmasi
- Mohamad Abdun Nashir, Dr. (IAIN Mataram)
- Mujiburrahman, Prof. Dr. (IAIN Banjarmasin)
- Nina Nurmila, Prof. Ph.D. (UIN Bandung)
- Nurhaidi Hasan, Prof. Ph.D. (UIN Yogyakarta)
- Oman Fathurahman, Prof. Ph.D. (UIN Jakarta)
- Raihani, Prof. Dr. (UIN Riau)
- Wahyudin Halim, Ph.D. (UIN Makassar)
- Zaenuddin Hudi Prasajo, Dr. (IAIN Pontianak)

## **METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK**

Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan batin Al-Qur'an ©2020

Penyunting: Jajang A Rohmana

Proofreader:

Desainer sampul:

Desainer isi & layout: Jumeer

All rights reserved

Edisi yang diperbaharui, 2020

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan

PT Mizan Pustaka

Anggota IKAPI

Jln. Cinambo No. 135 (Cisaranten Wetan),

Ujungberung, Bandung 40294

Telp. (022) 7834310 – Faks. (022) 7834311

e-mail: [kaifa@mizan.com](mailto:kaifa@mizan.com)

<http://www.mizan.com>

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

### **Kerwanto**

Metode tafsir esoelektik: pendekatan integratif untuk memahami kandungan batin al-Qur'an/karya Kerwanto; penyunting, Jajang A Rohmana.—Edisi yang diperbaharui—Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2018.

340h.; 23,5

ISBN 978-602-1637-71-5

1. Tafsir Al-Qur'an

I. Judul.

II. Jajang A Rohmana

297.13

### **Didistribusikan oleh**

Mizan Media Utama (MMU)

Jln. Cinambo No. 146 (Cisaranten Wetan),

Ujungberung, Bandung 40294

Telp. (022) 7815500 – Faks. (022) 7802288

e-mail: [mmubdg@mizanmediautama.com](mailto:mmubdg@mizanmediautama.com)

Facebook: Mizan Media Utama

Twitter: [@mizanmediautama](https://twitter.com/@mizanmediautama)

Perwakilan: Jakarta (021) 7874455; Surabaya (031) 8281857;

Medan (061) 8229583; Makassar (0411) 440158; Yogyakarta (0274)

889249; Banjarmasin (0511) 3252178; Pekanbaru (0761) 20716

# TRANSLITERASI

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

*â* = a panjang

*î* = i panjang

*u* = u panjang



# APRESIASI

Buku ini cukup mendalam dan menunjukkan pengetahuan penulis dalam metode tafsir Al-Quran. Hal yang paling menarik dalam buku ini adalah tawaran metodis terhadap tafsir isyari yang selama ini cenderung dipahami secara parsial. Mengingat masih sedikitnya kajian tafsir isyari dan pendekatan yang digunakan untuk mengungkapkannya, maka hadirnya buku ini memiliki signifikansi penting.

—Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.,  
Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Mengapa mesti ada makna batin Al-Quran? Yakni, saat kita meyakini bahwa Al-Quran adalah salah satu manifestasi dari pengetahuan Ilahi, dan di sisi lain pengetahuan Ilahi adalah tak terbatas, maka Al-Quran pun mengandung makna yang tak terbatas.

Buku ini memberikan jawaban pertanyaan di atas. Tidak hanya itu, penulis buku ini juga mengaplikasikan makna batin Al-Quran dari beberapa ayat yang diuraikannya. Keindahan dan keagungan Al-Quran, tidak hanya pada sisi zahir semata, namun dapat ditemukan lebih pada aspek batinnya. Selamat Membaca!

—Muhammad Nur Jabir,  
Direktur Rumi Institute



## KATA PENGANTAR

**A**lhamdulillah, 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 per satu, 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 izin 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, disertasi ini tidak mungkin terampungkan.
5. Orangtua penulis, Bapak Sastono dan Ibu Sirotin, Bapak M. Taufik dan Ibu Ewi Dahwiyah, atas segala doa serta izinnya untuk menempuh pendidikan di Institut PTIQ Jakarta hingga tahapan penulisan disertasi ini.
6. Istri dan anakku tercinta, Elicia Syukriati dan Kyana Fathina Zahra yang telah banyak mendukung dan 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 per satu 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 per satu, 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 per satu, ungkapan terima kasih penulis sampaikan. Semoga segala bentuk aktivitas



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, 14 Juni 2018

KERWANTO



# DAFTAR ISI

<b>Kata Pengantar</b> .....	6
<b>Daftar Isi</b> .....	10
<b>Bab I. PENDAHULUAN</b> .....	14
<b>Bab II. DISKURSUS TAFSIR ESOTERIK</b> .....	22
A. Pengertian .....	22
B. Perkembangan Tafsir Esoterik .....	27
C. Tipologi Tafsir Esoterik .....	33
1. Tafsir esoterik teoritis dan praktis .....	33
2. Tafsir esoterik yang sesuai, tidak sesuai dan bertentangan dengan makna zahir .....	34
3. Tafsir esoterik yang menjelaskan dan tidak menjelaskan makna zahir .....	41
4. Tafsir esoterik yang sah dan tidak sah .....	44
D. Pandangan Ulama Tafsir .....	46
E. Argumen Tafsir Esoterik .....	53
1. Kemungkinan para sufi memperoleh ilmu ladunni .....	54
2. Perluasan makna dan acuan konsep tasawuf .....	55
3. Mufasir lebih memperhatikan makna batin .....	56
4. Kesesuaian Al-Qur'an dan alam semesta dalam hakikat batin.....	57
F. Persyaratan Tafsir Esoterik yang Sahih .....	60
1. Memperhatikan maknazahir dan batin .....	60
2. Didukung dengan argumen lain .....	61
3. Memperhatikan relasi internal antara makna zahir dan batin.....	62
4. Mengeluarkan konsep dan kaidah umum .....	63
G. Hubungan Tafsir Esoterik dengan Tasawuf dan Filsafat ..	65



<b>Bab III. LANDASAN TAFSIR ESOTERIK .....</b>	<b>72</b>
A. Konsep Dasar .....	72
1. Tingkatan makna Al-Qur'an .....	72
2. Makna Zahir dan Batin .....	79
3. Tafsir .....	88
4. Takwil .....	92
5. Penerapan makna atas konsep umum Al-Qur'an .....	105
B. Landasan Kebahasaan .....	115
1. Bahasa Arab Al-Qur'an .....	115
2. Hubungan antara KatadanMakna .....	117
3. Makna hakiki dan majazi .....	118
4. Tashbih, Isti'ârah dan Kinâyah dalam Al-Qur'an .....	131
5. Maknasymbolis dalam Al-Qur'an .....	134
6. Perumpamaan dalam Al-Qur'an .....	139
C. Landasan Filosofis .....	144
1. Aspek Ontologis .....	145
2. Aspek Epistemologis .....	154
 <b>Bab IV. DISKURSUS METODOLOGI TAFSIR .....</b>	 <b>160</b>
A. Pengertian .....	160
B. Perbedaan Metodologi dan Kecenderungan dalam Tafsir .....	163
C. Pandangan para Sarjana .....	167
1. Ignaz Goldziher .....	167
2. Husein adz-Dzahabî .....	168
3. Hâdî Ma'rîfah .....	169
4. Muhammad Husein 'Alî ash-Shagîr .....	170
5. Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt .....	171
6. Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak .....	172
7. Muhammad 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî .....	174
8. Sayyid Kamâl al-Haidarî .....	176
D. Metodologi Tafsir Muktabar .....	180
1. Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an .....	180
2. Metode Tafsir dengan Riwayat .....	188
3. Metode tafsir berbasis ijtihad rasional .....	197
4. Metode tafsir saintifik .....	209
 <b>Bab V. FORMULASI METODE TAFSIR ESOEKLETIK .....</b>	 <b>220</b>
A. Metode Tafsir Eklektik .....	220
1. Pengertian .....	220
2. Ragam Metode .....	222
3. Contoh Penerapan .....	224
4. Perkembangan .....	226
5. Kecenderungan dan SumberPenafsiran .....	227



B. Metode Tafsir Esoeklektik .....	232
1. Pengertian .....	232
2. Tafsir Esoterik yang Sahih .....	235
3. Hubungan antar Metode .....	239
4. Posisi Semantik .....	242
5. Lingkaran Hermeneutik .....	244
C. Tahapan Metode Tafsir Esoeklektik .....	248
1. Tahapan Umum .....	249
2. Tahapan Khusus .....	250
<b>Bab VI. PENERAPAN METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK .....</b>	<b>262</b>
A. Penafsiran secara parsial .....	262
1. Perintah sujud pada Adam (Q.S. al-Baqarah/2: 34) .....	262
2. Perintah berjihad (Q.S. al-Haj/22: 78) .....	276
3. Keberpasangan (Q.S. ar-Rûm/30: 20-21) .....	284
B. Penafsiran secara tematik .....	294
1. Konsep bintang dalam Al-Qur'an .....	294
2. Makna dasar kata an-najm .....	295
3. Ragam makna kata an-najm dalam Al-Qur'an .....	296
<b>Bab VII. PENUTUP .....</b>	<b>322</b>
<b>Daftar Pustaka .....</b>	<b>328</b>
<b>Riwayat Penulis .....</b>	<b>338</b>

## BAB I

# PENDAHULUAN

Dalam tradisi keilmuan Islam, secara umum terdapat dua pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu pendekatan zahir dan batin. Pendekatan zahir menekankan pada makna literal ayat. Sedangkan pendekatan batin menitikberatkan pada isyarat di balik makna literal tersebut.<sup>1</sup> Pendekatan batin ini, dalam tradisi ilmu tafsir, disebut dengan banyak sekali nama, seperti tafsir esoterik (*at-tafsîr al-bîthinî*), tafsir isyari (*at-tafsîr al-isyârî*), tafsir sufistik (*at-tafsîr al-shûfî*), tafsir emanatif (*at-tafsîr al-faydhî*), tafsir 'irfani (*at-tafsîr al'irfinî*, gnosis), tafsir syuhudi (*at-tafsîr asy-syuhûdî*, penyaksian batin) dan tafsir simbolis (*at-tafsîr ar-ramzî*). Pendekatan zahir dan batin sebetulnya sama-sama memiliki kedudukan penting dalam tradisi keilmuan Islam. Hal ini ditegaskan oleh mayoritas para ulama tafsir berdasarkan argumen ayat, hadis dan pendapat para sahabat Nabi.

Salah satu hadis Nabi yang sering dirujuk misalnya, menyatakan bahwa "Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, dan setiap ayatnya terdiri dari

---

1 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allâmah Thabâthabâ'î*, Jakarta: Erlangga, 2010, 3.



zahir dan batin”.<sup>2</sup> Hal senada disampaikan Imam Ali bin Abi Thalib (601-661 H). Ia menyatakan: “Setiap ayat Al-Qur’an terdiri dari empat (lapisan) makna; *zhâhir*, *bâtin*, *had* dan *mathla’*. Tilawah merupakan aspek zahir, pemahaman merupakan aspek batin, halal dan haram merupakan *had* (batas) dan maksud Allah merupakan *mathla’* (permulaan).”<sup>3</sup> Berdasarkan dalil inilah, ulama besar Sunni, Al-Ghazali (1058-1111 M), kemudian menyatakan bahwa penafsiran yang hanya bertumpu pada penjelasan makna zahir dianggap kurang memadai.<sup>4</sup>

Sebagaimana al-Ghazali, signifikansi makna batin tersebut juga diamini oleh para ulama masa belakangan, seperti Thabâthabâ’î (1904-1981 M) dan Imam Khomeini (1902-1989 M). Menurut Thabâthabâ’î, makna zahir dan batin memiliki hubungan dalam satu kesatuan. Keduanya tidak perlu dipertentangkan. Makna zahir ayat seharusnya dijadikan jalan untuk mendapatkan makna batin. Makna zahir menjadi simbol menuju makna batin.<sup>5</sup> Pernyataan senada disampaikan oleh Imam Khomeini, ia berpendapat bahwa pemahaman literal (yang bertumpu pada makna zahir) merupakan pangkal kebodohan. Berhenti pada batas makna zahir dengan tidak melampauinya sampai ke makna batin merupakan akar pengingkaran terhadap kenabian dan kewalian. Khomeini kemudian menegaskan bahwa makhluk yang pertama kali berpegang pada aspek lahiriah dan buta terhadap aspek batin adalah iblis yang hanya melihat aspek lahiriah Nabi Adam. Hal yang sama dilakukan pula oleh umat nabi terdahulu. Pandangan mereka hanya terarah pada aktivitas lahiriah seorang nabi, seperti pergi ke pasar atau menyantap makanan dan minuman.<sup>6</sup>

2 Menurut Syu’aib al-Arnu’ûth, *sanad* hadis ini *hasan*. Muḥammad Ibn Hibbân, *Shahîḥ Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Baibân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1993 M/1414 H, jilid 1, 276 (*bâb: ar-Riz’an Katbah al-Mar’i*, hadis no. 75).

3 Al-Faidh al-Kassânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Beirut: Mansyûrât al-Â’lamî, 1399 H, cet. 1, jilid 1, 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-Ḥikam, 1983 M/1404 H, jilid 9, 136, hadis no. 8667 dan 8668.

4 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur’an*, 4.

5 Thabâthabâ’î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur’ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1517 H, cet. 5, jilid 6, 217; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur’an*, 150.

6 Imâm Khomeini, *Syarh Du’â as-Sahîr*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1., 94-5; Muḥammad Reza Irsyâdi Nia, *Antara Filsafat*



Oleh karena itu, menyadari pentingnya pendekatan batin tersebut, sepanjang sejarah perkembangan tafsir Al-Qur'an, terdapat cukup banyak ulama yang menyusun karya tafsir esoterik (sufistik). Diantaranya: al-Tustarî (w. 896 M), Abû al-Qâsim al-Qusyairî (w. 1074 M), 'Abdullah al-Anshârî (w. 1088 M), Abû Hâmid al-Gazâlî (w. 1111 M), 'Abdulqâdir al-Jailanî (w. 1166 M), Ruzbehan Baqlî (w. 1209 M), Muhyiddîn Ibn 'Arabî (w. 1240 M), Shadrudî al-Qunâwî (w. 1274 M), 'Abdurazâq al-Kasyânî (w. 1329 M), Haidar Amûlî (w. 1385 M), Imâm Khomeini (w. 1989 M) dan lainnya.

Dalam karya tafsir esoteriknya, al-Qusyairî misalnya, menunjukkan signifikansi pendekatan batin untuk menyingkap isyarat di balik zahir ayat. Misalnya, ia menafsirkan (QS 2: 125) sebagai isyarat perintah Allah untuk menyucikan diri dari beragam penyakit hati. Kata *al-bayt* (rumah) ditafsirkan dengan *al-qalb* (hati), sedangkan kata *at-tathhîr* (pembersihan) ditafsirkan dengan *at-tazkiyah* (penyucian). Hal senada dinyatakan Ibn 'Arabi yang menafsirkan kata *al-bayt* sebagai *al-qalb*, *maqâm ibrahîm* (tempat berdiri Ibrahim) sebagai *maqâm ar-rûh* (tingkatan ruh) dan *al-mushallâ* (tempat salat) sebagai penyaksian Ilahiah.<sup>7</sup> Penafsiran kedua ulama sufi tersebut tentu saja berbeda dengan mayoritas ulama tafsir yang berhenti pada makna zahir *al-bayt* sebagai Baitullah, yaitu Kabah.

Namun, sebagaimana posisi tasawuf yang memicu banyak kontroversi, tafsir esoterik juga mendapatkan respons yang sangat beragam. Ulama sufi seperti al-Ghazali, at-Taftazani, Ibn 'Aththa, Hasan Abbad Zakkî, Abd ar-Razzâk al-Kasysyânî dan Imam Khomeini termasuk di antara para pendukungnya.<sup>8</sup> Tetapi, tidak sedikit pula ulama, baik Sunni maupun Syiah, yang menolaknya, seperti as-Suyûthî, az-Zarkasyî, Ibn Shalâh, Ibn Taimiyah, az-Zanzanî dan Muhammad 'Abduh. Salah satu argumennya adalah karena tafsir esoterik bersandar pada premis-premis teoretis (*nazharî*) hasil olah

& *Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, 8-9.

7 Al-Qusyairî, *Latâ'if al-Isyârât fî Tafsîr al-Qu'rân*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Âmmah, t.th., cet. 3, jilid 1, 357; Kamâl al-Haidarî, *al-Tarbiyah ar-Rûhiyah: Buhûts fî Jihâd an-Nafs*, Qûm-Irân: Dâr al-Farâqid, t.th., 215.

8 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2, 215; Husein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th., jilid 2, 273; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qu'rân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2, jilid 10, 432-4.



spiritual sufistik yang keluar dari batas-batas literal ayat. Premis teoretis berupa makna batin itu diyakininya sebagai maksud hakiki dari Al-Qur'an.<sup>9</sup> Selain itu, terdapat juga beberapa ulama yang berusaha menengahi perbedaan pendapat tersebut dengan memberikan sejumlah batasan dan kompromi. Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah, Kamâl al-Ḥaidarî dan 'Alî ar-Ridhâ'î misalnya, menerima tafsir esoterik sepanjang ia tidak bertentangan dengan zahir ayat, hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama (*dharûriyyât ad-dîn*). Dengan kata lain, ia mesti diperkuat oleh dalil lain dan hasilnya tidak mengacaukan pemahaman orang awam.<sup>10</sup>

Menurut hemat penulis, munculnya argumen penolakan atas validitas metode tafsir esoterik boleh jadi bersumber dari ketidakjelasan persepsi tentang premis tasawuf teoretis (*'irfân nazhârî*) itu sendiri dan adanya asumsi yang masih kabur tentang beberapa aspek dalam teori tafsirnya. Karenanya, diperlukan penjelasan yang lebih tepat tentang tasawuf dan penjelasan aspek-aspek tertentu dari logika tafsir yang berkaitan dengan epistemologi tafsir esoterik,<sup>11</sup> baik yang berhubungan dengan landasan maupun metodologi tafsir. Sejumlah poin dalam teori tafsir esoterik yang masih diperdebatkan, seperti masalah penyingkapan batin (*mukâsyafah*) seorang sufi, hubungan tafsir dengan sejumlah prinsip ilmu pengetahuan dan penentuan metode tafsir standar yang diakui (muktabar) akan sangat menentukan sikap terhadap metode tafsir esoterik.

Buku ini berusaha menjawab persoalan metode tafsir esoterik yang selama ini dianggap belum memadai. Penulis mencoba membuat sebuah rumusan baru terkait metode tafsir esoterik yang dapat

9 Ḥusein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 252-61.

10 Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahmal-Qu'rân: Min Abḥâts al-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm: Dâr Farâqid, 2012, jilid 1, 63; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 161-3.

11 Logika tafsir (*manthiq at-tafsîr*), menurut 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, merupakan metode dan kriteria yang digunakan untuk mencegah dari kesalahan penafsiran. Lihat, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qu'rân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3, 10. Istilah *manthiq* juga digunakan oleh Thalâl Ḥasan dalam judul bukunya. Lihat, Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'an*, 3 jilid. *Manthiq at-tafsîr* terdiri dari beberapa cabang ilmu tafsir, di antaranya: pokok penafsiran (*ushûl at-tafsîr*), kaidah penafsiran (*qawâ'id at-tafsîr*), metodologi tafsir (*manâhij at-tafsîr*), kecenderungan penafsiran (*ittijâhât at-tafsîr*) dan metodologi pembahasan (*manhaj al-baḥts*) dalam tafsir dan '*Ulûm al-Qur'an*. Lihat, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, "at-Tamhîd" dalam *Ma'rifah al-Mabânî wa al-Qawâ'id at-Tafsîriah*. Dars 11, al-Mushtafâ Open University, www.ou.miu.ac.ir.



digunakan untuk memahami, menggali dan menjelaskan makna batin ayat secara tepat. Penulis menamakannya dengan metode tafsir esoelektik (esoterik-eklektik). Sebuah metode menggabungkan antara tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) dengan metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîral-jâmi*).<sup>12</sup> Metode ini merupakan gabungan dari sejumlah metode tafsir standar yang dapat digunakan untuk menjelaskan makna batin ayat. Ia merupakan pengembangan dari metode tafsir esoterik-sufistik yang sah (*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*) dan diintegrasikan dengan sejumlah metode tafsir muktabar lainnya.

Sejauh ini, belum banyak tulisan para sarjana yang merumuskan metode tafsir esoterik ini secara komprehensif. Umumnya, studi para sarjana memfokuskan pada kajian pemikiran tafsir ulama sufi tertentu dalam karyanya, sehingga cenderung parsial. Studi Bowering, Rustom dan Anwar misalnya, menunjukkan kajiannya yang terbatas pada beberapa pemikiran tafsir sufistik klasik dan pertengahan, seperti al-Tustari, Mulla Shadra, Ibn ‘Arabi, al-Qusyairi dan al-Ghazali.<sup>13</sup> Sejumlah sarjana lainnya juga menunjukkan hal serupa dengan

- 12 Esoelektik merupakan gabungan dari dua kata, esoterik dan eklektik. Penulis menggunakan kata esoterik dalam pengertian tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*), sedangkan kata eklektik merujuk pada pengertian metode tafsir yang selektif (*manhaj at-tafsîr al-jâmi*). Kata esoterik dalam kamus mengandung makna sesuatu yang bersifat khusus, rahasia dan terbatas. Sedangkan kata eklektis berarti bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber (tentang orang, gaya dan metode). Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, 401 dan 378. Kata eklektik dipilih, karena mufasir tidak mungkin menggunakan seluruh metode tafsir secara holistik dan menyeluruh. Ia akhirnya harus memilih beberapa metode dan pendekatan tertentu yang dianggapnya tepat.
- 13 Gerhard Bowering, "A Textual and Analytic Study of the *Tafsîr* of Sahl Al-Tustarî," (PhD Dissertation, McGill University, 1974); Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006); 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; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allâmah Thabâthabâ'* (Jakarta: Erlangga, 2010); Annabel Keeler, "Preface," dalam Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî, *Tafsîr al-Tustarî: Great Commentaries on the Holy Qur'an*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler (Amman: Royal Ahl al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011); Muhammad Khamenei, *The Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ* (Tehran: SIPRI Publications, 2006/1385); Kautsar Azari Noer, "Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Quran," *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012, 309-27; Cecep Alba, "Corak Tafsir Al-Qur'an Ibnu Arabi," *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 2, Tahun 9, Desember 2010, 987-1003; Habibi Al Amin, "Tafsir Sufi Lataif al-Isyarat Karya al-Qusyairi: Perspektif Tasawuf dan Psikologi," *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, 59-78.



mengkaji pemikiran tafsir esoterik tertentu pada periode modern, seperti Thabâthabâ'î. Bahkan sarjana lainnya juga mengkaji aspek esoterik dalam beberapa karya tafsir Nusantara.<sup>14</sup>

Berbeda dengan karya para sarjana tersebut, buku ini memfokuskan pada upaya perumusan tafsir esoterik secara teoritis yang menjadi pijakan pemikiran tafsir para ulama sufi tersebut dalam menulis karya-karya tafsirnya. Dalam merumuskan kerangka epistemologi tafsir esoeklektik ini, penulis memanfaatkan sejumlah literatur tafsir dan tasawuf yang dianggap relevan, baik dari penulis bermazhab Sunni maupun Syiah. Melalui pendekatan filsafat hermeneutik, penulis mencoba mengkaji asumsi-asumsi dasar teori dan hakikat metode tafsir esoeklektik. Asumsi dasar ilmu, metode, hubungan antara subjek dan objek serta ukuranbnkeabsahan dalam tafsir esoeklektik akan diurai dan dianalisis dalam buku ini.<sup>15</sup>

Untuk menggambarkan fokus utama tersebut, buku ini dibagi ke dalam tujuh bab. Setiap bab terdiri dari beberapa subbab yang memberikan penjelasan secara rinci kandungan masing-masing bab tersebut.

Bab pertama menjelaskan argumen awal penulis tentang signifikansi pendekatan tafsir esoterik dalam tradisi keilmuan Islam. Penulis memfokuskan pada latar belakang, beragam respons terhadap tafsir ini, studi para sarjana terkait subjek tersebut, pendekatan yang digunakan dan sistematika pembahasan.

Bab kedua mengulas tentang diskursus tafsir esoterik. Pembahasan akan difokuskan pada masalah pengertian, perkembangan, tipologi, pandangan ulama tafsir, persyaratan tafsir esoterik yang sah dan hubungan tafsir esoterik dengan tasawuf dan filsafat. Ber-

14 Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam *Tafsir Tâj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil* Karya KH. Misbah Musthafa," *Fenomena*, Vol. 7, No. 2, 2015, 195-206; Jajang A Rohmana, "Makna Batin Kitab Suci: *Qur'anul Adhimi Aji Wiwitan Kitab Suci* Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *Al-Qalam*, Vol. 32, No. 1, 2017: 25-55; Jajang A Rohmana, "Sufi Commentaries on the Qur'an in the Archipelago: A Comparison of Hamzah Fansuri (ca. 1600) and Haji Hasan Mustapa (1852-1930)" dalam Munim Sirry, ed. *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context and Interpretation*, Lockwood, 2019: 261-78; Abdul Mustaqim, "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sâlih Darat's *Fayd al-Rahmân*," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, no. 2 (2017), 357-90, doi: 10.14421/ajis.2017.552., 357-90.

15 Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: Akademika, 2004, 121.



bagai tipologi tafsir esoterik akan dijelaskan di bagian ini, termasuk tipologi tafsir esoterik yang sah dan tidak sah. Selain itu, dijelaskan pula ragam respons para ulama tafsir terhadap tafsir esoterik, baik dukungan, penolakan maupun penerimaan dan penolakan dengan persyaratan tertentu. Beberapa argumen dan persyaratan tafsir esoterik yang sah juga dijabarkan di sini sebagai pijakan dalam penerapan metode tafsir esoelektik.

Bab ketiga memfokuskan pada landasan tafsir esoterik. Pada bab ini, penulis akan menjelaskan beberapa konsep dasar dan landasan penting dalam tafsir esoterik. Beberapa konsep dasar akan dijelaskan di sini, seperti tingkatan makna Al-Qur'an, makna zahir dan batin, tafsir, takwil dan penerapan makna (*tathbîq*) atas konsep umum Al-Qur'an. Bagian ini juga akan menyoroti pentingnya landasan kebahasaan dan landasan filosofis dalam tafsir esoterik.

Bab keempat membahas tentang diskursus metodologi tafsir. Penulis akan memaparkan tentang pengertian metodologi tafsir, perbedaan antara metodologi dan kecenderungan dalam tafsir, pandangan para sarjana tentang metodologi tafsir dan metodologi tafsir muktabar. Penjelasan tentang metodologi tafsir muktabar terdiri dari lima metode, yaitu metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir riwayat, tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir saintifik dan tafsir esoterik.

Bab kelima mengulas formulasi metode tafsir esoelektik. Dalam bab ini, penulis akan menjelaskan terlebih dahulu tentang metode eklektik sebelum kemudian menjelaskan tentang metode tafsir esoelektik dan tahapan metode tafsir esoelektik. Penjelasan tentang metode tafsir esoelektik akan difokuskan pada pengertian, tafsir esoterik yang sah, hubungan antar metode, posisi semantik dan hermeneutik dalam metode ini. Bagian ini juga akan menjelaskan tahapan metode tafsir esoelektik berupa tahapan umum dan khusus.

Bab keenam menyoroti penerapan metode tafsir esoelektik ke dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Penerapan metode tafsir esoelektik dilakukan berdasarkan dua gaya penulisan tafsir (*uslûb tafsîr*), berupa penerapan secara parsial (*tajzî'î, tahlîlî*) dan secara tema-



tik (*maudhû'i*). Terdapat beberapa ayat yang dibahas melalui tahap penafsiran secara parsial, yaitu ayat tentang perintah sujud pada Adam (QS 2: 34), perintah berjihad (QS 22: 78) dan ayat tentang keberpasangan (QS 30: 20-21). Penerapan metode tafsir esoeklektik dengan tahapan penafsiran secara tematik difokuskan pada pembahasan tentang konsep bintang (*an-najm*) dalam Al-Qur'an.

Bab ketujuh merupakan bagian akhir buku ini yang berisi kesimpulan, kontribusi dan beberapa saran bagi kajian selanjutnya.[]

## BAB II

# DISKURSUS TAFSIR ESOTERIK

### A. PENGERTIAN

Istilah esoterik merupakan lawan kata dari ekso-terik. Ia merujuk pada sesuatu yang bersifat batin (*bâthinî*), lawan dari zahir. Dalam buku ini, kata esoterik digunakan untuk penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan makna batin yang sah (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîhi*) yang tidak mengabaikan makna zahir.<sup>1</sup> Penafsiran tersebut kemudian dikenal dengan istilah tafsir esoterik.

Para ulama tafsir menggunakan banyak sekali istilah yang menunjukkan makna yang hampir sama dengan tafsir esoterik, yaitu penafsiran dengan makna batin. Istilah-istilah tersebut di antaranya: tafsir isyari (*al-tafsîr al-isyârî*),<sup>2</sup> tafsir sufistik (*al-tafsîr al-shufî*), tafsir emanasi (*al-tafsîr al-faidhi*), tafsir 'irfani (*al-tafsîr al'irfani*), tafsir syuhudi (*al-tafsîr asy-syuhûdî*), tafsir simbolis (*al-tafsîr ar-ramzî*) dan lainnya.

1 Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâ'is, 1986, cet. 2, 205; al-Mushtafawî, *Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 6, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1, 180.

2 Istilah isyari secara etimologi berasal dari kata *al-isyârah* berarti *al-'alâmah* dan *al-îmâ* (memilih salah satu, baik berupa ucapan, perbuatan ataupun pemikiran). Istilah ini misalnya, digunakan dalam Q.S. Maryam/19: 29 pada kalimat *fa asyârat ilayh* (maka Maryam memberi isyarat padanya). Maryam memilih jawaban dengan satu isyarat pada bayinya untuk memberikan tanggapan pada mereka yang menuduh ibunya berzina.



Sebagian ulama tafsir menjelaskan pengertian tafsir esoterik sebagai takwil ayat di luar makna zahir yang umum disepakati.<sup>3</sup> Ia juga dipahami sebagai penafsiran dengan menggunakan pernyataan yang tidak disebutkan secara zahir. Ia berusaha menafsirkan isyarat yang samar dalam Al-Qur'an. Sebuah tafsir yang melewati makna zahir dan mengambil makna batin.<sup>4</sup> Pengertian ini mirip dengan penunjukan tersirat dalam sebuah pernyataan.<sup>5</sup> Makna isyarat dan penunjukan secara tersirat itu dapat ditemukan dalam banyak ayat Al-Qur'an.<sup>6</sup>

Para ahli tafsir memberikan pengertian berbeda-beda tentang tafsir esoterik ini. Husein adz-Dzahabî (1915-1977 M) misalnya, tidak mendefinisikan tafsir esoterik secara khusus. Ia menjelaskannya dengan membuat pembagian tafsir esoterik itu ke dalam dua jenis, yaitu tafsir sufistik teoretis (*at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*) dan tafsir sufistik praktis (*at-tafsîr ash-shûfî al-'amali*). Pembagian ini didasarkan pada jenis aliran tasawuf, yaitu tasawuf teoretis dan praktis. Ia mendefinisikan tafsir sufistik teoretis sebagai pembahasan ayat secara teoretis dan filosofis sesuai dengan aliran sufistiknya. Sebuah upaya untuk menerapkan ayat Al-Qur'an ke dalam teori dan pemikiran sufistik. Sedangkan tafsir sufistik praktis atau yang disebutnya dengan tafsir emanasi (*at-tafsîr al-faidhî*) dimaksudkan sebagai takwil ayat yang berbeda dengan makna zahirnya. Ia menangkap berbagai isyarat tersembunyi dalam makna zahir yang tampak bagi para pelaku jalan spiritual (suluk) sesuai dengan tingkatan kesufiannya.<sup>7</sup>

3 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3, 260-1; Yunus Hasan Abidu, *Tafsîr Al-Quran: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Media Pratama, 2007, 9; Mannâ' al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th., 347.

4 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 261.

5 Penunjukan tersirat disebut juga sebagai penunjukan berupa isyarat (*ad-dilâlah al-isyâriah*), yakni makna lain yang dimaksud, tidak diungkapkan dalam teks. Penunjukan berupa isyarat ini sering dilawankan dengan penunjukan tersurat (*dilâlah manthûq*), sehingga disebut juga sebagai penunjukan yang sudah maḥmum (*dilâlah maḥmûm*). Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah fî Fikr as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/1436 H, 390.

6 Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij al-Tafsîr al-Qur'ân: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm-Iran: Dâr al-Farâqid, t.th., 125.

7 Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th., 261.



Adz-Dzahabî rupanya membedakan antara kedua jenis tafsir esoterik itu dilihat dari dua aspek. Pertama, tafsir sufistik teoretis dibangun di atas premis-premis pengetahuan dalam benak sufi yang diterapkannya pada penafsiran Al-Qur'an. Sedangkan dalam tafsir sufistik praktis, ia tidak berpijak pada premis-premis teoretis pengetahuannya, tetapi pengalaman olah spiritual (*riyâdhah rūḥiyah*) yang dilakukannya. Sampai pada satu tahap ia dapat menangkap isyarat-isyarat suci yang tersingkap dari zahir ayat. Kedua, penulis tafsir sufi teoretis memiliki keyakinan bahwa dirinya telah mencapai keseluruhan kemungkinan dari makna ayat dan mengklaim tidak ada makna lainnya. Sebaliknya, penulis tafsir sufistik praktis menganggap bahwa penafsirannya hanya satu dari banyak kemungkinan makna, termasuk di dalamnya makna zahir yang dipahaminya sebagai tahapan awal penafsiran.

Senada dengan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah juga membedakan antara tafsir sufistik teoretis (*at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*) dan tafsir sufistik emanasi (*at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*). Baginya, tafsir sufistik teoretis merupakan produk pemikiran seorang sufi yang didasarkan pada pembahasan teoretis dan filosofis. Pemikiran tasawuf teoretis tersebut dianggap jauh dari ruh Al-Qur'an. Sedangkan tafsir sufistik emanasi merupakan produk penakwilan ayat yang berbeda dengan makna zahirnya. Ini disampaikan oleh para ahli suluk dalam bentuk isyarat-isyarat simbolis hasil amalan wirid dan zikir. Mereka biasanya tidak memberikan hujah atau argumen. Tetapi, berbeda dengan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah menganggap bahwa tafsir sufistik teoretis dan emanasi sama-sama termasuk ke dalam kategori tafsir *bi al-ra'yî* yang tercela (*tafsîr bi al-ra'yî al-madzmûm*).<sup>8</sup>

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa tidak semua sarjana menolak tafsir esoterik atau tafsir sufistik. Bagi Adz-Dzahabî misalnya, tafsir sufistik praktis dianggap sebagai tafsir esoterik yang bisa diterima kebenarannya dibanding tafsir sufistik teoretis. Tafsir sufistik ini merupakan tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîr al-isyârî ash-shahîḥ*). Penerimaan atas tafsir esoterik dikuatkan pula oleh

8 Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyah, t.th., 960.



Khalid al-‘Ak. Baginya, tafsir esoterik merupakan bagian dari apa yang disebutnya sebagai isyarat pemikiran yang tidak dapat langsung ditangkap maknanya karena tersembunyi di balik zahir ayat. Makna esoterik ini hanya dapat ditangkap oleh ahli takwa, orang saleh dan memiliki pengetahuan mendalam tentang Al-Qur’an melalui takwil. Ini berbeda dengan isyarat di alam semesta (ayat kauliah) yang tampak jelas dan dapat ditangkap oleh ilmu pengetahuan modern.<sup>9</sup>

Pandangan para sarjana tafsir tersebut kiranya sedikit berbeda dengan para ahli tasawuf. Ibn ‘Arabî dan al-Kasysyânî misalnya, memberikan penjelasan tanpa membedakan ragam kecenderungan dalam tafsir esoterik. Keduanya hanya menjelaskan pengertian tafsir esoterik secara umum dalam ranah pengetahuan (*‘irfânî*). Ia dapat dihasilkan melalui proses penyucian jiwa dengan tetap menjaga pemahaman umum sebagaimana dipegang oleh para ahli bahasa. Para ahli *‘irfânî* mampu melihat isyarat tersembunyi dengan jiwanya.<sup>10</sup> Tetapi, mereka dalam bahasa al-Kassyâni tidak mengklaim telah mencapai batas (puncak) pemahaman, karena baginya pengetahuan Allah tidak mungkin dibatasi oleh pemahaman mereka.<sup>11</sup>

9 Atas dasar pengetahuan tentang isyarat tersembunyi tersebut, al-‘Ak kemudian memasukkan tafsir saintifik (*at-tafsîr al-‘ilmî*) ke dalam tafsir esoterik (isyari). Untuk memperkuat argumennya, ia mengutip pandangan al-Ghazâlî dalam *al-Ihyâ ‘Ulûmid-dîn* yang menyatakan: “Al-Qur’an mengandung 77 ribu pengetahuan. Setiap kalimat mengandung pengetahuan... Seluruh pengetahuan terkandung dalam sifat dan perbuatan Allah. Al-Qur’an merupakan penjelasan terhadap Dzât, sifat dan perbuatannya. Karena pengetahuan tersebut tiada batasnya...”. Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, 206, 220.

10 Ibn ‘Arabî, *Rahmatun min ar-Rahmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur’ân*, jilid 1, Damaskus: Mathba’ an-Nashr, 1410 H, cet. 1, 15. Mullâ Shadrâ menyatakan bahwa: “Hakikat iman tidak dapat dicapai kecuali dengan penyucian hati dari hawa nafsu, melatihnya dari urusan duniawi dan melakukan *‘uzlah*. Selanjutnya, merenungkan ayat-ayat Allah dan sabda Rasulullah serta menjalani hidup sebagaimana diteladankan oleh orang-orang saleh.” Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm, al-Muqaddimah*, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, 23. Hal senada disampaikan Haidar al-‘Âmulî. Ia menyebutkan bahwa karya tafsirnya ditulis bukan karena ijihad maupun usaha (*kasb*), tetapi merupakan limpahan ilmu ghaib Allah melalui penyingkapan batin (*mukâsyafah*) yang didapatkan setelah meyibukan dirinya dengan olah spiritual (*riyâdhah*), menyepi (*khulwah*), taat (*thâ‘ah*) dan beribadah (*‘ibâdah*). Haidar al-‘Âmulî, *Tafsîr al-Muḥith al-A’dham wa al-Baḥr al-Hadhm fî Ta’wil Kitâbillâh al-‘Azîz al-Muḥkam*, bagian *al-Muqaddimah*, Tehran: Mu’assasah ath-Thibâ‘ah wa an-Nasr fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, 15.

11 Abdurrazzâk al-Kassyâni, *Muqaddimah* dalam Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wilât Abdurrazzâk)*, jilid 1, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1422 H, cet. 1, 6.



Senada dengan pendapat tersebut, Ḥâjî Khalîfah, menyatakan bahwa penafsiran makna batin ayat dan hadis Nabi yang seringkali dianggap asing itu tidak dimaksudkan untuk menyalahi makna zahir. Makna zahir merupakan sesuatu yang sudah mafhum. Sedangkan makna batin hanya ditangkap oleh mereka yang hatinya terbuka. Seperti sabda Nabi, “setiap ayat terdiri dari zahir dan batin,” sehingga keduanya tidak dipertentangkan. Karenanya, tidak mungkin jika para ulama sufi mengatakan bahwa penafsirannya telah mencapai keseluruhan makna sehingga tidak ada makna lain kecuali makna (batin).”<sup>12</sup> Lagi pula sepanjang sejarah tidak ditemukan karya tafsir yang dapat menjelaskan keseluruhan kandungan Al-Qur’an. Tidak ada seorang pun yang mampu mencapai kedalaman lautan makna yang tidak ada batasnya itu.”<sup>13</sup> Pandangan ini tampaknya berhasil membantah pendapat adz-Dzahabî dan Hâdî Ma’rifah di atas.

Demikianlah, dalam menjelaskan pengertian tafsir esoterik tersebut, para sarjana tampaknya tidak satu pendapat. Sebagian menjelaskan pengertiannya secara negatif, tetapi sebagian lainnya tidak. Pandangan bahwa tafsir esoterik merupakan tafsir yang menyimpang karena mengklaim telah mencapai seluruh kemungkinan makna, rupanya dibantah oleh para ulama sufi. Bagi mereka, pandangan tersebut tidak tepat, karena makna batin hanyalah salah satu kemungkinan makna, di luar makna zahir.

Tabel II. 1. Batasan definisi tafsir esoterik

Pengertian Tafsir Esoterik	1. Penafsiran makna batin yang sesuai dengan zahir ayat ataupun tidak.
	2. Dihasilkan dari proses olah spiritual.
	3. Penulisnya adalah seorang sufi.
	4. Terbagi ke dalam tafsir sufistik teoretis ( <i>at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî</i> ) dan tafsir sufistik amali atau emanasi ( <i>at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî</i> ).

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

13 Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥith*, 18.



## B. PERKEMBANGAN TAFSIR ESOTERIK

Tafsir esoterik sebetulnya merupakan salah satu corak atau kecenderungan penafsiran yang berkembang sejak periode klasik di masa Nabi, para sahabat dan tabiin (sekitar abad ke-7 sampai abad ke-8). Karenanya, tafsir ini diyakini memiliki argumen kuat dalam Al-Qur'an, hadis dan pendapat ahlulbait. Argumen kemunculannya misalnya, terlihat sejak periode turunnya wahyu ke dalam hati Nabi Muhammad saat sedang menyendiri di gua hira. Ini mengisyaratkan pentingnya kesucian hati saat mendekati diri pada Allah untuk menerima firman-Nya.<sup>14</sup> Karenanya, sejak awal para sahabat menyadari bahwa karena Al-Qur'an itu diterima melalui pengalaman mendekati diri pada Allah, maka makna yang sebenarnya juga terdapat di sisi Allah.

Para sahabat kebanyakan hanya mampu menangkap makna zahir firman Allah itu. Makna batinnya hanya dapat dipahami oleh beberapa sahabat, salah satunya Ibnu 'Abbas, itu pun berkat doa Nabi kepadanya. Pengetahuan Ibnu'Abbas tentang makna batin salah satunya diceritakan dalam riwayat al-Bukhârî. Suatu hari 'Umar bin Khatthab mengumpulkan para sahabat. Ia meminta Ibnu 'Abbas untuk menjelaskan makna tersembunyi di balik (QS 110: 1) yang belum dipahaminya. Ayat itu umumnya secara zahir dipahami oleh mereka sebagai perintah bertahmid dan beristighfar saat menang dalam peperangan. Tetapi, Ibnu 'Abbas menakwilnya sebagai isyarat dekatnya ajal Nabi Muhammad dan terbukti tepat.<sup>15</sup> Riwayat tersebut menunjukkan bahwa kepandaian Ibn 'Abbas dalam menakwil Al-Qur'an menandai periode awal tafsir esoterik.

Selain itu, terdapat juga beberapa riwayat yang disandarkan pada para sahabat, baik dari jalur Sunni maupun Syiah, yang menunjukkan penggunaan tafsir esoterik pada periode awal ini. Salah satu riwayat dari jalur Sunni misalnya, menyebutkan bahwa Ibnu 'Abbas pernah mengatakan: "Al-Qur'an memiliki banyak cabang pengeta-

14 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, 103-104.

15 Ḥusein adz-Dzahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 2, 263; Muḥammad Ibn Ismâ'il Al-Bukhârī, *ash-Shaḥīḥ al-Bukhârī, Bâb at-Tafsīr*, jilid 6, Beirut: Dâr Ibn Katsīr, 1987 M/ 1407 H., 179.



huan (*al-syujûn wa al-funûn*), makna zahir dan makna batin. Keajaibannya tiada putus, tujuannya tanpa batas.”<sup>16</sup> Sahabat lainnya, Abû Hurairah, juga mengatakan: “Dari Rasulullah, saya menghafal dua kantong (riwayat). Salah satunya sudah saya berikan pada kalian. Jika yang satunya lagi saya berikan pula, kalian pasti akan memotong kerongkongan ini.”<sup>17</sup>

Riwayat sejenis tentang penggunaan tafsir esoterik pada periode awal juga ditemukan dalam beberapa literatur Syiah, termasuk pernyataan “Al-Qur’an terdiri dari zahir dan batin”.<sup>18</sup> Riwayat lainnya disandarkan pada Husein bin ‘Alî bin Abî Thâlib. Ia mengatakan: “Kitab Allah terdiri dari empat (lapisan) makna: pernyataan (*al-‘ibârah*), isyarat (*al-isyârah*), kehalusan (*al-lathâif*) dan hakikat (*al-haqâiq*). Makna yang berisi pernyataan diperuntukkan bagi orang awam, makna isyarat bagi orang khusus, kehalusan makna bagi para wali dan makna hakiki bagi para nabi.”<sup>19</sup>

Tafsir esoterik selanjutnya terus berkembang seiring dengan perkembangan spiritualitas Islam. Ia berkembang sejalan dengan dinamika kajian sufistik dan pengetahuan ‘irfani (*‘irfâni, al-ma’rifah*).<sup>20</sup> Sebuah pengetahuan yang diabstraksi melalui olah rasa (*dzaug*) dan

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

17 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada Allâmah Thabâthabâ’î*, Jakarta: Erlangga, 2010, 69; Fakhâr Ibn Ma’ad al-Mûsawî, *Îmân Abî Thâlib*, Qum: Dâr Sayyid asy-Syuhadâ li an-Nasyr, 1410 H, cet. 1, 150.

18 Seseorang bertanya kepada Ja’far Shâdiq tentang makna kata *zhahara* dan *bathana* dalam Q.S. al-‘Arafî: 33. Ia menjawab: “Al-Qur’an terdiri dari zahir dan batin. Seluruh yang diharamkan oleh Allah dalam Al-Qur’an, itulah makna zahirnya, sedangkan makna batinnya adalah para pemimpin durhaka. Sebaliknya, semua yang diharamkan oleh Allah, itulah makna zahirnya, sedangkan makna batinnya adalah para pemimpin pembawa petunjuk.” Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 24, Beirut: Muassasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2, 190.

19 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr li Durar Akhbâr al-A’immah al-Athhâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, 103.

20 Pembicaraan tentang pengetahuan sufistik (*al-ma’rifah*) atau makrifat (*‘irfân*) di kalangan ahli tasawuf bermula pada abad ke-3 dan ke-4 H. Dzunûn al-Mishrî (w. 245 H) merupakan ulama pertama yang menjadikan pengetahuan sufistik (*al-ma’rifah*) sebagai lawan dari pengetahuan filosofis dan teologis. Pengetahuan sufistik merupakan olah rasa yang didapat secara langsung (*dzaugiyah mubâsyirah*) oleh para sufi, sedangkan pengetahuan filosofis dan teologis merupakan pengetahuan rasion-al-argumentatif. Kemudian, di tangan al-Ghazâlî (w. 505 H), pengetahuan sufistik ini diulas lebih mendalam. Ia menjadikannya sebagai kajian teoretis, khususnya untuk mendapatkan kebahagiaan. Khalîl Razak, *al-‘irfân asy-Syî’î*, Qum: al-Muassasah al-Îmâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H, 15-6.



penyingkapan spiritual (*mukâsyafah*). Ia dibedakan dengan jenis pengetahuan lain yang diperoleh melalui persepsi inderawi (*al-idrâk al-hissi*) dan intelektual (*al-idrâk al-'aqlî*).<sup>21</sup>

Dalam sejarah tafsir, produk karya tafsir esoterik ditemukan pertama kali sekitar abad ke-2 dan ke-3 H atau abad ke-8 dan ke-9 M. Salah satunya adalah *Tafsîr at-Tustarî* (200-283 H).<sup>22</sup> Ia muncul seiring dengan lahirnya beberapa tokoh sufi, seperti Yazîd al-Busthâmî dan Junaid al-Bagdâdî. Keduanya diyakini banyak menyampaikan penjelasan sufistik seputar Al-Qur'an, tetapi tidak berhasil didokumentasikan ke dalam karya tafsir. Pada abad ke-4 H muncul sekumpulan tafsir esoterik berjudul *al-Haqâiq al-Tafsîr*; hakikat-hakikat penafsiran. Ia menghimpun tafsir esoterik karya Imam Shâdiq, al-Ḥasan an-Nûrî, Manshûr al-Ḥallâj dan Ibn Athâ. Pada abad ke-5 H, akhirnya muncul pertama kali karya tafsir esoterik yang menjelaskan keseluruhan ayat Al-Qur'an berjudul *Lathâ'if al-Isyârât* karya al-Qusyairî.<sup>23</sup>

Pandangan bahwa tafsir esoterik periode awal muncul seiring dengan berkembangnya tradisi sufistik dikuatkan pula oleh Ibnu Khaldun yang menyebutkan lahirnya tasawuf pada abad ke-2 H.<sup>24</sup> Sebuah periode bertepatan dengan kemunculan sufi terkenal dari kalangan tabi'in, Ḥasan al-Bishrî (w. 110 H) yang banyak pula menyampaikan penjelasan seputar Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir esoterik paling tidak sudah muncul sejak sekitar abad ke-2 dan ke-3 H sebagaimana dikonfirmasi oleh para sarjana. Sebuah periode ketika dimulainya juga proses penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab.<sup>25</sup> Sejak periode tersebut, tafsir esoterik terus mengalami perkembangan hinggasaat ini.

21 Khalîl Razak, *al-'irfân asy-Syî'î*, 15.

22 Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syî'ah wa as-Sun-nah*, 405; al-Imâm al-Khomeinî, *Âdâb ash-Shalâh*, Tehran: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 2003, cet. 5, 404.

23 Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 404-5.

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

25 Kemunculan tasawuf tidak bisa dilepaskan dari perkembangan filsafat, terutama saat mulai muncul kecenderungan untuk mendapatkan pengetahuan melalui jalan spiritual (*mujâhadah*) dan olah rohani (*ar-riyâdhah an-nafsiyah*), di luar kajian filsafat dan bahasa. Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5, 5.



Secara singkat, perkembangan tafsir esoterik dapat dibagi ke dalam lima periode.<sup>26</sup> Periode pertama, dimulai sejak masa Nabi dan para sahabat.<sup>27</sup> Periode kedua, terjadi pada abad ke-3 hingga ke-7 H. Periode ini ditandai dengan penulisan karya tafsir esoterik periode awal, seperti *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Sahl al-Tustarî (w. 283 H/ w. 273 H),<sup>28</sup> *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya Abû 'Abdurrahmân as-Sulamî (w. 412 H), *Lathâ'if al-Isyârât*<sup>29</sup> karya al-Qusyairî an-Naisâbûrî (w. 412 H), *Arâis al-Bayân fî Haqâiq al-Qur'ân*<sup>30</sup> karya Abu Muhammad Ruzbihân Baqlî asy-Syirâzî (w. 666 H), *at-Ta'wîlât an-Najmiah* karya Najmuddîn ad-Diyah (w. 654 H), *Kasyf al-Asrâr wa 'Umdah al-Abrâr (tafsîr al-Mîbadî)*<sup>31</sup> karya 'Abdullah al-Anshârî (w. 481), dan *Tafsîr Ibn 'Arabî*<sup>32</sup> yang dinisbatkan kepada Abû Bakr Muhyiddîn Ibn 'Arabî (w. 638 H).

Periode ketiga, terjadi pada abad ke-8 hingga ke-10 H. Periode ini ditandai dengan kemunculan karya mufasir-teosof beraliran Syiah, seperti *Tafsîr al-Muḥith al-'A'dham wa al-Baḥr al-Khadm fî*

26 Penulis meminjam periodisasi tersebut dari Anwar, tetapi dilakukan beberapa modifikasi dalam menentukan tokoh-tokohnya didasarkan pada tahun lahir/wafat, bukan tahun penerbitan karyanya.

27 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, 67.

28 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, 74; Husein adz-Dzahabî, *'Ilm at-Tafsîr*, Dâr al-Ma'ârif, t.th, 72-73; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuḥu*, 295-296.

29 Kitab *Lathâ'if al-Isyârât* merupakan salah satu karya tafsir sufistik terbaik. Ia memadukan antara syariat dan tarekat. Meskipun dalam beberapa bagian ditemukan takwil yang jauh dan beberapa ungkapan ekstase (*as-syathahât*), tetapi penafsiran sufistiknya dianggap paling selamat. Hâdî Ma'rîfah, *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 453. Selain itu, *Lathâ'if al-Isyârât* merupakan tafsir esoterik pertama yang mencakup keseluruhan ayat Al-Qur'an. Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 405.

30 Tafsir *Arâ'is al-Bayân* banyak memuat kutipan-kutipan dari karya sebelumnya, terutama karya as-Sulamî dan al-Qusyairî. Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufas-sîrûn*, jilid 2, 288-290.

31 Tafsir *Kasyf al-Asrâr* ditulis dalam bahasa Persia. Ia merupakan salah satu tafsir esoterik paling lengkap. Kitab ini terdiri dari 10 jilid. Pendekatan tafsirnya diawali dengan ulasan aspek zahir, penjelasan bacaan Al-Qur'an (*qirâ'ât*), sebab turunnya ayat (*as-bân nuzûl*), kandungan hukum (*aḥkâm*), kisah-kisah terdahulu, hubungan antar ayat dan surat (*munasabah*) dan lainnya. Ia kemudian menjelaskan makna simbolis dan isyarat sufistik (*isyârât 'irfâniyah*). Hâdî Ma'rîfah, *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2, 456-7.

32 *Tafsîr Ibn 'Arabî* diragukan orisinalitasnya sebagai karya Ibn 'Arabî sendiri. Berdasarkan penjelasan pada *Muqaddimah*-nya, tafsir ini ditulis oleh Abdurrazzâk al-Kasys-yânî dan dinisbatkan kepada Ibn 'Arabî. Ibn 'Arabî, *tafsîr Ibn 'Arabî*, jilid 1, 5-7. Selain karya tafsir tersebut, disusun pula karya tafsir lainnya, *Raḥmatun min ar-Raḥmân*. Sebuah karya tafsir isyari berupa kumpulan tulisan Ibn 'Arabî yang diambil dari kitab *al-Futuḥât al-Makkiyah*. Karya ini disusun oleh Maḥmûd Maḥmûd al-Gurâb, ulama asal Damaskus. Hâdî Ma'rîfah, *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 470.



*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, mencakup abad ke-11 hingga ke-13 H. Periode ini ditandai dengan terbitnya beberapa karya tafsir esoterik yang dipengaruhi oleh karya sufi besar sebelumnya, seperti Abû Hâmid al-Gazâlî (w. 505 H/1111 M), Ruzbihân Baqlî (w. 666 H) dan Ibn 'Arabî (w. 638 H/ 1240M).<sup>33</sup> Periode kelima, berlaku sejak abad ke-14 H hingga sekarang. Terdapat beberapa karya tafsir esoterik pada 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*<sup>34</sup> karya Jawâdî Âmulî (w. 1933 M).

Tabel II.2. Periodisasi tafsir esoterik

Periode	Abad	Karakteristik	Mufasir	Karya
Pertama	I-III H	Isyarat-isyarat peribahasa secara <i>bâthinî</i> dari Nabi dan sahabat	Belum tersusun dalam sebuah kitab tafsir. baru ditandai dengan kemunculancikal bakal tafsir esoterik. Mulai berkembangtradisi esoterik-sufistik.	
Kedua	III-VII H	Penulisan tafsir esoterik awal'	at-Tustarî (w. 283H)	<i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i>
			as-Sulamî (w. 412H)	<i>Ḥaqâiq at-Tafsîr</i>
			al-Qusyairî an-Naisâbûrî (w. 412H)	<i>Lathâif al-Isyârât</i>
			Ruzbihân Baqlîasy-Syirâzî (w.666 H)	<i>Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qur'ân</i>
			Najmuddîn ad-Diyah (w. 654 H)	<i>at-Ta'wîlât an-Najmiah</i>
			'Abdullah al-Anshârî (w. 481)	<i>Kasyf al-Asrâr wa 'Umdah al-Abrâr (tafsîr al-Mîbadî)</i>
			Ibn 'Arabî (w.638 H)	<i>tafsîr Ibn 'Arabî</i>
Al-Gazâlî (w. 505H)	<i>Misykât al-Anwâr dan lhyâ 'Ulûmuddîn</i>			
Ketiga	VIII-X H	Munculnya mufasir Syiah sekaligus teosof	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>

33 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, 88-94.

34 Kitab *Tasnîm* ini ditulis dalam bahasa Persia dan hingga kini belum selesai proses penulisannya. Tafsir ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sebanyak 6 jilid (dari Q.S. *al-Fâtiḥah* hingga Q.S. *al-Baqarah/ 2: 126*). Tafsir ini memiliki keunikan, salah satunya karena disusun berdasarkan empat tingkatan makna Al-Qur'an (*al-ibârah, al-isyârah, al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq*).



Keempat	XI-XIII H	Tafsir esoterik hasil kristalisasi pemikiran-pemikiran sufistik yang dipengaruhi sufi-sufi besar sebelumnya, seperti al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî dan Ruzbihân Baqlî.		
Kelima	XIV H – Sekarang	Semakin berkembang dan matang, umumnya karya para ulama sufi Syiah.	Thabâthabâ'î (w. 1402 H/ 1982 M)	<i>al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân</i>
			Ruhullah al-Khomeinî (w. 1989 M)	<i>Tafsîr Âyah Basmalah</i>
			Jawâdî Âmulî (1933 M - Sekarang)	<i>Tasnîm fi Tafsîr al-Qur'ân</i>

### C. TIPOLOGI TAFSIR ESOTERIK

Selanjutnya, kiranya penting untuk menjelaskan pembagian tipologi tafsir esoterik. Hal ini dilakukan untuk memudahkan pembahasan, karena terdapat begitu banyaknya ragam kecenderungan dalam tafsir esoterik. Penulis akan mengolah penjelasan tipologi tafsir esoterik ini dari penjelasan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rîfah, Nasadî Nasabdan 'Ali ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî. Secara umum, terdapat sedikitnya empat tipologi tafsir esoterik yang didasarkan pada beberapa kecenderungan, seperti kecenderungan penulisnya, kesesuaian dengan makna zahir, sistem penulisan dan kesahihan pendekatannya.

#### 1. Tafsir esoterik teoretis dan praktis

Sebagaimana sudah dijelaskan, para sarjana seperti adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rîfah menyebutkan adanya dua jenis tafsir esoterik dilihat dari berbagai kecenderungan penulisnya sebagai ulama sufi, yaitu tafsir esoterik teoretis (*at-tafsîr al-isyârî an-nazharî*, *at-tafsîr as-shufî an-nazharî*) dan tafsir esoterik praktis, emanasi atau syuhûdî (*at-tafsîr as-shufî al-'amali*, *at-tafsîr al-isyârî al-faidhî*, *at-tafsîr al-isyârî asy-syuhûdî*).

Karya tafsir sufistik teoretis ditulis berdasarkan diskursus dan pemikiran sufistik teoretis (*at-tashawwuf an-nazharî*, *al-'irfân an-nazharî*) yang digunakan dalam penafsiran ayat Al-Qur'an. Sufistik teoretis biasanya lahir dari proses latihan dan sistem olah pikir tertentu yang menghasilkan teori sufistik seperti prinsip-prinsip tentang titik permulaan (*al-mabda*), tempat kembali (*al-ma'âd*), jiwa (*al-anfus*) dan kosmos (*al-âfâq*). Adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rîfah menyebutkan tafsîr Ibn 'Arabî sebagai contoh utama dari tafsir jenis ini.<sup>35</sup>

35 Hâdî Ma'rîfah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 252



Sedangkan karya tafsir sufistik praktis, ditulis oleh mufasir tanpa didasarkan pada sistem teori pemikiran sufistik tertentu. Ia hanya menyiapkan dirinya secara praktis melalui pengalaman spiritual dan olah jiwa (*ar-riyâdhah al-qalbiyah*). Ketika membaca suatu ayat, ia akan melakukan perenungan untuk memahami makna batin tertentu dari ayat tersebut. Lalu menafsirkannya sesuai dengan inspirasi spiritual yang didapatkan dan dilimpahkan oleh Allah kepadanya sebagai bentuk penyaksian batin. Karena itulah, tafsir sufistik praktis disebut juga dengan tafsir esoterik emanasi atau melalui limpahan pengetahuan Tuhan (*at-tafsir al-isyârî al-faidhî*) atau disebut juga tafsir esoterik dengan kesaksian batin (*at-tafsîr al-isyârî asy-syuhûdî*).<sup>36</sup>

Dalam buku ini, penulis berusaha menambahkan suatu metode dalam tafsir esoterik yang menggabungkan kedua pendekatan tersebut, yaitu tafsir esoeklektik atau tafsir esoterik-eklektik (*at-tafsîr al-isyârî al-jâmi' al-intiqâ'î*). Tafsir esoterik ini berusaha menggabungkan tafsir esoterik teoretis dan praktis ditambah dengan sejumlah metode tafsir muktabar yang memungkinkan untuk digunakan dalam satu kesatuan.

## 2. Tafsir esoterik yang sesuai, tidak sesuai dan bertentangan dengan makna zahir

Dilihat dari sisi relasinya dengan makna zahir ayat, tafsir esoterik dapat dibagi menjadi tiga jenis, yaitu 1) tafsir esoterik yang sesuai dengan makna zahir; 2) tafsir esoterik yang tidak sesuai dengan makna zahir, tetapi tidak bertentangan dengan makna zahir tersebut; 3) tafsir esoterik yang bertentangan dengan makna zahir.<sup>37</sup> Ketiga jenis tafsir esoterik ini bisa dibedakan lagi ke dalam beberapa jenis.

Pertama, tafsir esoterik yang sesuai dengan makna zahir juga terdiri dari tiga jenis, yaitu yang disertai dengan dalil pendukung (*syâhid*) dari Al-Qur'an dan hadis, pengakuan penyingkapan batin (*mukâsyafah*) dan yang tanpa disertai dalil pendukung.

36 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443-444; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 261.

37 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 395.



Tafsir esoterik yang selaras dengan makna zahir disertai dalil pendukung Al-Qur'an dan hadis merupakan cara terbaik dalam menafsirkan ayat Al-Quran secara esoterik. Seluruh ulama tafsir menerima pendekatan ini. Mullâ Shadrâ misalnya, ketika menafsirkan (QS 86: 9), *yauma tublâ al-sarâ'ir* (pada hari ditampakkan segala rahasia) mencontohkan bahwa kata *yaum* (hari) itu bermakna hari di alam barzakh pada saat datangnya kiamat pertengahan (*al-qiyâmah al-wusthâ*). Suatu hari di mana akan dikabarkan rahasia setiap jiwa dan semua manusia dikumpulkan sesuai dengan niat mereka masing-masing. Mullâ Shadrâ memberikan dalil pendukung dari riwayat hadis dan beberapa ayat lainnya, seperti (QS3: 179); (QS 36: 59) dan (QS 23: 100).<sup>38</sup>

Tafsir esoterik tersebut sesuai dengan makna zahir dengan disertai dalil pendukung berupa penyingkapan batin. Penafsiran ini dapat diterima, karena tidak bertentangan dengan zahir ayat. Sebagian ahli tafsir menganggap bahwa tidak penting adanya pengakuan terkait inspirasi spiritual (*ilhâm*) dari mufasir terkait penafsiran ayat, karena pengakuan tersebut justru memperkuat zahir ayat.<sup>39</sup> Kasus tafsir esoterik semacam ini misalnya, bisa ditemukan dalam penafsiran Mullâ Shadrâ atas kata *fadhullâh* pada (QS 62: 4), *dzâlika fadhullâhi yu'îhi man yasyâ'* (demikianlah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya). Kata *fadhullâh* pada ayat tersebut dimaknai dengan “iman kepada Allah dan pengetahuan terhadap hakikat segala sesuatu yang diperkuat oleh pengakuan intuitif ketuhanan (*ilhâm ilâhî*).” Menurutnya, pengetahuan tersebut sudah tampak di alam materi. Nabi Muhammad mendapatkannya langsung dari sumbernya. Para wali mendapatkannya secara berturut (*taba'an*). Para filsuf mendapatkannya secara argumentatif. Sedangkan orang awam mendapatkannya secara taklid.<sup>40</sup>

Selain tafsir esoterik yang disertai beberapa dalil pendukung tersebut, terdapat juga tafsir esoterik yang sesuai dengan makna zahir tetapi tanpa disertai dalil pendukung. Penafsiran semacam ini

38 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 7, 344-5.

39 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsiriyyah inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, 397.

40 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 7, 176.



juga masih bisa diterima, karena sesuai dengan makna zahir ayat sebagai petunjuk penting dalam penafsiran. Ibn ‘Arabî misalnya, menafsirkan (QS 3: 169), *walâ taḥsabanna al-ladzîna qutilû fi sabîlillâh amwâtan bal ahyâ’ ‘inda rabbihim yurzaqûn* (“janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezeki). Menurutny, kata *yurzaqûn* (mendapat rezeki) dimaknai secara maknawi, yaitu berupa pengetahuan, hakikat dan iluminasi cahaya. Ia diberikan sebagaimana rezeki dalam konsep surga yang umumnya dipahami. Karena baginya, surga memiliki banyak tingkatan yang diberikan sesuai dengan tingkatan amalan manusia.<sup>41</sup> Penafsiran tersebut masih dapat diterima, karena makna zahir dari kata *rizqun* mencakup juga rezeki secara maknawi.

Kedua, tafsir esoterik yang tidak sesuai dengan makna zahir, tetapi tidak bertentangan dengan makna zahir tersebut. Kategori tafsir esoterik ini juga terdiri dari tiga jenis, yaitu yang disertai dengan dalil pendukung dari Al-Qur’an dan hadis, pengakuan penyingkapan batin dan yang tidak memiliki dalil pendukung sama sekali.

Tafsir esoterik yang tidak sesuai dengan makna zahir tetapi memiliki dalil pendukung dari Al-Qur’an dan hadis sangat tergantung pada kekuatan dalil pendukung tersebut. Bila dalil pendukungnya kuat dan muktabar, maka tafsirannya dapat diterima. Begitu pun sebaliknya.<sup>42</sup> Ibn ‘Arabî misalnya, menafsirkan (QS 7: 146), *sa ashrifu ‘an âyâtîya al-ladzîna yatakabbarûn fi al-ardh* (“Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi dari tanda-tanda kekuasaan-Ku”). Ia menafsirkan kata *yatakabbarûn* (orang-orang yang menyombongkan diri) tersebut dengan makna “seseorang yang terhibab dari tanda-tanda kekuasaan Allah dalam sifat yang ada di hatinya, karena ditempati oleh sifat kebanggaan Allah itu sendiri saat berada dalam tingkatan ekstase spiritual (*fanâ*’). Ia berada dalam situasi saat kebanggaan Tuhan itu menempati kesombongannya. Ibn ‘Arabî memberikan tafsiran tersebut dengan menggunakan dalil pendukung dari sebuah hadis

41 Ibn ‘Arabî, *Tafsir Ibn ‘Arabî*, jilid 1, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1422 H, cet. 1, 130.

42 Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsiriah*, 398.



yang disandarkan pada Ja'far Shadiq.<sup>43</sup> Saat ia mendengar seseorang mengatakan bahwa “segala sesuatu terdapat keutamaan, kecuali bila terdapat kesombongan,” maka Ja'far Shadiq menjawab bahwa dirinya tidak sombong, tetapi kebanggaan Tuhan (*kibriyâuhû*) menempati kesombongannya.<sup>44</sup>

Jenis tafsir esoterik tersebut berbeda dengan tafsir esoterik yang tidak sesuai dengan makna zahir tetapi memiliki dalil pendukung penyingkapan batin berupa inspirasi spiritual. Menurut Asadî Nasab, kiranya tidak mudah untuk menerima penafsiran semacam ini, kecuali terdapat pengalaman yang meyakinkan terkait ilham tersebut. Bila ia bertentangan dengan argumentasi rasional maupun riwayat yang kuat, maka ia tidak dapat diterima.<sup>45</sup> Penafsiran jenis ini misalnya, dilakukan oleh Mullâ Shadrâ ketika menafsirkan kata *al-asmâ'* (nama-nama) dalam (QS 2: 31), *wa 'allam âdam al-asmâ' kullahâ* (Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya). Dalam menafsirkan ayat ini, Mullâ Shadrâ mengulas tentang esensi insan kamil (*al-insânal-kâmil*). Ia mengatakan: “Ini merupakan inspirasi spiritual dimana sebagian ulama tidak mampu mencapainya, bahkan menganggapnya sebatas khayalan dan imajinasi. Inspirasi spiritual melalui akal aktif (*al-'aql al-fa'âl*) yang menghubungkan para nabi dengan Tuhan merupakan sebab awal bagi segala wujud yang mungkin (*wujûd al-mumkinât*), sekaligus merupakan capaian menuju kesempurnaan.”<sup>46</sup>

Selanjutnya, jenis tafsir esoterik yang tidak sesuai dengan makna zahir dan juga tidak disertai dengan dalil pendukung. Penafsiran ini tidak bisa diterima kecuali memiliki dalil pendukung.<sup>47</sup> Menurut Asadî Nasab, contoh penafsiran semacam ini adalah penafsiran Ibn 'Arabî atas (QS 70: 22-23), *illâ al-mushallîn al-ladzîna hum 'ala shalâatihim dâ'imûn* (“Kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yaitu mereka yang tetap mengerjakan shalatnya”). Ia menafsir-

43 Ja'far Shadiq merupakan Imam keenam dari mazhab Syi'ah Imâmiyah. Selain itu, ia juga dikenal sebagai guru spiritual bagi beragam aliran tarekat Sunni. Hampir seluruh tarekat muktabah memiliki jalur sanad spiritual kepadanya.

44 Ibn 'Arabî, *Tafsir Ibn 'Arabî*, jilid 1, 241.

45 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsiriah*, 398.

46 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 4, 393.

47 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsiriah*, 399.



kan kata salat sebagai bentuk penyaksian batin (*musyâhadah*). Ia merupakan salatnya ruh. Salat orang yang selalu menjaga kelang-gengan penyaksian batin (*dawâm musyâhadah*).<sup>48</sup>

Ketiga, tafsir esoterik yang bertentangan dengan makna zahir. Kategori tafsir esoterik ini juga terdiri dari tiga jenis, yaitu yang disertai dengan dalil pendukung dari Al-Qur'an dan hadis, pengakuan penyingkapan batin dan yang tidak memiliki dalil pendukung sama sekali.

Dalam jenis tafsir esoterik yang bertentangan dengan makna zahir tetapi disertai dalil pendukung ini, tentu harus bisa dibuktikan bahwa tidak ada pertentangan antara satu dalil dengan yang lainnya.<sup>49</sup> Contoh penafsirannya dilakukan oleh Ibn 'Arabî atas (QS 58: 7), *mâ yakûnu min najwâ tsalâtsah illâ huwa râbi'uhum* ("... Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya"). Kata *râbi'uhum* (yang keempat-Nya) tidak ditafsirkan dengan urutan keempat sebagaimana makna zahir ayat. Menurutnya, urutan angka itu merupakan ungkapan (simbolis) yang menunjukkan ketercakupannya manipulasi (*tajallî*) dan entitas (*ta'ayyun*) Tuhan pada seluruh makhluk-Nya. Ia hadir, dekat dan menyaksikan segala sesuatu. Menurutnya, seandainya diungkapkan dengan bahasa hakiki, maka kata yang digunakan adalah Dzât-Nya (*'ainu-hum*). Seandainya bukan karena ungkapan (simbolis) itu, niscaya tersingkaplah semua hikmahnya.<sup>50</sup> Untuk memperkuat pandangannya, Ibn 'Arabî kemudian mengutip sebuah riwayat dari 'Alî bin Abî Thâlib. Ia menyatakan: "Ilmu itu (sebenarnya) hanya setitik, (tetapi) menjadi (seolah-olah) banyak karena ditambah-tambahi

48 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, jilid 2, 370. Penafsiran Ibn 'Arabî tersebut sebetulnya memiliki kesesuaian dengan makna zahir. Hal ini bisa dibandingkan dengan penafsiran Makârim Syîrâzî yang menjelaskan makna *al-musallin* tersebut. Ia mengatakan: "Kata tersebut menunjukkan kekhususan orang-orang yang selalu memiliki ikatan dengan Allah. Ikatan tersebut menjadi lebih dekat melalui salat, yakni yang mencegahnya dari perbuatan keji dan munkar; mendidik ruhnya; menjadikannya selalu ingat kepada Allah; mencegahnya dari kelalaian dan tipu daya; mencegahnya dari tenggelam dalam hawa nafsu." Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fi Tafsîr Kitâbillâhî al-Munazzal*, jilid 19, Qum: Mansyûrât Madrasah Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1., 23.

49 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 399.

50 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, jilid 2, 324.



oleh orang-orang bodoh”. Sebuah pernyataan yang menyindir pengetahuan kebanyakan orang yang tidak mengetahui rahasia makna di balik ungkapan simbolis itu.

Jenis tafsir esoterik tersebut berbeda dengan tafsir esoterik yang bertentangan dengan makna zahir tetapi memiliki dalil pendukung adanya pengakuan penyingkapan batin. Tafsir esoterik ini tidak bisa menjadi argumen (*hujjah*) bagi orang lain yang tidak memiliki pengalaman serupa.<sup>51</sup> Contohnya seperti yang dilakukan Ruzbihân Baqli ketika menafsirkan (QS 9: 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.” Ayat tersebut ditafsirkan sebagai pernyataan untuk mensifati orang-orang yang sedang tenggelam dalam penyaksian batin (*musyâhadah*); orang-orang yang sakit badannya karena proses olah spiritual (*riyâdhah*) dan dzikir; dan orang-orang yang sedang keluar dari urusan dunia yang fana menuju alam penyaksian yang kekal.<sup>52</sup> Penafsiran ini terkesan jauh dari makna zahir dan tidak memiliki relasi makna yang dekat (*munâsabah qarîbah*). Karena secara bahasa, kata *adh-dhu'afâ* (orang-orang yang lemah) biasanya diartikan sebagai *al-haramî* (orang yang lemah karena tua), sedangkan kalimat *al-ladzîna lâ yajidûna* (orang-orang yang tidak memperoleh) biasanya dimaknai sebagai *al-fuqarâ* (orang yang miskin).<sup>53</sup>

Selanjutnya, jenis tafsir esoterik terakhir adalah yang bertentangan dengan makna zahir tanpa disertai dalil pendukung. Tafsir esoterik jenis ini dianggap sebagai tafsir yang tertolak dan terlarang. Contohnya penafsiran Ibn‘Arabî dalam *al-Futuhat al-Makkiyah* terhadap (QS 2: 6), “Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak akan beriman.” Makna zahir ayat tersebut menjelas-

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

52 Ruzbihân Baqli, *‘Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qur’ân*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 2008 M, 37.

53 Az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H., 301.



kan kondisi orang-orang kafir yang telah mengeras hatinya sehingga tidak mungkin lagi beriman. Mereka adalah orang-orang yang mengingkari dan melecehkan ajakan Nabi, walaupun ia telah menyampaikan dakwah secara gamblang dan memberikan argumentasi yang tepat dan kuat.<sup>54</sup> Tetapi, Ibn ‘Arabî tidak memaknai ayat itu dengan cara negatif sesuai zahir ayat. Ia malah memaknainya secara afirmatif, yakni gambaran kondisi seseorang yang tenggelam dalam lautan cinta penyaksian batin (*musyâhadah*). Seseorang yang tidak melihat selain melihat keagungan Tuhan. Allah telah mengunci hati, pendengaran dan penglihatannya karena tersumbat oleh kebesaran Ilahi. Ia membandingkannya dengan kondisi saat Nabi mengalami kejadian naik ke langit (Mikraj).<sup>55</sup>

Demikianlah klasifikasi tipologi tafsir esoterik dilihat dari relasinya dengan makna zahir ayat, baik yang sesuai, tidak sesuai maupun tidak bertentangan dengannya. Ketiga kategori tersebut masing-masing dibedakan lagi berdasarkan ada tidaknya dalil pendukung, baik dari Al-Qur’an, hadis, penyingkapan batin maupun yang tidak memiliki dalil pendukung sama sekali. Hanya satu jenis tafsir esoterik terakhir yang dianggap tidak bisa diterima, yaitu tafsir esoterik yang bertentangan dengan makna zahir tanpa disertai dalil pendukung. Di luar jenis tafsir esoterik tersebut, semuanya diterima sebagai bagian dari pendekatan batin.

### 3. Tafsir esoterik yang menjelaskan dan tidak menjelaskan makna zahir

Selain tipologi di atas, terdapat juga tipologi tafsir esoterik lainnya dilihat dari sistem penulisan pada karya tafsirnya. Sedikitnya terdapat tiga jenis tafsir esoterik seperti ini, yaitu 1) karya tafsir esoterik yang dalam tulisannya tidak menyebutkan makna zahir, tetapi

54 Ahmad Ibn Mushtafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 1, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th., cet. 1, 47.

55 Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyah*, jilid 1, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, 115. 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 *Tafsîr Ibn ‘Arabî* maupun *Tafsîr Rahmatun min ar-Rahmân*. Lihat, Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, jilid 1, 14-5; Ibn ‘Arabî, *Rahmatun min ar-Rahmân*, jilid 1, 61.



penulisnya menyakini keberadaannya, walaupun ia hanya menjelaskan makna batin saja; 2) karya tafsir esoterik yang memisahkan penjelasan makna zahir dari penjelasan makna batin; 3) karya tafsir esoterik yang menggabungkan penjelasan makna zahir dengan makna batin sekaligus.

Pertama, karya tafsir esoterik yang tidak menyebutkan makna zahir, tetapi penulisnya menyakini keberadaannya walaupun hanya menjelaskan makna batin saja. Tafsîr Ibn ‘Arabî kiranya menjadi salah satu contoh tafsir semacam ini.<sup>56</sup> Sebagaimana dinyatakan al-Kassyânî dalam pengantarnya untuk *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, bahwa dirinya mengomentari sebagian aspek makna yang tampak baginya, yakni rahasia hakikat batin saja, tanpa menampilkan aspek zahirnya.<sup>57</sup>

Kedua, karya tafsir esoterik yang memisahkan penjelasan makna zahir dari penjelasan makna batin. Penulis biasanya mengawali penjelasannya dengan kaidah-kaidah penafsiran secara literal (zahir), sebagaimana dilakukan dalam kebanyakan karya tafsir non-esoterik. Selanjutnya, ia akan memberikan penjelasan makna batin yang mendalam sebagaimana yang ditangkap oleh para ahli suluk. Karya Mullâ Shadrâ kiranya merupakan contoh dari tafsir jenis ini.<sup>58</sup> Ia misalnya, dalam bagian *muqaddimah* tafsirnya menyatakan bahwa dirinya menyebutkan penafsiran terbaik sesuai makna (zahir) ayat dan meringkas ungkapan para ahli tafsir sesuai dengan landasannya. Ia kemudian menambahkan tambahan halus (*zawâid lathîfah*) (berupa makna batin) sesuai dengan kebutuhan suasana spiritual (*hâl*) dan tingkatan-tingkatannya (*maqâm*) serta menambahkan berbagai faedah agung yang dilimpahkan Tuhan Maha Pemberi Nikmat. Hal ini kemudian diperkuat oleh pernyataan Khawâjawî, sarjana yang mengumpulkan dan menyunting tafsir Al-Qur’an karya Mullâ Shadrâ. Ia menyatakan dalam pengantarnya bahwa di awal pembahasannya, Mullâ Shadrâ biasanya menggunakan beberapa rujukan kitab tafsir yang menekankan makna zahir dari sisi kebahasaan (*lughawî*), seperti tafsir *Majmâ al-Bayân*, *al-Baidhawî* dan *al-Kasyshâf*.<sup>59</sup>

56 Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 401.

57 Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibnu ‘Arabî*, jilid 1, 6.

58 Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 402.

59 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, jilid 1, 121-2.



Ketiga, karya tafsir esoterik yang menggabungkan penjelasan makna zahir dengan makna batin sekaligus. Penulisnya tidak memisahkan kedua makna itu. Contoh tafsir jenis ini, tampak pada literatur tafsir Sunni maupun Syiah. Dari kalangan Sunni misalnya, *Tafsîr Rûh al-Bayân* karya Ismâ'il Haqqî al-Barwaswî.<sup>60</sup> Sedangkan dari Syiah Imamiyah adalah *Tafsîr Bayânas-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah* karya Sulthân M. Janâbadî.<sup>61</sup> Dalam bagian pengantar tafsirnya, Janâbadî misalnya, menuturkan pentingnya makna zahir dan batin ini. Ia menyatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an dan reportase hadis (*al-akhbâr*) merupakan ungkapan untuk menjelaskan konsep lafaz, mengeluarkan tujuan, isyarat, kehalusan makna (*lathâif*) dan hakikatnya serta memperjelas redaksi ayat yang diturunkan (*tanzîl*) dan takwilnya. Seorang mufasir yang tidak mengetahui isyarat dan tidak menemukan kehalusan makna, maka tafsirnya kurang sempurna (*nâqis*). Tetapi, (kalau hanya) tafsir dengan nalar (*tafsîr bi al-ra'yî*) jelas tidak tepat. Demikian juga, soal takwil. Jika tidak mengetahui *muḥkam-mutasyâbiḥ*, *nâsikh-mansûkh*, dan *al-'âm-al-khâs*, maka banyak terjadi kesalahan dalam penjelasannya.<sup>62</sup>

Janâbadî kemudian mencontohkan tafsirannya yang menggabungkan makna zahir dan batin sekaligus itu ketika menafsirkan kata *an-najm* (bintang) dalam (QS 53: 1), *wa al-najmi idzâ hawâ* (demi bintang ketika terbenam). Kata *an-najm* awalnya ditafsirkan sebagaimana makna aslinya, yakni sebagai bintang kosmik (*ats-tsurayâ*) atau makna lughawî-nya sebagai tanaman yang sedang tumbuh dan berkembang. Ia kemudian juga dalam paragraf yang sama menafsirkan kata *an-najm* secara batin dengan menyebutnya sebagai Al-Qur'an yang diturunkan secara bertahap selama 23 tahun dan sekaligus sebagai diri Nabi yang turun dari langit ketujuh saat peristiwa Isra Mikraj.<sup>63</sup>

Hal yang sama dilakukan juga oleh mufasir lainnya, seperti al-Barwaswî. Ketika ia menafsirkan kata *asy-syajarah* dalam (QS 2: 35), *wa lâ taqrabâ hâdzihî asy-syajarata* (dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini). Al-Barwaswî memaknainya secara

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

61 Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 402.

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

63 Sulthân Muḥammad Janâbadî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah*, jilid 4, 120.



batini sebagai pohon pengingkaran (*syajarah mukhâlafah*) setelah menafsirkannya dengan makna kebahasaan sebagai segala jenis biji tumbuhan. Lebih jauh, ia menegaskan bahwa larangan memakan pohon pengingkaran itu berlaku bagi seluruh manusia hingga hari kiamat, tidak hanya untuk Adam dan Hawa.<sup>64</sup>

Selain tafsir esoterik yang menjelaskan, tidak menjelaskan dan menggabungkan penjelasan makna zahir tersebut, terdapat pula tafsir yang meninggalkan makna zahir secara keseluruhan dan hanya menjelaskan makna batin saja. Penafsiran jenis ini dikenal sebagai tafsir batini (*tafsîr bâthinî*). Dalam sejarah, kelompok Batiniyah mengingkari makna zahir ayat sehingga cenderung mengabaikan syariat. Mereka berpendapat, makna hakiki Al-Qur'an adalah makna batin semata. Mereka menafsirkan perintah salat, zakat, puasa, haji, umrah dan amalan ibadah lainnya dengan pemimpin-pemimpin mereka sendiri. Karena, hakikat syariat agama tersimpan dalam diri mereka.<sup>65</sup> Terkait dengan kelompok Batiniyah tersebut, Mullâ Shadrâ mengingatkan untuk berhati-hati terhadap tipuan mereka. Ia mengatakan: "Bahaya kelompok ini lebih besar dari bahaya setan. Dengan perantaraan kelompok ini, setan hendak mencabut agama dari hati orang-orang beriman".<sup>66</sup> Karena, penafsiran Al-Qur'an dengan meninggalkan makna zahir, maka sama saja dengan mengingkari Al-Qur'an itu sendiri.

#### 4. Tafsir esoterik yang sah dan tidak sah

Selain beberapa tipologi tafsir esoterik di atas, terdapat juga kategori tafsir esoterik atau tafsir isyari yang sah (*at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*) dan tidak sah (*at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh*). Ulama tafsir yang menyetujui pembagian ini salah satunya adalah 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî. Ia menyebutkan bahwa klasifikasi tersebut merupakan yang terbaik.<sup>67</sup> Untuk dapat memahami kategori tersebut, maka perlu dijelaskan terlebih dulu pengertian tentang tafsir esoterik yang sah.

64 Ismâ'il Haqqî al-Barwaswî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, jilid 1, 107-8.

65 'Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 281-2.

66 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Muqaddimah*, jilid 1, 83.

67 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuhû*, 277.



Menurutnya, tafsir esoterik yang sah merupakan tafsir yang sesuai dengan penunjukan lafaz ayat (secara zahir), tidak (mengandung makna) asing dan tidak keluar dari konteks penafsiran ayat tersebut. Ia merupakan hasil dari takwil batin Al-Qur'an yang tetap bersandar pada kriteria tertentu (yang muktabar). Sedangkan tafsir esoterik yang tidak sah merupakan tafsir yang bersandar pada teori sufistik, penyaksian ruhani dan rasa spiritual. Ia umumnya tidak menggunakan kriteria (muktabar) tertentu dan pendekatan yang sah. Tafsir yang tidak menggunakan metode yang sah (*manhaj shahîh*) mengakibatkan jatuh pada kategori tafsir *bi al-ra'yî* yang tercela.<sup>68</sup>

'Ali ar-Ridhâ'î kemudian menyebutkan beberapa kriteria dalam tafsir esoterik yang sah, yaitu: 1) Memperhatikan aspek zahir dan batin secara bersamaan; 2) Menjaga kesesuaian (*al-munâsabah al-qarîbah*) antara makna zahir dan batin; 3) Menjaga redaksi yang terpercaya (*tanqîh al-manâth*); 4) Tidak menyalahi ayat yang jelas maknanya (*muḥkamât al-Qur'ân*), argumen rasional dan penerapan (makna) batin maupun konsep umum (*al-mafhûmal-'âm*) pada ayat. Sedangkan tahapan untuk menjelaskan makna batin dalam tafsir esoterik yang sah adalah: 1) Menentukan tujuan ayat; 2) Menghilangkan (makna) spesifik ayat; 3) Menjaga unsur-unsur intrinsik dalam tujuan ayat; 4) Mengeluarkan konsep umum ayat (*mafhûm 'âm*) dan menerapkannya pada konteks tempat dan waktu yang berbeda.<sup>69</sup>

Pengertian, kriteria dan tahapan tafsir esoterik yang sah dari 'Ali ar-Ridhâ'î tersebut cenderung lebih ketat bahkan dibanding kriteria yang dibuat oleh adz-Dzhabi dan Hâdî Ma'rifah seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. 'Ali ar-Ridhâ'î tampaknya memasukkan tafsir sufistik teoretis dan praktis ke dalam tafsir esoterik yang tidak sah. Hal ini berdampak pada penolakan atas sebagian besar produk tafsir esoterik yang ditulis oleh para ahli tafsir yang dianggap tidak memenuhi kualifikasi tafsir yang dibenarkan tersebut. Akibatnya, selain tafsir dari kelompok Bathiniah, klasifikasi tersebut juga menolak tafsir esoterik teoretis dan praktis, terutama kare-

68 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, 294.

69 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, 294-5.



na adanya syarat tidak menyalahi ayat yang jelas maknanya, tidak menyalahi argumen rasional dan penerapan (makna) batin maupun konsep umum pada ayat. Padahal tafsir sufistik praktis diterima kebenarannya oleh adz-Dzhabi dan Hâdî Ma'rifah.

Bagi penulis, kriteria tafsir esoterik yang sah yang nanti akan digunakan dalam metode tafsir esoelektik cenderung berbeda dengan pandangan 'Ali ar-Ridhâ'î tersebut. Sebagaimana akan dijelaskan, tafsir esoelektik berusaha menggunakan kriteria tafsir esoterik yang sah, yaitu memperhatikan makna zahir dan batin, diperkuat dengan dalil pendukung lain, memperhatikan relasi internal teks, serta mengeluarkan konsep dan kaidah umum ayat. Tafsir esoterik yang sah ini kemudian dipadukan dengan metode tafsir eklektik yang menggabungkan seluruh metode tafsir muktabar, termasuk di dalamnya tafsir esoterik teoretis dan praktis yang memungkinkan untuk diterapkan dalam satu kesatuan penafsiran.

Tabel II.3. Tipologi tafsir esoterik

No	Ukuran	Penggagas	Klasifikasi
1.	Kecenderungan penulis	Adz-Dzhabî, Hâdî Ma'rifah	Tafsir esoterik teoretis
			Tafsir esoterik praktis/emanasi/syuhudi
2.	Hubungan dengan makna zahir	Asadî Nasab	Sesuai dengan makna zahir
			Tidak sesuai dengan makna zahir, tetapi tidak bertentangan
			Bertentangan dengan makna zahir.
3.	Sistem penulisan	Asadî Nasab	Tidak menyebutkan makna zahir, tetapi penulisnya menyakini keberadaan makna zahir.
			Memisahkan ulasan makna zahir dan makna batin.
			Menggabungkan penjelasan makna zahirdan batin sekaligus.
4.	Kriteria kesahihan	'Alî ar-Ridhâ'î	Tafsir esoterik yang sah
			Tafsir esoterik yang tidak sah.



## D. PANDANGAN ULAMA TAFSIR

Terdapat sedikitnya tiga pandangan tentang kedudukan tafsir esoterik, yaitu pendapat yang menolak secara mutlak, mendukung secara mutlak dan pendapat yang menolak sebagian dan menerima sebagian.

Pendapat pertama, tafsir esoterik dianggap tidak bisa diterima, karena mufasirnya seringkali menggunakan Al-Qur'an untuk melegitimasi pemikiran filsafat dan tasawuf yang diikutinya.<sup>70</sup> Ia juga dianggap sebagai salah satu bentuk dari tafsir batini (*at-tafsir-al-bâthinî*) yang dianut kelompok Batiniah.<sup>71</sup> Ulama yang berpandangan semacam ini diantaranya asy-Suyûfî, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh, Ibn Taimiyah dan Muhammad 'Abduh.

Meski demikian, penolakan atas tafsir esoterik tersebut sebetulnya tidak sama antara satu ulama dengan ulama lainnya. Asy-Syuyûfî dan az-Zarkasyî misalnya, menganggap bahwa ungkapan para sufi terkait Al-Qur'an bukanlah tafsir. Sekiranya masih bisa dianggap tafsir sekalipun, ia termasuk tafsir yang tercela.<sup>72</sup> Ulama lainnya yang berpendapat sangat keras adalah Ibnu Shalâh. Saat mengomentari kitab *Ḥaqâiq Tafsîr* karya as-Sulamî,<sup>73</sup> ia menyatakan bahwa barang siapa yang meyakini penafsiran tersebut sebagai tafsir, maka ia telah kafir. Karena, menurutnya, tafsir tersebut mengikuti

70 Sebagian ulama berpandangan bahwa tafsir isyari merupakan bagian dari tafsir *bâthinî*, karena banyak dipengaruhi pemikiran kelompok *Bâthiniah* yang menggunakan ayat Al-Qur'an untuk mendukung pemikirannya. Muḥammad 'Alî Asadî Nāsab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 406; Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, 215.

71 *Bâthiniah* merupakan kelompok dalam Islam yang meyakini bahwa maksud Al-Qur'an adalah makna batin saja, tidak termasuk makna zahir. Kelompok ini dianggap menafikan syariat. Al-Zanzanî menyebut *Bathiniah* sebagai salah satu varian dari mazhab Syiah yang ekstrem karena mengingkari makna zahir dalam syariat dan Al-Qur'an. Bagi mereka, berpegang pada makna zahir Al-Qur'an merupakan kesesatan. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhu*, 266.

72 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, 215; az-Zarqânî, *Manâhîlul 'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, 66; Ibrâhîm Bisyûnî, "Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât" dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, jilid 1, Mesir: al-Haiâh al-Mishriah al-'Âmmah lil al-Kitâb, t.th., 4.

73 Ketika *Ḥaqâiq Tafsîr* karya as-Sulamî dipublikasikan, terjadi kegemparan yang menimbulkan penentangan cukup keras. Tafsir ini dianggap sebagai bidah, merubah Al-Qur'an dan mengajarkan ajaran Syiah Qaramithah. Ibrâhîm Bisyûnî, "Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât," jilid 1, 4.



jalan yang dianut kelompok Batiniah.<sup>74</sup> Hal senada disampaikan Ibn Taimiyah yang menganggap tafsir esoterik sebagai kebohongan.<sup>75</sup> Bahkan ulama modern seperti Muḥammad ‘Abduh menganggapnya sebagai bentuk pengaburan pemikiran kelompok Batiniah yang disampaikan oleh para sufi.<sup>76</sup>

Penolakan yang sama tidak hanya disampaikan oleh para ulama Sunni tersebut. Beberapa ulama Syiah juga bersikap cukup keras terhadap tafsir esoterik. Salah satunya adalah az-Zanzâni. Menurutnya, pandangan para sufi dan kelompok Batiniah yang meninggalkan batasan zahir syariat tidak bisa diterima. Berbagai penggunaan makna batin Al-Qur’an, perumpamaan (*amtsâl, kinâyah*) dan isyarat batinnya hanya dijadikan sebagai dalil untuk mendukung pemikiran Batiniah tersebut.<sup>77</sup>

Namun, pendapat di atas dibantah oleh pendapat kedua yang mendukung tafsir esoterik secara mutlak. Hal ini misalnya, disampaikan oleh at-Taftazânî, Ibnu Aththâ’ al-Iskandârî, Ḥasan Abbâs Zakiy dan Imam Khomeini. Berbeda dengan pendapat pertama yang menganggap tafsir esoterik sebagai bentuk kekafiran, sebaliknya pendapat kedua justru mendukung dan menganggapnya sebagai bagian dari tanda kesempurnaan iman. At-Taftazânî misalnya mengatakan bahwa sebagian penulis tafsir mendasarkan pandangannya pada makna literal teks ayat. Padahal di dalamnya terdapat isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus. Isyarat tersebut disingkap oleh para pelaku suluk yang dipadukannya dengan makna literal tersebut. Hal ini merupakan bagian dari kesempurnaan iman.<sup>78</sup>

74 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, 215; Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 273; az-Zarqânî, *Manâhilul ‘Irfân*, jilid 2, 66; Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, jilid 10, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2, 448.

75 Ibrâhîm Bisyûnî, “Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât,” jilid 1, 4.

76 Muḥammad ‘Abduh, sebagaimana dikatakan Rasyid Ridha, menyebut tafsîr Ibn ‘Arabî yang ditulis oleh al-Kasysyânî sebagai salah satu bentuk tafsir batini yang ditulis dengan bahasa para sufi. Lihat, Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 1, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/1366 H, cet. 2, 18; Ibrâhîm Bisyûnî, “Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât,” jilid 1, 4.

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

78 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, 215; Husein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 273; Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân*,



Pernyataan senada disampaikan oleh Ibnu Aththâ' al-Iskandârî dan Ḥasan Abbâs Zakîy. Ibnu Aththâ' misalnya, menyatakan bahwa penafsiran para sufi tidak menafikan makna literal (zahir). Ia merupakan sesuatu yang tampak dari ayat dan menunjukkan pemahaman umum. Tetapi, dibalik makna zahir itu terdapat pemahaman batin yang dapat ditangkap oleh mereka yang dibukakan hatinya.<sup>79</sup> Hal senada disampaikan Ḥasan Abbâs Zakîy. Ia berpendapat bahwa para mufasir dari kalangan ahli syariat berhenti pada makna literal(zahir) teks ayat, sedangkan para sufi mengakui penafsiran ahli syariat tersebut dan melihatnya sebagai landasan bagi makna batin. Artinya, mereka tidak membatasi penafsirannya hanya pada makna literal tersebut. Pembatasan makna berarti membatasi kalam Allah yang tak terbatas. Bagi para mufasir sufi itu, terdapat suatu pemahaman yang melampaui persepsi akal, yaitu hati. Hal ini hanya dapat ditangkap oleh orang-orang khusus. Ibarat menikmati makanan lezat, tidak mudah untuk menyampaikan rasa lezatnya pada orang lain. Oleh karenanya, mereka mengungkapkan pemahamannya itu dengan menggunakan bahasa simbolis.<sup>80</sup>

Ungkapan dukungan lainnya terhadap tafsir esoterik disampaikan oleh Imam Khomeini. Menurutnya, tafsir esoterik merupakan ucapan esensial (*lawâzimal-kalâm*). Ia tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir dengan menggunakan nalar (*tafsîr bi ar-ra'yi*).<sup>81</sup> Baginya, sebagaimana sudah disebutkan di bagian awal, berhenti pada batas makna literal (zahir) dan tidak melampauinya untuk sampai ke sisi batinnya justru merupakan akar pengingkaran terhadap kenabian dan kewalian.<sup>82</sup>

Sedangkan pendapat ketiga, memilih untuk menolak tafsir esoterik sebagian dan menerimanya sebagian. Pendapat ini dianut oleh

---

jilid 10, 431.

79 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 431-2.

80 Ibrâhîm Bisîyûnî, "Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât," jilid 1, 4-6; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 432-4.

81 Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû*, , 264.

82 al-Imâm Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahîr*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1., 94-5; Muḥammad Reza Irsyâdî Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, 8-9.



Thabâthabâ'î, adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah. Thabâthabâ'î misalnya, menolak tafsir esoterik yang tidak memiliki bukti pendukung dalil dan hanya menerima tafsir batini yang sah. Ia membedakan makna batin Al-Qur'an dengan tafsir batini sebagaimana dianut kelompok Bathiniyah. Menurutnya, terdapat kaum sufi yang terlalu menyibukkan diri dengan makna batin, menafsirkan ayat tentang diri manusia dan cenderung mengesampingkan ayat-ayat kosmis. Selain itu, mereka juga sering membatasi pengulasan ayat pada ranah takwil dan menolak makna zahir yang bersumber dari redaksi ayat yang diturunkan (*tanzîl*).<sup>83</sup> Tetapi, Thabâthabâ'î tidak sepenuhnya menolak tafsir esoterik. Ia juga menerima apa yang disebutnya dengan tafsir batini yang sah. Sebuah tafsir esoterik yang menempatkan makna zahir dan batin pada tempatnya dan menggunakan kriteria (muktabar) tertentu dalam mengungkapkan makna batin.<sup>84</sup> Di antaranya: 1) tidak menafikan makna zahir ayat; 2) penafsiran itu diperkuat dalil lain; 3) makna batinnya tidak bertentangan dengan makna zahir; dan 4) tidak mengacaukan pemahaman orang awam.<sup>85</sup>

Ulama lainnya yang menolak tafsir esoterik sebagian dan menerimanya sebagian, sebagaimana Thabâthabâ'î adalah Hâdî Ma'rifah. Ia juga membedakan makna batin Al-Qur'an dengan tafsir sufistik batini sebagaimana dianut kelompok Batiniyah. Hâdî Ma'rifah mengingkari tafsir batini tersebut, karena dianggap tidak bersandar pada premis-premis ilmiah dan argumentasi rasional.<sup>86</sup> Ia juga menganggap bahwa tafsir sufistik teoretis dan filosofis dianggap sudah dipengaruhi oleh pemikiran asing seperti filsafat Pitagoras dan Plato.<sup>87</sup>

83 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 7.

84 Dari pembagian tersebut, tampak bahwa Thabâthabâ'î membedakan antara tafsir batini para sufi dengan masalah batin sebagaimana diisyaratkan dalam riwayat-riwayat Nabi dan para imam Syiah. Misalnya, kalimat "Al-Qur'an terdiri dari zahir dan batin, bahkan terdapat 70 makna batin." Sebagaimana diterapkan dalam tafsir *al-Mizân*, Thabâthabâ'î menganggap bahwa pendekatan yang tepat dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Ini merupakan pendekatan yang lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*), sebagaimana diajarkan Nabi dan para imam Ahlul Bayt. Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 7 dan 11.

85 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran*, 161-3.

86 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 444.

87 Adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan Thabâthabâ'î berpandangan bahwa tafsir sufistik teoretis dipengaruhi oleh filsafat Yunani. M. Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 5.



Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, Hâdî Ma'rifah juga membagi tafsir esoterik menjadi dua jenis, yakni tafsir sufistik teoretis dan tafsir sufistik emanasi yang oleh ulama lain disebut juga dengan tafsir sufistik praktis. Pembagian ini hampir sama dengan klasifikasi adz-Dzahabi yang didasarkan pada ragam aliran tasawuf, yakni teoretis dan praktis.<sup>88</sup> Hâdî Ma'rifah menolak kedua jenis tafsir esoterik tersebut, baik teoretis maupun praktis. Meskipun beberapa aspek dalam tafsir esoterik praktis masih bisa diterima (terutama penggabungan zahir dan batin dalam kasus *Lathâ'if al-Isyârât* karya al-Qusyairi), tetapi menurutnya kedua jenis tafsir esoterik tersebut tidak banyak berbeda kecuali dalam intensitas penakwilannya saja.<sup>89</sup>

Selanjutnya, sebagaimana Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah menawarkan apa yang disebutnya dengan tafsir batini yang sah (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*). Baginya, tafsir batini yang sah merupakan tafsir yang berlandaskan pada ketentuan-ketentuan yang dibenarkan dalam proses takwil (mengeluarkan makna batin). Berikut beberapa tahapan yang menurutnya harus dilalui oleh penulis tafsir esoterik untuk mendapatkan makna batin Al-Qur'an: 1) pembahasan tujuan ayat; 2) membandingkan tujuan tersebut dengan karakteristik yang disebutkan dalam redaksi ayat; 3) menjaga kandungan yang memiliki hubungan dengan tujuan ayat dan sebaliknya membuang yang tidak ada hubungannya sama sekali; 4) mengeluarkan konsep umum (*mafhum kullî*) yang tersimpan dalam tujuan ayat dengan menghapus karakteristik yang disebutkan sebelumnya dan menerapkan pada kasus yang serupa dengannya (agar dapat melintasi ruang dan waktu).<sup>90</sup>

Namun, berbeda dengan Hâdî Ma'rifah yang menolak baik tafsir sufistik teoretis maupun tafsir sufistik emanasi, adz-Dzahabî hanya menolak tafsir sufistik teoretis saja. Ia masih menerima tafsir sufistik emanasi dengan persyaratan tertentu. Bagi adz-Dzahabi, penolakan atas tafsir sufistik teoretis, karena tafsir ini bersandar pada premis-premis teoretis yang terdapat dalam benak sufi yang diba-

88 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443-4; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 261.

89 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443-4.

90 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû*, 271, 287.



wa ke dalam penafsiran Al-Qur'an.<sup>91</sup> Padahal penafsiran mufasir yang didasarkan pada teori sufistik dan filsafat akan berakibat pada penyimpangan dari batas-batas literal teks (ayat). Selain itu, penolakannya juga didasarkan pada anggapan mufasir sufistik teoretis yang menganggap bahwa tidak ada makna lain kecuali makna yang disingskapkan dalam tafsirannya itu. Adz-Dzahabi mencontohkannya pada penafsiran Ibnu 'Arabî. Penafsiran Ibnu 'Arabî menurutnya dipengaruhi oleh filsafat dan teori kesatuan wujud eksistensial (*wahdah al-wujûd*), sehingga penafsirannya tidak dapat diterima.<sup>92</sup>

Sikap adz-Dzahabi terhadap tafsir sufistik teoretis berbeda dengan sikapnya terhadap tafsir sufistik emanasi. Ia menerimanya sebagai bagian dari tafsir esoterik yang sah. Baginya, tafsir sufistik emanasi tidak membatasi makna Al-Qur'an hanya pada makna batin sebagai satu-satunya kemungkinan makna, tetapi ia juga sekaligus mengakui adanya makna zahir.<sup>93</sup> Adz-Dzahabî kemudian memberikan beberapa ketentuan diterimanya tafsir sufistik emanasi tersebut: 1) tidak menafikan makna zahir (pengertian tekstual atau literal ayat); 2) penafsirannya diperkuat oleh dalil syariat yang lain; 3) penafsirannya tidak bertentangan dengan dalil syariat dan argumen akal; dan 4) tidak mengakui bahwa hanya penafsiran batinlah yang dikehendaki Allah. Pada ketentuan keempat, adz-Dzahabi menegaskan bahwa tidak mungkin seseorang sampai kepada makna batin sebelum melewati makna zahir. Barang siapa yang mengakui bahwa ia mengetahui rahasia Al-Qur'an tanpa melalui makna zahir, maka seperti orang yang mengaku sudah sampai di tengah rumah tanpa melewati pintu terlebih dahulu.<sup>94</sup>

Bukan hanya Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rîfah dan adz-Dzahabi, ulama lainnya seperti Khâlîd al-'Ak juga memiliki pandangan serupa, yaitu menerima sebagian dan menolak sebagian tafsir esoterik ini. Al-'Ak juga menyebutkan beberapa persyaratan diterimanya tafsir esoterik, di antaranya: 1) tidak menyalahi makna zahir Al-Qur'an; 2)

91 Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 261.

92 Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 252, 259-60.

93 Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 443-4.

94 Husein adz-Dzahabî: *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 281-2; Rosihon Anwar, *Mene-lusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, 167-8.



tidak mengaku bahwa tafsirannya merupakan satu-satunya maksud Al-Qur'an (menolak makna zahir); 3) **boleh menyalahi syariat dan akal**; 4) memiliki dalil syariat yang menguatkannya.<sup>95</sup>

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat dua alasan umum penolakan terhadap tafsir esoterik terutama tafsir esoterik teoretis, yakni pendekatan dan sumber penafsiran. Pada aspek pendekatan, diyakini bahwa tafsir esoterik teoretis dianggap telah keluar dari batas-batas zahir teks, mengabaikan hubungan internal teks (*munâsabah*) dan menggunakan rujukan yang tidak sah. Selain itu, ia juga dianggap memaksakan pemikiran sufistik secara teoretis ke dalam makna batin sehingga bisa dikategorikan sebagai tafsir *bi ar-ra'yî* yang tercela. Sedangkan dari aspek sumber penafsiran, selain karena tafsir esoterik teoretis cenderung dipengaruhi oleh pemikiran filsafat, penolakan tersebut juga didasarkan pada tafsirannya yang sangat dipengaruhi oleh pengalaman spiritual individual; penyingkapan spiritual merupakan pengalaman individual, sehingga tidak bisa dijadikan argumen bagi orang lain.

Tabel II.4. Ragam pandangan terhadap tafsir esoterik

No	Pandangan	Ulama	Alasan
1.	Penolakan	asy-Syuyûti, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh, Ibn Taimiyah, az-Zanzâni, dll.	Tafsir esoterik merupakan ajaran kelompok Bathiniyah yang dibungkus dengan ujaran parasufi.
2.	Dukungan	Ibnu Aththâ', Hasan Abbâs Zakiy, Ruḥullah Khomeini, al-Gazâlî, at-Taftazânî, dll.	Isyarat tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para ahli suluk sebagai salah satu bentuk kesempurnaan iman. Tafsir esoterik merupakan bagian dari ucapan esensial ( <i>lawâzim al-kalâm</i> ).
3.	Menerima sebagian dan menolak sebagian	Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah, adz-Dzahabî, al-'Ak dll.	Menerima tafsir batini yang sah berlandaskan pada ketentuan-ketentuan yang dibenarkan dalam proses takwil.

95 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 208.



## E. ARGUMEN TAFSIR ESOTERIK

Tafsir esoterik, sebagaimana tafsir muktabar lainnya, memiliki beberapa argumen sehingga keberadaannya dapat diterima di kalangan ulama tafsir. Terdapat beberapa argumen penting dalam tafsir esoterik, yaitu kemungkinan seorang sufi menerima ilmu laduni, perluasan makna dan acuan pada konsep tasawuf, adanya perhatian lebih pada makna batin, dan kesesuaian antara kitab Allah dan realitas alam semesta.

### 1. Kemungkinan para sufi memperoleh ilmu laduni

Pembahasan tentang ilmu laduni penting untuk diulas, karena muncul sebagian kelompok yang mengingkari kemungkinan para sufi mendapatkan ilmu ini. Seseorang yang mengingkari ilmu laduni, maka tidak mungkin ia akan menerima tafsir esoterik.

Dalam tradisi sufistik, Al-Qur'an diyakini memiliki tingkatan wujud. Manusia memiliki tingkatan yang beragam dalam mengambil hidangan pengetahuan dari wujud Al-Qur'an tersebut. Tingkatan terendah biasanya diisyaratkan dengan kalimat inilah Al-Qur'an (*hâdzâ al-Qur'ân*). Sedangkan tingkatan tertinggi diisyaratkan dengan kalimat itu kitab (*dzâlika al-kitâb*), yakni tingkatan bagi mereka yang belajar Al-Qur'an secara langsung dari sisi Allah.<sup>96</sup> Al-Qur'an mengisyaratkan jenis ilmu ini sebagaimana diisyaratkan dalam (QS27: 6).

Ilmu laduni merupakan sebuah ilmu yang diketahui tanpa diawali oleh sebab tertentu, seperti berpikir, belajar atau melalui riwayat. Ia langsung diberikan Allah pada manusia tertentu. Ilmu ini dituliskan oleh Allah dalam lembaran jiwa hamba-Nya yang terpilih melalui pena akal,<sup>97</sup> sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 96: 3-5.) Sebuah ilmu yang disebut juga sebagai ilmu limpahan (*mauhibah*) sebagaimana ilmu para nabi dan para wali, salah satunya Nabi Khidir.<sup>98</sup>

96 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Ḥamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010, 124.

97 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 6, Qum: Intisyârât Bidâr, 1344 H., 19.

98 Ibn 'Arabî, *Futuhât al-Makkiyah*, Beirut; Dâr ash-Shadr, t.th., cet. 1, 582.



Ilmu laduni disebut oleh Mullâ Shadrâ sebagai pengajaran Tuhan, yaitu ilmu yang didapat tanpa proses perantara. Suatu ilmu yang dikhususkan bagi ulama akhirat, ulama yang zuhud dan memalingkan diri dari keinginan duniawi dan diharamkan bagi ulama yang mencintai dunia. Selain itu, ilmu ini disebut juga sebagai ilmu penyingkapan, yaitu ilmu yang tidak didapat melalui proses teoritik, tetapi melalui proses rasa (*dzauq*) dan *wijdân*. Suatu ilmu yang hanya diketahui oleh orang yang telah merasakannya.<sup>99</sup>

Syarat untuk mendapatkan ilmu laduni adalah kesucian diri dan iman, sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 56: 77-79). Ayat ini menjelaskan bahwa hakikat Al-Qur'an tersimpan di *Lauhul mahfuz* dan tidak ada yang dapat menyentuhnya kecuali orang yang tersucikan. Kesucian yang dimaksud terbagi dua, yaitu kesucian jasmani dan kesucian hati. Karena tempat bernaungnya ilmu laduni adalah hati,<sup>100</sup> maka untuk mendapatkannya diperlukan kesucian hati yang bersifat batin. Tingkatan ilmu laduni bertingkat-tingkat sesuai dengan tingkatan kesucian hati seorang hamba, sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 58: 11).

## 2. Perluasan makna dan acuan konsep tasawuf

Secara umum, para ulama tafsir tidak mempermasalahkan prinsip perluasan makna dan acuan dalam konsep tasawuf ini, selama makna dan acuan yang dirujuknya selaras dengan makna zahir atau terdapat dalil yang mendukungnya. Contoh perluasan makna tersebut misalnya, ketika al-Qusyairi menafsirkan (QS 2: 3). Dalam ayat ini, secara zahir, kata rezeki (*ar-rizqu*) dimaknai dengan menginfakkan harta baik yang wajib maupun sunnah. Tetapi, secara batin, al-Qusyairi memperluas makna kata *ar-rizqu* tersebut dengan konsep tasawuf. Ia menafsirkannya dengan menginfakkan jiwa dalam ritual ibadah atau menginfakkan hati untuk menjaga penyaksian ilahi. Penafsiran al-Qusyairi ini tampaknya memperluas acuan kata tersebut dalam tasawuf. Secara zahir, ayat ini diperuntukan bagi ahli syariat

99 Mullâ Shadrâ, *Mafâtih al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abhâts ats-Tsaqâfiah, 1050 H, cet. 1, 145.

100 Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahmi al-Qurân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wil fiDha'i al-Âyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012, 404-5.



dengan makna infak harta, tetapi ia juga dapat dimaknai sebagai para pejalan hakikat jika ditinjau dari sisi konsep tasawuf seperti dalam suasana spiritual (*ahwâl*).<sup>101</sup> Meski al-Qusyairi tidak memberikan dalil pendukung Al-Qurân dan hadis, tetapi kiranya penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan konsep umum dalam zahir ayat. Sebab, secara bahasa, kata *ar-rizqu* dalam bahasa Arab berarti anugerah atau pemberian, baik bersifat duniawi maupun ukhrawi. Ia bisa berupa harta, kedudukan maupun pengetahuan.<sup>102</sup>

### 3. Mufasir lebih memperhatikan makna batin

Kadang seorang mufasir tidak menyebutkan makna zahir setelah memberikan tafsir esoterik. Ia sebetulnya tidak menolak makna zahir, tetapi ia lebih memperhatikan makna batin. Hal ini diungkapkan oleh al-Kasasyânî dalam pengantarnya atas *tafsîr Ibnu 'Arabî*.<sup>103</sup> Asumsi lainnya adalah makna zahir itu sudah dikenal dan diakui oleh para sufi. Misalnya, (QS 22: 63). Al-Qusyairi menjelaskan bahwa air yang turun dari langit menghidupkan bumi setelah mati. Air rahmat Ilahi menghidupkan suasana spiritual manusia setelah ia lalai.<sup>104</sup> Mufasir lainnya, seperti Ruzbihân Baqlî menjelaskan makna batin dalam ayat tersebut. Allah menurunkan air rahmat dan membukakan hati seorang hamba dengan air tersebut, sehingga tumbuhlah pengetahuan dalam hatinya. Maka, hati hamba tersebut menjadi hijau dengan hiasan pengetahuan dan ia memetik buah keimanan dan ketahuidan.<sup>105</sup>

Karena tafsir esoterik berlandaskan pada rahasia dan penjelasan batin yang terkandung dalam ayat, maka pada ayat tertentu penjelasan secara zahir saja tidaklah cukup untuk mendapatkan maksud yang dikehendaki oleh ayat. Dalam hal ini, bagi sebagian sufi, seperti al-Gazâlî dan Mullâ Shadrâ, tafsir yang hanya mencukupkan

101 al-Qusyairi, *Lathâ'if al-Isyârât*, jilid 1, 57.

102 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâdz al-Qurân*, Damskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/1430 H, cet. 4, 351 (*mâddah: ra-za-qa*).

103 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, jilid 1, 6.

104 al-Qusyairi, *Lathâ'if al-Isyârât*, jilid 2, hal, 557.

105 Ruzbihân Baqlî, *'Arâis al-Bayân fi Haqâiq al-Qurân*, jilid 2, 543.



makna zahir bahasa dan melakukan penukilan riwayat semata tidaklah mencukupi untuk memahami hakikat makna ayat.<sup>106</sup> Misalnya, dalam memahami kerumitan pemahaman (QS 8: 17). Al-Gazâlî menjelaskan bahwa ayat tersebut secara zahir sudah jelas maknanya. Tetapi, hakikat maknanya sangat rumit, karena secara zahir terjadi kontradiksi. Di satu sisi, Allah mengafirmasi bahwa Dia yang melempar, tetapi di sisi lain Dia juga menafikannya.<sup>107</sup>

Mullâ Shadrâ menjelaskan, untuk menjernihkan masalah makna batin dibutuhkan pengetahuan yang mendalam. Tidak cukup hanya menguasai bahasa arab dan penafsiran kosakata Al-Qur'an. Menurutnya, seandainya umur manusia digunakan untuk menyingkap rahasia makna batin, maka tidak akan cukup untuk menggalikan keseluruhan aspek maknanya. Tetapi, makna tersebut akan dapat disingkap oleh mereka yang mendalam pengetahuannya, yaitu orang yang diberikan karunia oleh Allah untuk memahami rahasia maknanya karena kesucian hatinya.<sup>108</sup>

#### 4. Kesesuaian Al-Qur'an dan alam semesta dalam hakikat batin

Dalam epistemologi sufi, terdapat tiga realitas yang memiliki kesepadanan dan kesesuaian. Al-Qur'an sebagai kitab yang dikodifikasi (*kitâb tadwînî*). Alam semesta sebagaikitab yang dikonstruksi (*kitâb takwînî*). Diantara keduanya, terdapat insan kamil sebagai titik penghubung antara dua realitas tersebut. Dalam alam yang sederhana (*'âlam al-basâthah*), ketiganya merupakan hakikat yang satu. Tetapi, secara epistemologis, ia kemudian terpisah-pisah di alam materi, yaitu setelah proses penurunannya (*tanazzul*).<sup>109</sup>

Pada posisi inilah, manusia yang mencapai kedudukan insan kamil memiliki peran sentral. Ia merupakan tujuan penciptaan alam dan hakikat Al-Qur'an. Ia merupakan sosok Adam yang hakiki, yang hadir pada setiap zaman. Insan kamil merupakan seseorang yang

106 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 192.

107 Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ih'yâ 'Ulûmuddîn*, jilid 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, 531.

108 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 192-193.

109 Jawâd 'Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân: Dirâsah 'alâ Dhau' al-Madrasah al-'Irfîniah*, jilid 1, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2010, cet. 2, 132-3.



mengetahui Allah pada keseluruhan aspeknya, menyembah-Nya pada semua sisi (baik zahir maupun batin); seorang hamba yang menyembah-Nya pada keseluruhan nama dan sifat-Nya.<sup>110</sup>

Terkait hal ini, Ibn ‘Arabî menjelaskan tentang tingkatan manusia dalam memahami Al-Qur’an. Ia membaginya menjadi empat tingkatan sesuai dengan tingkatan Al-Qur’an yang dijelaskan dalam hadis, yaitu manusia zahir, manusia batin, manusia dalam batas (*had*) dan manusia dalam titik pijak (*mathla’*).<sup>111</sup> Ketika Allah menutup pintu kenabian dan kerasulan, Ia tidak menutup pintu pemahaman melalui Al-Qur’an. Ibn ‘Arabî mengutip keterangan dari ‘Ali bin Abî Thalib yang menyatakan bahwa Allah telah memutus wahyu setelah Nabi, tetapi Ia akan tetap memberikan karunia pemahaman kepada manusia melalui Al-Qur’an.<sup>112</sup>

Demikian juga, Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya menyebutkan bahwa sebagaimana alam, manusia terbagi menjadi dua dimensi, yaitu dimensi yang tampak (*syahâdah*) dan yang tidak tampak (*gaib*); jasad dan ruh. Manusia juga memiliki bentuk seperti alam. Oleh karenanya, manusia disebut sebagai mikrokosmos (*al-‘alam ash-shagîr*).<sup>113</sup> Di tempat lainnya, Mullâ Shadrâ menjelaskan bahwa Al-Qur’an memiliki derajat dan *manâzil* sebagaimana manusia. Tingkatan terendah Al-Qur’an adalah penutupnya, sedangkan tingkatan terendah manusia adalah kulitnya.<sup>114</sup>

Dalam proses menuju Allah, manusia memiliki manifestasi (*ta-jallî*), tingkatan dan nama yang beragam sesuai dengan tingkatannya. Al-Qur’an juga memiliki nama dan tingkatan yang beragam sesuai dengan proses turunnya pada makhluk. Diantara beberapa nama Al-Qur’an yang disebutkan oleh Mullâ Shadrâ, sebagaimana diisyaratkan oleh Al-Qur’an adalah yang agung, *al-majîd* (QS 84: 21), *al-‘alî* (QS 43: 4), *kitâb al-mubîn* (QS 27: 1), *an-nûr* (QS 5: 15), *al-‘adzîm* (QS 15: 87), *al-‘azîz* (QS 41: 41), *al-karîm* (QS 56: 77) *al-hakîm* (QS 36: 2).<sup>115</sup>

110 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 1, 41, 478.

111 Jawâd ‘Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân*, jilid 1, 132-3.

112 Ibn ‘Arabî, *Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 187.

113 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 6, 55

114 Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta‘âliyah fî al-Asfâr al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, jilid 7, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1981, cet. 3, 39.

115 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 6, 23-24.



Ulama sufi lainnya, Imâm Khomeini (w. 1410 H) juga menjelaskan bahwa sesungguhnya kitab yang dikodifikasi itu terdiri dari tujuh tingkatan batin (atau dalam keterangan lain disebut tujuh puluh tingkatan batin), yang tidak mengetahuinya kecuali Allah dan orang yang mendalam ilmunya. Demikian juga, kitab yang dikonstruksi yang terdiri dari jiwa maupun alam semesta memiliki kesejajaran. Ia terdiri dari tujuh atau tujuh puluh tingkatan batin yang tidak mengetahui hakikat takwil dan tafsirnya kecuali orang-orang tersucikan dari sifat-sifat keji.<sup>116</sup>

Karenanya, terdapat tingkatan pemahaman terkait Al-Qur'an dan alam sesuai dengan keberagaman tingkatan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan persepsi yang berbeda-beda sesuai dengan kesiapan wujud, keluasan jiwa dan daya pikirnya, maka daya tangkap terhadap pemahaman Al-Qur'an juga berbeda-beda. Dalam pandangan sufi, seseorang yang dapat menangkap pesan Al-Qur'an secara utuh dan sempurna adalah insan kamil.<sup>117</sup>

Oleh karenanya, Ibn 'Arabi menegaskan pentingnya kesiapan diri dalam memahami batin Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa pemahaman setiap manusia akan sesuai jangkauan horizon pemahamannya, semangat dalam memahami, keluasan dan kesiapan jiwanya.<sup>118</sup> Imam Khomeini menjelaskan cara untuk mencapai batin Al-Qur'an tersebut, yaitu melalui proses pensucian jiwa dan menghiasi diri dengan akhlak dan pengetahuan yang utama. Ia menyatakan bahwasetiap orang yang banyak mensucikan jiwanya, maka Al-Qur'an akan termanifestasi dalam jiwanya dengan banyak pula.<sup>119</sup>

116 al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du'â as-Sahḥ*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1, 59.

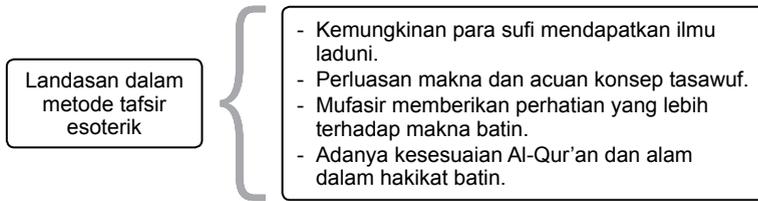
117 Terjadi perbedaan penafsiran tentang siapa yang dimaksud dengan insan kamil. Mayoritas ulama sufi sepakat bahwa Nabi menempati posisi tertinggi dalam urutan insan kamil. Sedangkan kalangan Syiah menambahkannya dengan para imam Ahlulbait setelah Nabi. Para sufi secara umum tidak menyebutkan secara jelas. Berdasarkan pandangan para sufi, insan kamil merupakan kedudukan bagi orang-orang yang mencapai tingkatan khusus, seperti para nabi dan wali. Jawâd 'Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân*, jilid 1, 223.

118 Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 10.

119 al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du'â as-Sahḥ*, 59.



Gambar II.1. Landasan dalam tafsir esoterik



## F. PERSYARATAN TAFSIR ESOTERIK YANG SAHIF

Bagian berikut akan menjelaskan beberapa ketentuan atau persyaratan bagi tafsir esoterik yang sahif. Penjelasan ini diolah dari beberapa penjelasan para sarjana sebelumnya yang menjelaskan beberapa persyaratan tersebut, seperti Thabâthabâ'î, adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah, Abdurrahmân al-'Ak, az-Zarqanî dan lainnya. Penjelasan tafsir esoterik yang sahif ini berbeda dengan pendapat 'Ali ar-Ridhâ'î sebelumnya yang cenderung lebih ketat dalam membuat batasan. Hal ini penting untuk ditegaskan agar pembaca memahami sikap penulis terhadap tafsir esoterik yang tidak lepas dari pendapat para sarjana tersebut. Menurut penulis, sedikitnya terdapat empat syarat tafsir esoterik yang sahif, yaitu memperhatikan makna zahir dan batin, diperkuat dengan dalil pendukung lainnya, memperhatikan relasi internal teks (*munasabah*) antara makna zahir dan batin, serta mengeluarkan konsep dan kaidah umum sari ayat tersebut.

### 1. Memperhatikan makna zahir dan batin

Seorang penulis tafsir esoterik kiranya tidak dapat mengabaikan makna zahir ayat. Ia juga tidak bisa mengaku-ngaku bahwa penafsiran dirinya merupakan satu-satunya kemungkinan makna yang dimaksudkan oleh ayat tersebut. Selain itu, ia juga harus meyakini bahwa penjelasan makna batinnya tidak bertentangan dengan makna zahir. Ini merupakan persyaratan utama yang harus dipenuhi dalam tafsir esoterik yang sahif. Para ulama tafsir yang mengajukan persyaratan ini, di antaranya Thabâthabâ'î, adz-Dzahabî, Abdurrahmân al-'Ak dan az-Zarqanî.<sup>120</sup>

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



Menurut Thabâthabâ'î, di tengah kritiknya terhadap para sufi Batiniah, Al-Qur'an diturunkan tidak hanya untuk para sufi semata. Al-Qur'an terdiri dari zahir dan batin. Maka, redaksi ayat yang diturunkan (*tanzîl*) harus diperhatikan sebagaimana menjaga takwil (atas makna batin).<sup>121</sup> Persyaratan ini dinyatakan Thabâthabâ'î sebagai kritik terhadap pendapat yang menyebut takwil sebagai sesuatu yang “bertentangan dengan makna zahir”.<sup>122</sup>

Persyaratan seperti ini juga dinyatakan oleh Hâdî Ma'rifah yang banyak memuji *Tafsîr Kasyf al-Asrâr* karya Abû Fadhl Rasyîduddîn al-Mîbadî. Menurutnya, tafsir esoterik ini telah menempatkan zahir dan batin dengan tepat. Ia awalnya menafsirkan dengan menggunakan pendekatan zahir dengan baik, kemudian menafsirkan secara batini dengan penjelasan yang baik pula. Pendekatan zahir merupakan asal dan pokok (*ashl*), sedangkan pendekatan batin merupakan cabang (*far'*).<sup>123</sup>

## 2. Didukung dengan argumen lain

Persyaratan ini diajukan oleh beberapa ulama Sunni seperti adz-Dzahabî, az-Zarqanî, Abdurrahmân al-'Akdan pemikir Syiah seperti Thabâthabâ'î dan ar-Ridha'î.<sup>124</sup> Para ulama ini mengajukan ketentuan agar tafsir esoterik menggunakan indikator (*qarînah*) pemaknaan yang didukung oleh argumen rasional (*aqlî*) maupun yang bersumber dari ayat dan riwayat hadis (*naqlî*). Terkadang untuk menangkap makna batin ayat, mufasir dapat juga menggunakan pendekatan lainnya seperti pendekatan tafsir yang menggunakan nalar ijthadi (*manhaj at-tafsîr al-'aqlî- alijtihâdî*) atau pendekatan tafsir dengan menggunakan riwayat (*manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*).<sup>125</sup> Persyaratan ini juga dianut oleh Thabâthabâ'î ketika menjelaskan tentang tafsir *bi al-ra'yî* (tafsir dengan menggunakan nalar). Ia juga memasukkan tafsir esoterik ke dalam kategori tafsir tersebut. Menurutnya, penola-

121 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 7.

122 Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, 163.

123 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 429-30.

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

125 Ali ar-Ridha'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû*, 289. Penggunaan metode-metode lainnya sebagai pelengkap metode tafsir isyari akan diulas oleh penulis lebih mendalam dalam Bab Formulasi Metode Tafsir Esoeklektik.



kan terhadap tafsir *bi al-ra'yi* berkaitan dengan metode penyingkapan spiritual (*tharîqah al-kasyf*), bukan pada hasil pengungkapannya itu sendiri. Metode penyingkapan spiritual itu umumnya merujuk kepada pendapat individu sendiri, tanpa merujuk kepada sumber lainnya, seperti Al-Qur'an dan hadis.<sup>126</sup>

### 3. Memperhatikan relasi internal antara makna zahir dan batin

Dalam persyaratan ini, makna zahir dan batin harus memiliki relasi internal yang dekat (*al-munâsabahal-qaribah*). Persyaratan ini digunakan oleh Hâdî Ma'rîfah saat menjelaskan persyaratan takwil yang sah. Ia menjelaskan bahwa takwil merupakan abstraksi umum dari sebuah pernyataan. Sebagai abstraksi umum, takwil harus memiliki relasi internal, baik kata atau makna. Hal ini kemudian ditunjukkannya saat menafsirkan kata *al-mîzân* (neraca) dalam (QS 55: 9). Kata *al-mîzân* memiliki makna zahir, yaitu neraca yang memiliki dua sisi. Ia biasanya digunakan untuk menimbang atau mengukur barang. Tetapi, ketika kata itu diabstraksikan dengan beragam indikator (*qarînah*) makna dari kata itu, maka akan didapatkan konsep umum tentang *al-mîzân*, yaitu “setiap sesuatu yang digunakan untuk menimbang.” Ia bisa dimaknai secara material maupun imaterial (maknawi). Ia mencakup semua ukuran yang digunakan untuk mengukur yang lainnya dalam semua urusan kehidupan, tidak hanya dibatasi sebagai alat ukur material semata.<sup>127</sup>

Karenanya, konsep umum *al-mîzân* dapat diterapkan kepada materi atau makna yang beragam, baik jasmani maupun rohani. Misalnya, penggaris yang digunakan untuk mengukur garis, logika yang digunakan untuk mengukur pemikiran filosofis, ataupun neraca amal yang akan digunakan untuk mengukur ibadah manusia di akhirat kelak.<sup>128</sup> Para mufasir juga memaknai *al-mîzân* sebagai ukuran untuk menimbang keadilan.<sup>129</sup>

126 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 76-7.

127 Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubihî al-Qosyib*, jilid 1, 26-7

128 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, 55.

129 Muḥammad Ibn Ḥusein Ath-Thûsî, *at-Tibyân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 9, Beirut: Dâr lhyâ at-Tûrâts al-'Arabî, t.th., cet. 1, 465; Maḥmûd alÂlûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, jilid 14, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H, cet. 1, 106.



#### 4. Mengeluarkan konsep dan kaidah umum

Persyaratan yang diajukan secara khusus oleh ‘Alî Ridha’î al-Ash-fahânî ini menggunakan ayat sebagai sumber acuan (*mishdâr*) untuk mengeluarkan konsep dan kaidah umum tersebut.<sup>130</sup> Ia terinspirasi dari sebuah prinsip kaidah tafsir yang digunakan oleh para mufasir Syiah, yakni kaidah *al-jary wa al-inthibâq* (penempatan dan penerapan). Kata “penempatan” (*al-jary*) menunjukkan penempatan lafaz ayat pada makna lain selain konteks turunnya ayat tersebut (*muzûl*).<sup>131</sup> Para mufasir misalnya, mengeluarkan dari kalimat *ash-shirât al-mushtaqîm* (jalan yang lurus) berupa konsep Islam, diri Nabi, Al-Qur’an dan mereka yang berpegang teguh di jalan hidayah seperti para wali Allah.<sup>132</sup> Sedangkan kata “penerapan” (*al-inthibâq*) berarti menerapkan ayat pada individu tertentu di luar konteks turunnya ayat tersebut.<sup>133</sup> Contohnya adalah individu yang dirujuk saat turunnya (QS 103: 2-3), “Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shaleh...”

Berdasarkan sebab turunnya ayat tersebut, maka individu yang dirujuk oleh ayat itu adalah sosok Abû Jahl Ibn Hisyâm untuk ayat ke-2 dan Ali bin Abî Thâlib dan Salman al-Fârisî untuk ayat ke-3.<sup>134</sup> Tetapi, dengan kaidah di atas, orang lain juga dapat dimasukkan ke dalam makna ayat itu, seperti orang yang memiliki karakter dermawan, takwa dan berbuat baik untuk ayat 3 dan sebaliknya yang berkarakter durhaka untuk ayat 2. Kaidah ini diambil dari riwayat Nabi dan ahlul bait yang menjelaskan bahwa ayat Al-Qur’an memiliki keluasan penerapan pada rujukan dan kasus yang berbeda. Sebuah ayat tidak dibatasi oleh peristiwa sebab turunnya ayat itu, tetapi ia berlaku pada semua kasus yang memiliki kesamaan kriteria dengan peristiwa yang dirujuknya saat diturunkan.<sup>135</sup> Salah satu

130 ‘Alî ar-Ridha’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû*, 289.

131 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr Lidî Syî’ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu’âwaniah ats-Tsaqafiyah, 2007, 301.

132 Terdapat beberapa sahabat, seperti Ibn ‘Abbâs dan Ibn Mas’ûd, yang menafsirkan kata *ash-shirât al-mushtaqîm* dengan beberapa acuan konsep umum, seperti Islam, Al-Qur’an dan Nabi Muhammad. Lihat, Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Manshûr fî Tafsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur’isî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, jilid 1, 15.

133 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr lidî Syî’ah wa as-Sunnah*, 302.

134 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Manshûr fî Tafsîr al-Ma’îtsûr*, jilid 6, 392.

135 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr*, 79.



hadis yang mengisyaratkan kaidah ini adalah: “Sesungguhnya Al-Qur’an 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”.<sup>136</sup>

Kaidah ini memiliki kemiripan dengan kaidah lain yang berlaku secara umum di kalangan Sunni, yaitu “penetapan hukum suatu ayat didasarkan pada keumuman redaksinya, bukan pada kekhususan sebab turunnya ayat itu (*al-‘ibrah bi ‘umûm al lafzhi lâ bikhushush as-sabab*).<sup>137</sup> Jika terdapat ayat yang turun karena sebab yang khusus, sedangkan lafaz yang terdapat dalam ayat tersebut bersifat umum, maka hukum yang diambil adalah mengacu pada keumuman lafaz, bukan pada kekhususan sebab. Dalil yang menjadi acuan hukum bukan merujuk pada kekhususan sebab atau kejadian yang menjadi penyebab diturunkannya ayat, tetapi mengacu pada keumuman lafaz ayat tersebut. Sebab, kejadian yang menjadi penyebab diturunkannya ayat itu sekadar isyarat (petunjuk) saja, bukan sebuah kekhususan.<sup>138</sup>

Tabel II.5. Persyaratan tafsir esoterik yang sah

Tafsir esoterik yang sah	1. Memperhatikan aspek zahir dan batin
	2. Diperkuat dalil lain dari syariat.
	3. Memperhatikan relasi internal antara makna zahir dan batin.
	4. Mengeluarkan konsep dan kaidah umum suatu ayat

## G. HUBUNGAN TAFSIR ESOTERIK DENGAN TASAWUF DAN FILSAFAT

Pembahasan ini kiranya penting, karena tafsir esoterik sudah pasti tidak bisa dilepaskan dari diskursus perkembangan tasawuf. Sebagai salah satu sumber penting tafsir esoterik, eksistensi tasawuf sendiri sejak lama banyak diperdebatkan oleh para sarjana. Tidak sedikit para sarjana yang meyakini bahwa tasawuf banyak dipengaruhi tradisi

136 Muḥammad Ibn Mas’ûd al-‘Iyâsyî, *Tafsîr al-Iyâsyî*, jilid 2, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiyah, 204.

137 Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, jilid 1, 274-6.

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



keilmuan lain. Thabâthabâ'î misalnya, berpendapat bahwa tafsir esoterik dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani terutama pemikiran Pitagoras dan Plato.<sup>139</sup> Ulama tafsir lainnya, seperti Hâdî Ma'rifah juga menyebutkan bahwa tafsir sufistik teoretis (*at-tafsîr ash-shûfi al-nazharî*) dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani. Karena pengaruh itulah, maka ia dianggap jauh dari ruh Islam.<sup>140</sup>

Namun, hal ini berbeda dengan Ruhûllah al-Khomeinî. Ia meyakini bahwa tafsir esoterik lahir dari tubuh Islam sendiri. Ia tumbuh dari cahaya pengetahuan Al-Qur'an dan hadis Nabi. Meskipun ia mengakui adanya kesamaan beberapa elemen di dalamnya, tetapi ia menegaskan bahwa ajaran tasawuf seperti hikmah dan makrifat (*al-'irfân*) tidak bersumber dari filsafat Yunani. Sebagian filosof seperti Ibnu Sîna menggunakan filsafat Yunani, tetapi pemikirannya dianggap tidak berarti bagi para pelaku suluk (*ahl 'irfân*). Kesalahan anggapan terkait pengaruh filsafat Yunani tersebut lebih disebabkan ketidakmemadai pemahaman terhadap pemikiran filosof Muslim, seperti Mullâ Shadrâ, Mirdamâd, Faidh al-Kassyânî, dan sebagainya.<sup>141</sup>

Menurut hemat penulis, ajaran tasawuf seperti hikmah dan makrifat pada dasarnya bersumber dari ajaran Islam sendiri. Hal ini didasarkan pada banyaknya ayat dan hadis yang dapat dijadikan sumber inspirasi untuk melakukan berbagai ritual dan wirid seperti dipraktikkan oleh para ahli suluk. Tetapi, dalam perkembangannya, tidak dapat diingkari bahwa sebagian sufi seperti Ibnu 'Arabî, Mullâ Shadrâ, Ibnu Turkah dan Faidh al-Kassyânî menggunakan juga berbagai argumen rasional dari para filosof Yunani, terutama dalam menjelaskan pengalaman spiritualnya yang bersifat teoretis.

139 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 5.

140 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhid fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, 443.

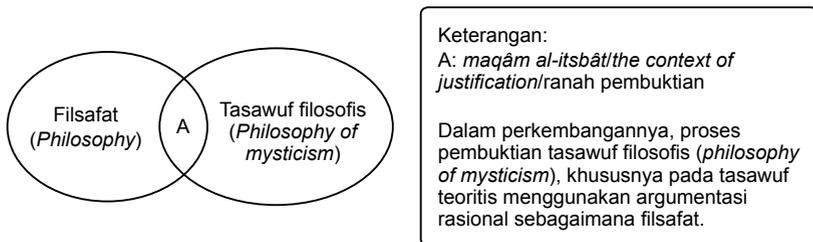
141 Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 405; al-Imâm al-Khomeinî, *Âdâb ash-Shalâh*, 404. Pandangan Thabâthabâ'î tentang pengaruh filsafat Yunani atas tafsir isyari tidak bisa dinilai secara sederhana, karena dalam konteks yang berbeda, Thabâthabâ'î pernah menyatakan bahwa antara agama dan tasawuf (*al-'irfân*) memiliki hubungan erat. *Al-'irfân* berakar pada agama yang fitri. Selain itu, suluk merupakan kelaziman dari agama. Thabâthabâ'î, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 6, 188-190. Pernyataan senada juga disampaikan Muthahharî, murid Thabâthabâ'î dan Imâm al-Khomeinî. Ia menyatakan: "*al-'irfân al-islâmî* mengambil materi pentingnya dari Islam itu sendiri, bukan yang lainnya." Murtadhâ Muthahharî, *al-Kalâmal-'irfân- al-Hikmah al-'Amaliyah*, Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 2001, cet. 1, 69-70.



Dalam tasawuf teoretis misalnya, para sufi mengungkapkan pengalaman spiritual yang bersifat intuitif berupa penyingkapan dan penyaksian batin. Penyingkapan dan kesaksian batin itu menjadi landasan bangunan pandangan dunia (*worldview/ar-ru'yah al-kawniyah*) sufi dalam memahami persoalan mendasar di alam wujud, yakni tentang apa yang dimaksud dengan Allah, manusia dan alam. Tetapi, tidak berarti mereka menolak sepenuhnya argumen rasional sebagai sumber penyingkapan batin tersebut. Bagi mereka, akal memiliki keterbatasan, sehingga dalam batas tertentu ia tidak bisa melampaui apa yang disebut lingkup di balik tabir akal (*thaurun mâ warâ al-'aql*).<sup>142</sup>

Salah satu sufi yang berhasil melakukan sintesis argumen sumber pengetahuan, baik penyaksian batin maupun argumen akal, adalah Mullâ Shadrâ.<sup>143</sup> Dalam penyingkapan hakikat wujud, ia berhasil mensintesiskan beberapa perangkat epistemologi pengetahuan Islam. Ia menggabungkan argumen rasional sebagaimana filsafat peripatetik, *musyâhadah* dan *mukâsyafah* sebagaimana dilakukan para sufi dan makna zahir syariat sebagaimana dilakukan para teolog. Ia menjelaskan pengalaman penyingkapan batin yang diperolehnya dengan menggunakan argumen rasional terutama terkait tingkatan spiritual *maqâm itsbât*. Hingga pada tahap ini tidak jelas lagi bedanya apakah Mullâ Shadrâ adalah seorang filosof atau sufi.

Gambar II.2. Kedekatan filsafat dan tasawuf



142 Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah: Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Qum: Dâr Farâqid, 2002 M/ 1422 H, cet. 2., 62.

143 Belakangan muncul beberapa sufi yang juga berusaha melakukan pembuktian penyingkapan batinnya dengan menggunakan metode rasional, seperti Maḥmûd al-Qaisharî dalam *muqaddimah Syarḥ Fushûsh al-Hikam* dan Ibn Turkah al-Ashfahânî dalam *Tamhîd al-Qawâ'id*. Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah*, 90.



Dengan demikian, terdapat hubungan kuat antara filsafat dengan tasawuf teoretis dalam menjelaskan berbagai pengalaman spiritual. Meski dari sisi sumber penyingkapannya berbeda, tetapi keduanya sama-sama menggunakan akal. Dalam ilmu logika, hubungan semacam ini disebut sebagai relasi umum dan khusus dari satu aspek (*umûm wa al-khushûsh min wajhain/ mutually inclusive*), yakni dua konsep referensial berbeda, tetapi memiliki irisan yang sama.

Karenanya, jika seorang sufi tidak menjelaskan pengalaman spiritualnya dengan pembuktian rasional (melalui filsafat), maka penyingkapan spiritualnya hanya berupa pengakuan, sehingga tidak bisa menjadi argumen bagi yang lainnya.<sup>144</sup> Namun, dalam praktiknya, pembuktian rasional atas pengalaman spiritual itu seringkali menghadapi kendala yang rumit, karena banyak hal dari pengalaman spiritual tidak dapat dijelaskan melalui ungkapan bahasa karena keterbatasan bahasa itu sendiri. Dalam bahasa Kamâl al-Ḥaidarî, penjelasan pengalaman spiritual melalui bahasa, bagaikan menjelaskan ragam warna kepada orang buta, atau bagaikan menangkap objek penglihatan dengan pendengaran.<sup>145</sup>

Singkatnya, pada tasawuf teoretis, pengalaman spiritual merupakan dasar argumentasi yang kemudian dijelaskan dengan bahasa rasional. Karenanya, tasawuf teoretis dianggap serupa dengan filsafat, yakni sama-sama hendak memberikan penafsiran tentang wujud,<sup>146</sup> khususnya tentang pengetahuan akan Allah (*ma'rifatullâh*), alam dan manusia.

Namun, menurut Murtadhâ Muthahharî, meski tasawuf teoretis menyerupai filsafat, terdapat beberapa hal yang membedakan antara keduanya, diantaranya: Pertama, filsafat mengakui adanya dualisme eksistensi. Seorang filosof mengakui adanya landasan eksistensi,

144 Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah*, jilid 1 63. Yaz dan panah menjelaskan pandangan Ibn Turkah, bahwa tidak terdapat pertentangan secara mutlak antara akal dan tasawuf (*asy-syuhûd al-qalbi*). Bahkan, akal merupakan salah satu alat ukur untuk menimbang kebenaran atau kedustaan suatu kesaksian spiritual. Yadullâh Yazdanpanah, *al-'Irfân an-Nazharî: Mabâdiuhû wa Ushûluhû*, Beirut: Center of Civilization for Development of Islamic Thought, 2014, cet. 1, hlm. 96-97.

145 Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah*, jilid 1, 64.

146 Jika tasawuf teoretis menyerupai filsafat, maka tasawuf praktis menyerupai etika yang aspek pembahasannya terkait dengan "apa yang seharusnya dilakukan dan wajib diamalkan". Ia terkait dengan tahapan-tahapan yang harus dilalui seorang penempuh jalan spiritual (*sâlik*) sehingga mencapai tahapan akhir. Kewajiban yang seharusnya dilakukan oleh individu terhadap dirinya sendiri, alam dan Allah. Hal yang membedakan antara tasawuf praktis dengan etika adalah terkait cakupannya. Unsur ruhani pada tasawuf praktis sangat luas dan dalam.



baik Allah maupun selain Allah. Allah sebagai eksistensi yang wajib adanya (*wâjib al-wujûd*), dan selain-Nya sebagai eksistensi yang mungkin adanya (*mumkin al-wujûd*). Hal ini tentu berbeda dengan seorang sufi yang mengakui adanya kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*). Ia melihat bahwa selain Allah tidak memiliki eksistensi. Eksistensi-Nya meliputi segala sesuatu, maka selainnya merupakan nama dan manifestasi (*tajallî*)-Nya. Kedua, filosof memahami dan memberikan gambaran tentang alam secara sempurna dalam benaknya. Batasan tertinggi kesempurnaan manusia adalah ketika mampu mempersepsi alam sebagaimana adanya melalui akal. Di sini manusia menggunakan alam intelektual yang menyerupai alam eksternal. Hal ini berbeda dengan sufi. Mereka tidak menyibukan dengan akal atau pemahaman, tetapi menginginkan untuk sampai kepada hakikat eksistensi, yaitu Allah, dan menyaksikan-Nya. Kesempurnaan manusia bagi seorang sufi bukan hanya mempersepsi eksistensi, tetapi mampu membuka tirai dan pembatas antara hamba dan Tuhan, melebur dalam kedekatan Dzat Ilahi dan menjadi *baqâ* dengan-Nya. Ketiga, terkait dengan perangkat (*al-adawât*) yang digunakannya. Seorang filosof menggunakan akal, logika dan argumentasi rasional. Sedangkan seorang sufi menggunakan hati, penyucian jiwa dan gerak batin.<sup>147</sup>

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa sebagaimana filsafat yang menggunakan analisis rasional, mak apengetahuan tasawuf teoretis juga menggunakan analisis rasional sehingga ia juga merupakan bagian dari filsafat mistik (*philosophy of mysticism*). Tetapi, meski sama-sama menggunakan argumen rasional, filsafat dan tasawuf tetap memiliki perbedaan, baik secara ontologis, epistemologis maupun dari aspek perangkatnya.

Masalahnya kemudian, apakah pandangan dunia (*worldview*) sufistik teoretis yang didasarkan pada pengalaman spiritual dan digali dari akal demonstratif dapat digunakan sebagai sumber penafsiran Al-Qur'an? Sebagian ulama tafsir, seperti adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan ar-Ridhâ'î menolak dan menganggapnya sebagai *tahmîl* (memasukkan teori keilmuan tertentu ke dalam Al-Qur'an), sehingga dianggap sebagai bentuk tafsir *bi al-ra'yi* yang

147 Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, Dâr ar-Rosûl al-Akrâm, 2002 M/ 1422 H, cet. 2, 13-16, 17, 22-3.



tercela.<sup>148</sup> Tetapi, bagi penulis, pandangan dunia yang dibangun oleh akal demonstratif layak diterima dibanding pandangan dunia yang dibangun berdasarkan akal dialektis. Karenanya, pikiran yang menolak akal demonstratif dan menerima akal dialektis menunjukkan absurditas.

Dapat dijelaskan di sini bahwa sesuatu disebut sebagai akal umum (dialektis), karena hanya dengan kemampuannya sendiri (tanpa bantuan persepsi lain). Ia melakukan kerja konseptual (*tashawwur*) dan pembenaran (*tashdîq*). Contoh konseptualnya di antaranya: wujud, kesatuan, keberagaman, kemustahilan, keniscayaan dan kemungkinan. Sedangkan contoh pembenarannya dalam preposisi swabukti (*self-evidence*) di antaranya: negasi dan afirmasi pada waktu yang sama adalah kemustahilan, sebab yang sempurna tidak bisa dilepaskan dari akibatnya, dan sebagainya. Selanjutnya, ketika akal umum tersebut bekerja hanya dengan konsep-konsep swabukti (*self-evidence*) atau konsep-konsep teoretis yang berakar pada konsep-konsep swabukti (*self-evidence*), universal dan primer, maka akal semacam ini disebut sebagai akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*).

Sebagaimana akan dijelaskan kemudian, metode tafsir berbasis ijtihad rasional sebetulnya menerima sebagian tafsir esoterik yang menggunakan akal demonstratif sebagai sumber penafsiran Al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwa jika mufasir bekerja dengan akal demonstratif sebagai sumber penafsirannya, maka tafsirnya tergolong sebagai tafsir rasional. Sedangkan, jika mufasir bekerja dengan akal umum (dialektis) sebagai penyingkap, bukan sebagai sumber, dan bekerja secara dialektis pada proposisi ayat dan riwayat, maka tafsirnya tergolong sebagai tafsir *bi al-matsûr*.<sup>149</sup>

Karenanya, dalam konteks hubungannya dengan tasawuf dan filsafat tersebut, tafsir esoterik dapat dipahami sebagai salah satu bentuk ekspresi pengungkapan tasawuf teoretis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sufi teoretis tidak hanya mendapatkan pengalaman spiritual melalui penyingkapan spiritual dan kesaksian batin dalam

148 Husein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 26; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2, 960; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 277-8.

149 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Isrâ'î li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, 214.



tingkatan *maqâm tsubût* melalui ilmu laduni, tetapi juga menggali pengalaman penyingkapan batin yang diperolehnya itu dengan menggunakan argumen rasional (akal demonstratif) terutama terkait tingkatan spiritual *maqâm itsbât*. Ia kemudian mengungkapkannya ke dalam modus psikologis yang bersumber dari “pengetahuan kehadiran” (*ilmḥudhûrî*) dalam ilmu ladunni itu. Modus psikologis dari pengetahuan kehadiran inilah yang kemudian melahirkan pengetahuan yang digambarkan (*al-ilmḥushûlî, represential knowledge*), seperti ilmu ‘irfan, baik ilmu *‘irfân nazhârî* (makrifat teoretis) maupun ilmu *‘irfân ‘amâlî* (makrifat praktis). Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, tafsir esoterik yang didasarkan pada pengetahuan sufistik teoretis tidaklah banyak, karena mayoritas jenis tafsir ini ditulis berdasarkan penafsiran sufistik praktis, emanasi dan simbolis (*‘amâlî, isyarî faidhî, ramzî*).

Tabel II.6. Hubungan Tafsir Esoterik, Tasawuf Teoretis dan Filsafat

No	Jenis Ilmu	<i>Maqâm Tsubût</i>	<i>Maqâm Itsbât</i>
1.	Filsafat	Akal	Akal
2.	Tasawuf teoretis	<i>Syuhûd/Mukâsyafah</i>	Akal dan makrifat teoretis
		Al-Qur’an dan hadis	
3.	Tafsir esoterik teoretis	<i>Syuhûd/Mukâsyafah</i>	Akal dan makrifat teoretis
		Al-Qur’an dan hadis	

(Footnotes)

- \* Pada fase awal, tradisi Syiah memiliki karakteristik tafsir isyari tersendiri. Hal ini dibuktikan dengan munculnya beberapa aliran *bâthinî* dan Syiah Ismâ’iliyah. Muncul juga beberapa filosof besar sebelum era Mullâ Shadrâ, seperti *ikhwân ash-shafâ* (373 H/ 983 M), Ibn Sînâ (w. 1037 M) dan Syuhrawardi (w. 1191 M).

## BAB III

# LANDASAN TAFSIR ESOTERIK

### A. KONSEP DASAR

Penjelasan tentang konsep dasar dalam tafsir esoterik ini akan mencakup beberapa konsep penting seperti tingkatan makna Al-Qur'an, makna zahir dan batin, tafsir, takwil dan penerapan makna atas konsep umum Al-Qur'an. Uraian beberapa pengertian tersebut penting untuk memperjelas konsep dasar yang dijadikan landasan dalam tafsir esoterik

#### 1. Tingkatan makna Al-Qur'an

Al-Qur'an diyakini sebagai kitab suci yang sesuai bagi kehidupan manusia di setiap ruang dan waktu.<sup>1</sup> Pelitanya tak pernah mati dan keajaibannya tak pernah berakhir. Ia memiliki ikatan dengan yang transenden. Sebuah ikatan dengan Yang Maha Mutlak di luar ruang dan waktu. Karenanya, Al-Qur'an dilihat dari sisi hakikat keberadaannya merupakan wahyu yang bersandar pada kuasa dan pengetahuan mutlak Allah. Ia kemudian diyakini merupakan bentuk

---

1 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 2, Beirut: Mu'assasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2, 280 (hadis no. 44, *bâb: Mâ Yumkinu an Yastanbith min al-Âyât wa al-Akhhbâr...*).



manifestasi (*tajallî*)-Nya. Karena Allah menyifati diri-Nya sebagai Yang Maha Zahir dan Batin (QS 57: 3), maka Allah termanifestasikan dalam Al-Qur'an sehingga mengandung zahir dan batin.

Sebagaimana manifestasi Allah pada alam yang bertingkat-tingkat, maka Al-Qur'an juga memiliki tingkatan, yaitu zahir dan batin. Setiap tingkatan memiliki hukum tersendiri yang berbeda-beda.<sup>2</sup> Susunan kalimat (QS 2: 2), *dzâlika al-kitâbu lâ raiba fîh* (kitab ini tidak ada keraguan padanya) misalnya, tidak menunjuk pada kitab tertulis, tetapi pada keagungan makna batinnya yang tidak setiap orang bisa menangkapnya. Keagungan maknanya tampak pada firman-Nya: "Pada kitab yang terpelihara, tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan." (QS 56: 78-79). Sebagian mufasir menafsirkan "kitab yang terpelihara" (*kitâb makhûn*) dengan lauh mahfuz.<sup>3</sup> Sebagian lainnya, menyebutnya sebagai dimensi rasionalitas Al-Qur'an.<sup>4</sup> Mullâ Shadrâ menafsirkan dengan sesuatu yang tersembunyi dari kebanyakan makhluk, karena termasuk perkara gaib. Ia terjaga dari malaikat, kecuali malaikat yang dekat dengan-Nya dan para nabi. Ia merupakan substansi imateri tingkat tinggi yang terpelihara dari kerusakan, perubahan dan penghapusan.<sup>5</sup>

Karena Al-Qur'an memiliki tingkatan eksistensi dan makna, maka dalam pandangan para sufi, ia tidak hanya memiliki wujud lafaz (kata) tetapi juga tingkatan wujud lainnya, yakni *mitsâliyah*, *'aqliyah* dan *wâhidiah*. Setiap tingkatan bawah merupakan bayangan bagi wujud di atasnya. Sebaliknya, wujud atas merupakan hakikat bagi wujud di bawahnya. Dari empat tingkatan tersebut, maka wujud tertinggi Al-Qur'an ada pada tingkatan *wâhidiah*, sedangkan wujud terendah ada pada tingkatan kata.<sup>6</sup>

2 Jamîlah 'Ilm al-Hudâ, *an-Nazhariyah al-Islâmiah fî at-Tarbiyah wa at-Ta'lim*, jilid 1, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2011, 40.

3 al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, jilid 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, 525; ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 9, Beirut: Dâr Ihyâ at-Tûrâts al-'Arabî, t.th., cet. 1, 510.

4 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât al-Kasysyânî)*, jilid 2, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1422 H, cet. 1, 315; Muḥammad as-Sulthân Janâbâdî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, jilid 4, Beirut: Muassasah al-'alamî lil Mathbû'ât, 1408 H, cet. 2 141.

5 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-aQur'ân al-Karîm*, jilid 7, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, 104.

6 Thalâl al-Ḥasan, *ar-Ramziyah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm – Irân: Dâr al-Farâqid, t.th, 83.



Tingkatan kata diketahui melalui tafsir, sedangkan tingkatan di atasnya diketahui melalui takwil. Prinsip ontologi Al-Qur'an ini diperkuat (QS 15: 21), "Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami-lah khazanahnya." Kata khazanah (*khazâ'in*) mengisyaratkan adanya tingkatan hakikat dan makna Al-Qur'an. Dalam bahasa hadis riwayat al-Ḥusein bin 'Ali bin Abî Thâlib, ia disebut sebagai empat tingkatan makna, dari yang terendah hingga tertinggi, yakni: ungkapan (*al-'ibarah*), isyarat (*al-isyârah*), kehalusan (*al-lathâif*) dan hakikat (*al-ḥaqâiq*).

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

"Kitab Allah (Al-Qur'an) terdiri dari empat tingkatan makna: *al-'ibârah*, *al-isyârah*, *al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq*. *al-'ibârah* untuk kalangan awam, *al-isyârah* untuk kalangan khawas, *al-lathâif* untuk para wali dan *al-ḥaqâiq* untuk para nabi".<sup>7</sup>

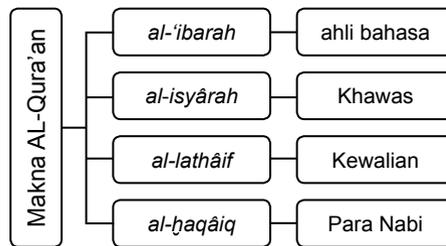
Empat tingkatan makna tersebut bukan dimaksudkan untuk membagi Al-Qur'an secara terpisah, tetapi hal ini menunjukkan kemungkinan bahwa ia dapat ditafsirkan dalam empat tingkatan makna secara bersamaan. Seseorang yang dapat mencapai tingkatan keempat, berarti telah mencapai pengetahuan pada tingkatan sebelumnya. Tingkat pertama (*al-'ibârah*), tidak melewati batasan zahir kata. Ruang lingkup konseptualnya tidak melampaui sumber pembuktian di alam materi (inderawi); Tingkat kedua (*al-isyârah*), ditangkap oleh mereka yang sibuk dalam perkara akhirat. Ia mencapai pengetahuan mendalam dan isyarat-isyarat tertentu), tetapi belum mencapai alam gaib dan menyaksikan realitas (hakikat) di balik ayat; Tingkat ketiga (*al-lathâif*) terbagi menjadi dua, yaitumakna teoretis (*an-nazharî*) dan penyaksian batin (*syuhûdîqalbi*). Penyaksian batin ini yang dimaksudkan sebagai penyaksian kehalusan makna. Ia

7 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, jilid 89, 20 dan 103.



dapat menyaksikan hakikat Al-Qur'an, tetapi dalam batasan tertentu (tidak mutlak). Para sufi menyebutnya sebagai tingkatan kewalian; Tingkatan keempat (*al-ḥaqâiq*) merupakan penelaahan bukti-bukti eksternal secara sempurna. Ini merupakan tingkatan para nabi. (QS 53: 8-9) mengisyaratkan bahwa, Nabi Muhammad telah mencapai tingkatan ini.<sup>8</sup>

Gambar III.1. Tingkatan makna Al-Qur'an



Selain aspek zahir dan batin dan empat tingkatan makna di atas, Kamâl al-Ḥaidarî menyebutkan bahwa Al-Qur'an juga memiliki apa yang disebut dengan aspek kedirian (*anfusi*) dan kesemestaan (*ufuqî*) yang melintasi ruang dan waktu. Seperti diisyaratkan (QS 41: 53), “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri.”<sup>9</sup> Ini juga diperkuat oleh hadis yang berbunyi: “Di dalam Kitab Allah terdapat cerita orang-orang sebelum kamu, menjadi hukum di antara kamu dan menjadi kabar bagi yang akan datang.”<sup>10</sup>

Menurut Ḥaidar al-Âmulî, (QS 41: 53) menggambarkan tiga pokok pengetahuan yang diajarkan dalam tasawuf teoretis (*'irfân nazharî*), yaitu pengetahuan tentang Allah (*ma'rifatullâh*), pengetahuan tentang alam (*ma'rifah al-'âlam*) dan pengetahuan tentang manusia (*ma'rifah al-insân*). Di sini alam disebut sebagai *al-âfak*

8 Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Ḥamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010, 131-4.

9 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'an: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wil fî Dhawî al-Âyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012, 100.

10 'Abdullâh Ibn 'Abdurrahmân ad-Dârimî, *Sunan ad-Dârimî*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, 435 (bab: *Fadzâil al-Qur'an*); As-Sayyed Abû al-Qâsim al-Khû'î, *al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an (Tafsîr Sûrah al-Fâtihah)*, Qum: Muassasah Ihyâ' Âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet.1, 20.



(penjuru semesta), sedangkan manusia disebut *al-anfus* (diri, jiwa). Alam juga kadang disebut sebagai kitab Ilahi (*mushḥaf ilahi*) karena mengandung ayat, kalimat dan huruf. Alam dan Al-Qur'an merupakan manifestasi ketuhanan yang menunjukkan dzat, sifat dan perbuatan-Nya. Sebagaimana alam dan Al-Qur'an, diri manusia juga merupakan kitab Ilahi. Seseorang yang mengetahui makna Al-Qur'an dan menerapkannya pada "ayat, kalimat dan huruf" di alam semesta, maka ia mendapatkan pengetahuan tentang universalitas alam. Kemudian, jika ia menerapkan dua kitab Ilahi itu (Al-Qur'an dan alam) pada dirinya, maka ia akan memahami huruf yang ada pada kitab dirinya dan kosakata jasadnya. Ia akan mendapatkan pengetahuan tentang kosakata diri (*mufradât al-anfus*).<sup>11</sup>

Seseorang yang telah mendapatkan tiga pengetahuan ini (Al-Qur'an, alam dan diri), maka telah mendapatkan tiga pengetahuan lainnya, yaitu *al-mulk*, *al-malakût* dan *al-jabarût*. Ia tidak mungkin mendapatkan tiga pengetahuan tersebut tanpa melakukan penyesuaian antara dimensi kesemestaan dengan kedirian. Bahkan upaya penyesuaian tersebut membutuhkan pengetahuan luas yang mencakup zahir dan batin, serta penyingkapan forma (*al-kasyfash-shûrî*) dan makna (*al-kasyf al-ma'nawî*) secara sempurna.

Penerapan perspektif esoterik kesufian tentang kesemestaan dan kedirian ini misalnya, tampak pada penafsiran (QS 4: 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.*"

Sebagian mufasir menafsirkan kata *yuhâjir* (berhijrah) secara zahir, sebagai hijrah menuju negeri Islam untuk memperkuat kebenaran dan menolong agama Allah dan rasul-Nya. Sedangkan kata *al-maut* (kematian) ditafsirkan sebagai kematian alamiah kembali ke alam ruh.<sup>12</sup> Sebagian mufasir lainnya menafsirkannya dengan

11 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm fî Ta'wîl Kitâbillâh al-'Azîz al-Muḥkam*, jilid 1, Tehran: Muassasah ath-Thibâ'ah fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, 99, 206-7, 247.

12 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, 345-7; Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, 491.



keluar dari wilayah kemusyrikan menuju wilayah Islam, sehingga mendapatkan keluasan rezeki. Seandainya meninggal dalam perjalanan tersebut, maka mendapat balasan di sisi Allah.<sup>13</sup> Hijrah seperti ini sebagaimana dilakukan para sahabat Nabi dari Mekah ke Madinah. Penafsiran tersebut merupakan tafsir secara zahir.

Namun, melalui perspektif kesemestaan dan kedirian, maka ayat yang mengandung muatan kesemestaan di atas sebetulnya dapat juga dipahami dengan aspek kedirian dalam makna isyarat batin. Kata rumah (*al-bait*) yang ditinggalkan untuk hijrah misalnya, adalah rumah duniawi dan syahwat, bukan rumah yang berwujud material dan batu. Bila pergi meninggalkan rumahnya, tetapi hatinya masih terpaut dengan urusan duniawi dan syahwat, maka hijrahnya tidak bernilai. Dalam konteks ini, yang memberi nilai sehingga layak mendapatkan pahala adalah perjalanan menuju Allah, bukan sesuatu yang bersifat material.<sup>14</sup>

Begitu pun, secara bahasa, kata *al-hijr* dan *al-hijrân* dalam bahasa Arab berarti “berpisahannya seseorang dari yang lainnya.” Perpisahan ini bersifat umum, bisa secara fisik, lisan maupun hati.<sup>15</sup> Karenanya, secara zahir, ayat kesemestaan tentang hijrah pada (QS 4: 100) di atas tidak hanya mengandung makna “keluar dari negeri kafir menuju negeri Muslim,” tetapi dapat dimaknai juga dengan aspek kedirian secara batin, yaitu “meninggalkan syahwat dan sifat-sifat tercela untuk mendekati diri pada Tuhan menuju kebahagiaan sejati dengan cara penyucian diri.”<sup>16</sup>

Karenanya, terma hijrah dapat diterapkan pada makna asosiatif yang berbeda-beda sesuai dengan tingkatan iman seseorang, seperti hijrahnya orang terpilih (*al-akhyâr*), orang baik (*al-abrâr*) dan orang yang mendekati diri (*al-muqarrabîn*). Demikian juga, kata *al-maut* (kematian) juga bisa dimaknai dari sisi kedirian. Bu-

13 az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf ‘an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H, cet. 3, 556-7; Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’ân*, jilid 5, Qûm: Mu’assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5, 52-5.

14 Kamâl al-Haidarî, *at-Tarbiyah ar-Rûhiyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 8, 215; al-Qusyairî, *Lathâ’if al-Isyârât*, jilid 1, Mesir: al-Haiah al-Mishriah al-‘Âmmah li al-Kitâb, t.th., cet. 3, 357.

15 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur’ân*, Beirut: Dâr asy-Syâmiah, 2009 M/1430 H, cet. 4, 833 (*mâddah: ha-ja-ra*). Contoh perpisahan fisik bisa dilihat dalam ayat Q.S. an-Nisâ/4: 34, perpisahan lisan pada Q.S. al-Furqân/25: 30 dan perpisahan hati pada Q.S. Maryam/19: 46.

16 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 79.

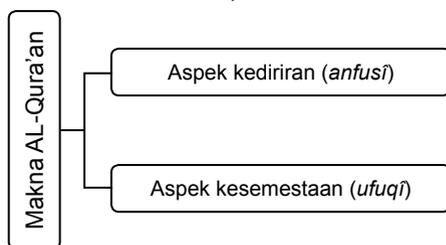


kan hanya bermakna kematian fisik alamiah (*al-maut ath-thabi'i*),<sup>17</sup> tetapi juga kematian ruhani (*al-maut al-ikhtiyâri*).<sup>18</sup>

Penafsiran batin tersebut merupakan salah satu bentuk penerapan tafsir yang terkait dengan alam kepada persoalan kedirian jiwa manusia. Melalui proses hijrah, seseorang dapat naik menuju tangga mendekati Tuhan dan kebahagiaan sejati. Penafsiran ini juga merupakan salah satu bentuk afirmasi terhadap tingkatan keimanan seseorang. Terdapat tingkatan jenis hijrah, seperti yang terpilih (*al-akhyâr*), yang berbuat baik (*al-abrâr*) dan yang dekat (*al-muqarrabîn*); tingkatan *'ilm alyaqîn*, *'ain al-yaqîn* dan *haq al-yaqîn*.<sup>19</sup> Senada dengan hal itu, Janâbâdî menyebut adanya hijrah dan jihad yang dapat dimaknai dalam dua bentuk, yaitu hijrah dari bentuk rumah tertentu dan hijrah dari rumah maknawi. Karenanya, dalam hijrah itu terdapat jihad harta (*bi al-amwâl*) dan jihad jiwa (*al-anfus*).<sup>20</sup>

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa menurut para sufi, Al-Qur'an memiliki tingkatan makna. Bukan hanya zahir-batin, tetapi juga empat tingkat berupa ungkapan kata (*al-'ibarah*), isyarat (*al-isyârah*), kehalusan (*al-lathâif*) dan hakikat (*al-haqâiq*). Selain itu, Al-Qur'an juga dapat dimaknai dengan tingkatan kesemestaan (*al-âfâq*) dan kedirian (*al-anfus*). Baik Al-Qur'an, alam maupun diri manusia, ketiganya merupakan hakikat yang satu. Ia merupakan manifestasi Tuhan sehingga disebut dengan kitab Ilahi.

Gambar III.2. Makna Al-Qur'an berupa kedirian dan kesemestaan



17 *Al-Maut ath-thabi'i* merupakan keluarnya ruh dari badan atau berpindahnya jiwa dari kehidupan duniawi menuju kehidupan ukhrawi. Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥiĥh al-'A'zham*, jilid 3, 307 (dalam catatan kaki); Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 2, 357.

18 *Al-Maut al-ikhtiyâri* 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-Muĥiĥh al-'A'zham*, jilid 3, 102 (dalam catatan kaki).

19 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 79.

20 Muhammad as-Sulthân Janâbâdî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah*, cet. 2, 47.



## 2. Makna Zahir dan Batin

Kata zahir (*azh-zhâhir*; *azh-zhuhûr*), dalam bahasa Arab bermakna “tampak setelah tersembunyi.” Sesuatu disebut zahir, ketika ia ter-singkap dan tampak.<sup>21</sup> Kata zahir bersifat lebih umum dibandingkan dengan dua kata lainnya yang memiliki makna serupa (*al-burûz* dan *al-badwi*). Kata zahir ini merupakan lawan kata dari batin.<sup>22</sup> Secara terminologis, kata zahir merupakan menunjukkan makna lahiriah yang tampak dan jelas dari suatu kata tanpa mempertimbangkan indikator apapun. Jika kejelasannya karena sebab sebuah indikator tertentu, maka ia disebut sebagai teks (*nash*).<sup>23</sup>

Sedangkan kata batin (*al-bâthin*, *al-buthûn*), secara bahasa, berarti “selain yang tampak.” Karenanya, kata batin merupakan lawan kata dari zahir.<sup>24</sup> Banyak dalil yang menunjukkan dua dimensi Al-Qur’an (zahir dan batin) ini. Misalnya, (QS 30: 7): “Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai.”<sup>25</sup> Dalam (QS 31: 20) disebutkan juga tentang nikmat yang bersifat zahir dan batin.<sup>26</sup> Selain itu, Allah menyebut diri-Nya sebagai Maha Zahir dan Maha Batin (QS 57: 3).<sup>27</sup>

21 Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 3, Beirut: Dâr al-Fikr. t.th., 471 (*mâddah: zhahara*).

22 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur’ân al-Karîm*, jilid 7, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-‘Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1, 221.

23 Muḥammad Fâkir al-Mibâdî, *Qawâid at-Tafsîr Lidî Syî’ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu’âwaniah ats-Tsaqafiyah, 2007, 176.

24 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur’ân*, jilid 1, 317.

25 Ayat ini menjelaskan karakter orang kafir terhadap ayat-ayat Allah. Yang terbersit dalam benak mereka adalah kesenangan, kelezatan duniawi, imajinasi dan sesuatu yang akan sirna dengan kematian. Nâshir Makârim Syîrâzî, Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, jilid 12, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, 471.

26 Para Mufasir berbeda pendapat tentang penafsiran jenis nikmat Allah. Sebagian mufasir berpendapat, anggota tubuh yang tampak secara kasat mata disebut sebagai nikmat zahir, sedangkan hati merupakan nikmat batin. Mufasir lainnya, keindahan wajah, badan kekar dan tegab sebagai nikmat zahir, sedangkan *ma’rifatullâh* sebagai nikmat batin. Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 13, 54.

27 Dalam Al-Qur’an, digunakan juga beberapa kata yang diderivasi dari tiga huruf *ba’-tha’-nun* tersebut, seperti dalam Q.S. al-Fath/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 yang mengandung arti negara (kota), hewan, manusia dan perut.



Selain itu, makna zahir dan batin dalam Al-Qur'an juga diisyaratkan dalam banyak hadis, di antaranya:

*"Diriwayatkan dari Abdurrahmân Ibn 'Auf, Rasulullah saw bersabda: "Al-Qur'an berada di bawah 'arsy. Ia memiliki (makna) zahir dan batin, yang akan menjadi argumen bagi para hamba".<sup>28</sup>*

*"Sesungguhnya tiada satu huruf pun dari Al-Qur'an kecuali mempunyai batas (had). Dan setiap had memiliki permulaan (mathla')".<sup>29</sup>*

*"Dari Ibn Abbâs, ia mengatakan: "Al-Qur'an memiliki banyak cabang dan pengetahuan, zahir dan batin; yang tiada habis keajaibannya, tiada tercapai tujuannya. Siapapun yang masuk ke dalamnya dengan ramah, maka ia selamat. Dan sebaliknya, yang masuk dengan kasar, maka ia celaka. Di dalamnya, ada berita dan perumpamaan, halal-haram, nâsikh-mansûkh, muhkam-mutasyâbih, zahir-batin. Zahirnya adalah bacaan, sedangkan batinnya adalah takwil. Duduklah bersama Al-Qur'an dengan para ulama, dan jauhilah dengan Al-Qur'an orang-orang yang bodoh".<sup>30</sup>*

**Dalam riwayat Syiah**, ditemukan juga riwayat sejenis yang cukup melimpah. Diantaranya, riwayat yang disandarkan pada Imam Ali:

*"Imam Ali menuturkan, Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: "Tidak satu pun ayat Al-Qur'an kecuali memiliki (makna) zahir dan batin; tiada satu pun darinya kecuali memiliki takwil. Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam pengetahuannya (QS 3: 7)". Dalam riwayat lainnya, "Tiada satu huruf pun kecuali memiliki had (batasan), mathla' (permulaan) ataszahir Al-Qur'an, (makna) batindan takwilnya".<sup>31</sup>*

28 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, jilid 6, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur'isyî an-Najfî, 1400 H, 65.

29 Jalâluddîn As-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, Madinah: Majma' Malik Fahd, 1426 H, 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*, jilid 9, al-Mûshil: Maktabah al-'Ulûm wa al-Ĥikam, 1983 M/1404 H, 136, hadis no.: 8667 dan 8668.

30 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr* jilid 2, 6. Menurut al-Ĥâkim an-Naisâbüri, hadis-hadis semisal yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an 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 sahih. Muḥammad Ibn 'Abdullah al-Ĥâkim an-Naisâbüri, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥain*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990 M/1411 H, 741 (*bâb: Akhbâr fî Fadḥâil al-Qur'ân Jumlatan*, hadis no.: 2040); jilid 2, 415 (*bâb: Tafsîr Sûrah al-Anbiyâ*, hadis no.: 344).

31 Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, jilid 33, 155, (bab: 16, *kutubihî ilâ Mu'âwiyah*, hadis no. 421).



“Dari Fudhail Ibn Yasâr, aku bertanya kepada Abu Ja’far tentang riwayat ini: “Tiada satu pun ayat Al-Qur’anpun kecuali memiliki zahir dan batin, tiada satu huruf pun kecuali padanya memiliki had dan pada setiap had terdapat mathla’”. Apa makna padanya zahir dan batin itu? Beliau menjawab: zahir adalah tanzil Al-Qur’an, sementara batin adalah takwilnya. Diantara batin ini ada yang sudah berlaku, dan ada pula yang belum. Ia akan terus berlaku, sebagaimana matahari dan bulan beredar secara terus-menerus...”<sup>32</sup>

Beberapa hadis diatas menunjukkan bahwa terma batin memiliki persinggungan dengan terma takwil. Sedangkan kata zahir berhubungan dengan istilah *tanzil*. Para ulama seperti Ath-Thûsî, Hâdî Ma’rifah, Al-Gazâlî, Haidar al-Âmulî dan Mullâ Shadrâ sudah menjelaskan makna zahir dan batin Al-Qur’an tersebut.

Ath-Thûsî (w. 460 H) misalnya, menjelaskan empat makna batin dalam karya tafsirnya, yaitu: 1) zahir Al-Qur’an adalah narasi kisah-kisah dalam Al-Qur’an, sedangkan batinnya adalah pelajaran bagi orang-orang setelahnya; 2) zahir Al-Qur’an adalah ayat yang telah diamalkan orang terdahulu, batinnya adalah tindakan yang akan dilakukan orang setelahnya; 3) zahir Al-Qur’an adalah lafaz, batinnya adalah takwilnya; dan 4) Ia mengutip pandangan Hasan al-Bashrî yang memaknai batin sebagai makna yang dipahamai dari zahirnya.<sup>33</sup>

Sementara Hâdî Ma’rifah menyebut batin Al-Qur’an sebagai istilah lain dari takwil. Makna batin dianggap sebagai makna sekunder (*al-ma’nâ ats-tsanawî*), sedangkan makna zahir adalah makna primer (*al-ma’nâ al-awwalî*).<sup>34</sup> Di tempat lainnya, ia juga memaknai makna batin sebagai konsep umum yang tersembunyi di balik makna zahir atau konsep umum yang terabstraksi dari ayat.<sup>35</sup>

32 Muḥammad Ibn Mas’ûd ‘Iyâsyî, *Tafsîr al-‘Iyâsyî*, *Tafsîr al-Iyâsyî*, jilid 1, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiah, t.th. 11; al-Faidh Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, 29; Muḥammad Ibn Ḥasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fî Fadhâil Âli Muḥammad*, jilid 1, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu’isyî an-Najfî, 196; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 89, 97, (bab: 8, *anna li al-Qur’ân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).

33 Muḥammad Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur’ân*, jilid 1, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, cet.1, 9.

34 Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, jilid 3, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2, 26.

35 Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr al-Atsarî al-Jâmi’*, jilid 1, Qum: Mansyûrât Dzawî al-Qurbâ, 2008, cet. 1, 31; Hâsyim Abû Khamsîn, *Madkhal ilâ ‘Ilm Tafsîr: Durûs Manhajjah*, Shiabooks.net, 88.



Baik ath-Thûsî maupun Hâdî Ma'rifah membatasi penjelasan makna batin dalam satu poros makna, yakni sebagai pemahaman (*al-fahm*). Hal ini dianut juga oleh at-Tustarî.<sup>36</sup> Tetapi, ulama lainnya seperti Kamâl al-Haidarî, memberikan penjelasan lain bahwa makna batin Al-Qur'an sebetulnya selalu berputar pada dua poros, yakni batin sebagai makna (*al-ma'rafi*) dan batin sebagai realitas eksternal (*al-wujûdî*).<sup>37</sup> Batin sebagai makna memiliki kemiripan dengan arti batin sebagai pemahaman. Sedangkan, batin sebagai realitas eksternal merupakan hakikat di balik (di luar) teks. Jika yang pertama adalah kategori konseptual, maka yang kedua merupakan afinitas realitas ontologis.<sup>38</sup>

Banyak ulama tafsir yang memaknai batin sebagai realitas eksternal secara ontologis, diantaranya: al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î. Al-Gazâlî (w. 1111 M/505 H) misalnya, mencoba menjelaskan perbedaan antara zahir dan batin dari sisi perumpamaan. (QS 8: 17) misalnya, dianggap memiliki makna zahir yang jelas, tetapi batinnya rumit (*gâmidh*). Allah mengafirmasi kata *ramâ* (melempar), tetapi sekaligus menafikannya. Demikian juga dalam (QS 9: 14), Allah menyiksa orang-orang musyrik dengan tangan orang mukmin. Menurutnya, penafsiran ayat semacam ini tersimpan dalam lautan pengetahuan penyingkapan batin (*mu-kasyâfah*). Pengetahuan makna zahir tidak mencukupi lagi, karena terdapat keterkaitan antara perilaku suatu kejadian dengan kekuasaan Tuhan.<sup>39</sup> Karenanya, menurut Al-Ghazali, Al-Qur'an memiliki

36 At-Tustarî menyatakan bahwa batin merupakan pemahaman atau ilmu khusus. Berbeda dengan zahir yang 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, 16. Hâdî Ma'rifah menjelaskan bahwa takwil ahli hakikat mengambil kandungan umum suatu ayat berupa makna batin. Yakni, mengambil konsep umum setelah melepas kekhususannya. Hâdî Ma'rifah, *at-Ta'wil fi Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-âra*, Tehran: al-Majma' al-âlamî li at-Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2006, cet. 1, 62-3.

37 Kamâl al-Haidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, jilid 2, Iran: Dâr Farâqid, 2006 M/1427 H, 168-170; Jawâd 'Alî Kisâr, *Fahm al-Qur'ân: Dirâsah 'alâ Zhaw' al-Madrasah al-'Irfâniyah*, Beirut: Markaz al-Hazhârah Li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî (Center of Civilization for the Development of Islamic Thoughts), 2010, cet. 2, 11.

38 Kamâl al-Haidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, jilid 2, 169-70.

39 Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, 289.



makna zahir yang secara langsung dapat dipahami melalui pemahaman kebahasaan, tetapi makna batinnya diyakini terdapat di alam *malakût* di lauh mahfuz. Ia tidak bisa dipersepsi secara inderawi.<sup>40</sup>

Pandangan al-Gazâlî tersebut kiranya memiliki kesamaan dengan Thabâthabâ'î. Ia menjelaskan bahwa dibalik bacaan Al-Qur'an terdapat apa yang dinamakan kitab yang bijaksana (*al-kitâb al-hakîm*). Ia bukan berupa kata dan makna, melainkan takwil atas batin Al-Qur'an. Jiwa yang tidak suci dapat menghalanginya untuk menyentuh takwil tersebut.<sup>41</sup> Batin Al-Qur'anitu bukan berarti aspek batin yang menghilangkan aspek zahirnya. Ia seperti ruh yang terdapat pada badan. Ruh tersebut merupakan aspek batin yang memberikan kehidupan pada badan.<sup>42</sup>

Selanjutnya, pandangan tentang zahir dan batin disampaikan oleh Mullâ Shadrâ (1050 H), kiranya senada dengan Haidar al-Âmulî.<sup>43</sup> Ia memulainya dengan pandangan dunia sufi yang berlandaskan pada tiga realitas ontologis, yakni manusia, Al-Qur'an dan alam. Ketiganya memiliki hubungan erat dan selaras. Diri manusia merupakan mikrokosmos berupa realitas alam kecil (*'âlam shagîr*) yang berada dalam alam semesta sebagai ruang makrokosmos (*'âlam kabîr*). Tetapi, alam bukanlah makhluk statis. Ia makhluk dinamis, sebagaimana manusia. Oleh karenanya, Ibn 'Arabi menyebut alam sebagai manusia besar (*al-insân al-kabîr*).<sup>44</sup> Al-Qur'an memiliki posisi unik, yaitu sebagai pendamping bagi kedua ruang

40 Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, jilid 1, 280, 4; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 6, 279; al-Âlusî, al-Âlusî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, jilid 15, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H, cet. 1, 117; Jawâd 'Alî Kisâr, *Fahm al-Qur'ân*, 15-6.

41 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 54. Setelah menganalisis riwayat tentang batin Al-Qur'an, Thabâthabâ'î menyebutkan bahwa makna batin adalah "makna yang berada di balik makna zahirnya, baik jumlah makna tersebut satu atau lebih; baik keterkaitannya dengan zahir itu dekat atau jauh; di antara keduanya dibutuhkan sebuah perantara". Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 74; Roshon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allamah Thabâthabâ'î*, Penerbit Erlangga, 2010, 117-8.

42 Thabâthabâ'î, *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib fî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1, 83.

43 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-A'zham*, jilid 1, 250; jilid 2, 30-2.

44 Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Ḥikam*, jilid 2, Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiah, 1946, cet. 1, 189; Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 2, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, 67; Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah al-'Arba'ah*, jilid 2, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1981, cet. 3, 345.



itu. Diri manusia, alam semesta dan Al-Qur'an (*al-anfusî, al-âfaqî* dan *al-Qur'ânî*) adalah kitab-kitab Ilahi yang menunjukkan manifestasi nama dan sifat Tuhan.<sup>45</sup> Pandangan Mullâ Shadrâ tentang makna batin dalam konteks tiga realitas ontologis tersebut tampak sangat dipengaruhi oleh pemikiran Ibn 'Arabî (638 H) dan Haidar al-Âmulî.<sup>46</sup>

Berangkat dari kesesuaian tiga realitas ontologis tersebut, maka kitab suci ini menjadi penanda bahasa (ungkapan kata) bagi ketiga realitas wujud tersebut (diri manusia, alam semesta dan Al-Qur'an sendiri) di setiap tingkatannya. Ia adalah simbol penanda, sedangkan ketiga realitas wujud tersebut merupakan objek yang ditandai.<sup>47</sup> Karenanya, terdapat kesesuaian di antara ketiga realitas wujud tersebut, karena masing-masing wujud memiliki aspek zahir dan batin.<sup>48</sup>

Menurut Mullâ Shadrâ, pembedaan zahir dan batin merupakan salah satu bentuk hukum dan sunnah Ilahi yang tidak seorang pun dapat merubahnya (QS 35: 43). Aspek zahir dalam diri manusia, alam semesta dan Al-Qur'an tampak jelas, sedangkan aspek batinnya begitu samar dan tersembunyi. Ketersembunyian aspek batin Al-Qur'an ini salah satunya tampak pada beragam nama penyebutannya, seperti *al-majîd* (QS: 21), *al-'alî* (QS 43: 4), *al-mubîn* (QS 27: 1), *an-nûr* (QS 64: 8), *al-'adzîm* (QS: 87), dan *al-karîm* (QS 56: 77). Nama-nama Al-Qur'an tidak bisa dibatasi, sebagaimana juga tingkatan manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).<sup>49</sup> Nama-nama tersebut menunjukkan tingkatan khusus Al-Qur'an yang sesuai dengan tingkatan mikrokosmos manusia.

Penjelasan diatas menunjukkan bahwa aspek batin Al-Qur'an diterima keberadaannya oleh umumnya para ulama, tetapi dengan tafsiran berbeda-beda. Sebagian meyakini aspek batin sebagai mak-

45 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 4, 396.

46 Ibn 'Arabî, *al-Futuḥat al-Makîyah*, jilid 1, 279; jilid 4, 141.

47 Nasr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah at-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'wil 'Inda Muḥyidîn Ibn 'Arabî*, al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabî, 1998, cet. 4, 260.

48 Mullâ Shadrâ menjelaskan bahwa Allah 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*'. Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 7, 123.

49 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 6, 23.



na konseptual dalam pemahaman (*al-ma'rafi al-mafhûmî*), yaitu beragam makna, isyarat dan makna batin yang ada dalam pikiran para sufi secara konseptual. Sedangkan sebagiannya lagi meyakini aspek batin Al-Qur'an sebagai realitas wujud eksternal (*al-wujûdî al-khârijî*) secara ontologis. Ia diposisikan dalam konteks Al-Qur'an sebagai manifestasi Tuhan, sebagaimana diri manusia dan alam semesta.

Tabel III.1. Makna Batin Al-Qur'an

Konsep Makna Batin	Ulama	Implikasi
Batin sebagai makna konseptual ( <i>al-ma'rafi al-mafhûmî</i> )	Ath-Thûsî, Hâdî Ma'rifah, dll.	Aspek batin merupakan kategori konseptual yang terdapat dalam pikiran. Analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju makna batin.
Batin sebagai realitas eksternal ( <i>al-wujûdî al-khârijî</i> )	al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î, dll.	Aspek batin sebagai kategori hakikat wujud eksternal. Berawal dari aspek zahir dan analisis rasional, kemudian melakukan pembersihan jiwa ( <i>thahârah al-qalb</i> ).

Persoalannya, lalu bagaimana cara untuk menuju aspek batin Al-Qur'an sebagai realitas wujud eksternal tersebut? Bagi yang meyakini aspek batin tersebut bukan sebagai kategori konseptual (bahasa) melainkan pemikiran teoretis ontologis, maka penyucian jiwa dapat digunakan untuk mempersepsi aspek batin tersebut. Sedangkan bagi yang berpandangan bahwa aspek batin Al-Qur'an merupakan kategori konseptual, maka analisis kebahasaan dan rasional merupakan salah satu jalan menuju batin Al-Qur'an. Menurut al-Gazâlî, tidak ada cara lain untuk menuju aspek batin tersebut kecuali dengan upaya spiritual (*mujâhadah*), menekan syahwat dan memusatkan diri kepada Allah.<sup>50</sup> Thabâthabâ'î juga menjelaskan hal yang serupa saat mengulas Q.S. az-Zukhruf: 4. Ia menjelaskan bahwa aspek batin tersembunyi di balik konsep dan kata, maka tidak ada jalan bagi akal untuk mencapainya. Satu-satunya jalan

50 Abû ḥamid Muḥammad al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, jilid 1, 171.



untuk menujunya adalah melalui pensucian jiwa.<sup>51</sup> Mullâ Shadrâ saat menjelaskan kalimat *lâ yamassuhû* (tidak dapat menyentuh Al-Qur'an) dalam (QS 56: 79), menyebutnya dengan orang yang sudah *tajarrud*, terlucuti dari pakaian-pakaian kemanusiaan, yakni suci dari pengaruh-pengaruh kebendaan.<sup>52</sup>

Namun, penjelasan al-Gazalî, Thabâthabâ'î dan Mullâ Shadrâ tersebut tidak dimaksudkan untuk menghalangi siapapun untuk menangkap aspek batin Al-Qur'an secara mutlak. Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa akal manusia memiliki batasan dalam menangkap realitas ontologis batin Al-Qur'an tersebut. Akal manusia tidak mampu mencapainya lagi. Para sufi menyebutnya sebagai tahapan dibalik tahapan akal (*thaur warâ'a thaur al-'aql*).<sup>53</sup> Karenanya, hanya penyucian jiwa yang bisa menangkap aspek batin Al-Qur'an sebagai realitas wujud eksternal itu.

Dengan demikian, langkah pertama dalam memahami Al-Qur'an adalah berawal dari aspek zahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali aspek batinnya, maka tidak ada jalan lain selain menggunakan perangkat pensucian jiwa, sebagaimana dijelaskan oleh al-Gazalî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î.

Tingkatan pemahaman atas Al-Qur'an itu disesuaikan dengan tingkatan wujud Al-Qur'an sendiri secara ontologis. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, menurut para sufi, Al-Qur'an memiliki tingkatan wujud, dari tertinggi sampai terendah, yakni tingkatan alam akal (*al-'aqliyah*), jiwa (*an-nafsiah*) dan materi (*thabî'ah*). Pada setiap tingkatan wujud itu terdapat entitas (*ta'ayyun*). Tingkatan wujud Al-Qur'an paling rendah adalah wujud materi berupa huruf, suara, tulisan sebagaimana yang disaksikan oleh indera.

Sebagaimana tingkatan wujud Al-Qur'an, manusia juga memiliki tingkatan dalam memahami Al-Qur'an tersebut sesuai dengan kapasitasnya. Bagi orang yang terikat dengan tingkatan rendah dari

51 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 18, 84.

52 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 7, 108-109. Penafsiran tersebut tentu akan berbeda jika kata ganti (*dhamir*) tersebut kembali kepada Al-Qur'an, maka yang dilarang untuk memegangnya adalah mereka yang tidak suci (dari *hadats* dan najis), seperti: orang yang junub, haid, dan nifas. Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 7, 109.

53 Dâwud al-Qaisharî, *Syarh Fushush al-Hikam*, Tehran: asy-Syirkah al-'Ilmiah wa ats-Tsaqâfah li an-Nasyr, 1375 H, cet. 1, 345.



Al-Qur'an, maka pengetahuan yang didapatkan disebut sebagai pengetahuan perolehan (*al-'ilm al-hushûlî*),<sup>54</sup> sedangkan bagi orang yang sempurna dan terikat dengan tingkatan tinggi dari Al-Qur'an, maka ia mendapatkan pengetahuan Al-Qur'an secara langsung dari sisi Ilahi. Ilmu jenis kedua ini disebut sebagai ilmu laduni (*al-'ilm al-ladunnî*)<sup>55</sup> sebagaimana diisyaratkan oleh (QS 27: 6). Para filosof Muslim, menyebut ilmu laduni ini dengan pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-huzhûrî*).<sup>56</sup> Menurut Mullâ Shadrâ, (QS 27: 6) menjelaskan bahwa Nabi menerima Al-Qur'an secara langsung dari sisi Tuhan (*ladun ḥakîm 'alîm*). Allah mengajarkan Nabi sesuatu yang tidak diketahui sebelumnya. Ia mengajarkannya tanpa melalui sebab-sebab hasil perolehan (*al-hushûlî*) yang diupayakan melalui pemikiran, pendengaran, belajar dari orang lain ataupun mengetahui melalui suatu periwiyatan. Allah "menuliskan" Al-Qur'an dengan pena akal (*al'aql*) secara langsung kepada jiwa Nabi.<sup>57</sup>

### 3. Tafsir

Secara bahasa, kata *al-faṣr* (akar kata dari *at-tafsîr*) berarti menjelaskan sesuatu (*bayân asy-sya' wa idhâhihi*).<sup>58</sup> Ia berarti menampakkan makna yang dapat diterima secara rasional. Ia juga bisa bermakna menyingkap penutup.<sup>59</sup> Sedangkan kata *at-tafsîr* menunjukkan penjelasan dan rincian sebuah teks atau menyingkap sesuatu yang terkunci dari maksud dan pemahaman suatu kata.<sup>60</sup> Sebagian ulama

54 *Al-'ilm al-hushûlî* adalah kehadiran bentuk sesuatu dalam benak, bukan dalam bentuk wujud eksternalnya yang pengaruhnya ada di wujud luar, tetapi berupa quiditasnya (*mâhiyatuhâ*). 'Alî Maḥmûd al-'Ibâdî, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, jilid 1, Qum: Dâr al-Farâqid, 1430 H, cet. 1, 28.

55 *Al-'ilm al-ladunnî* merupakan ilmu tanpa perantara. Ia datang dari *mukasyâfah* dan *syuhûd* yang datang dari sisi Ilahi. Para sufi menyebutnya sebagai *al-ma'rîfah al-laduniah*. Khalîl Razak, *al-'Irfân asy-Syî'î*, Qum: al-Muassasah al-Imâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H, 16.

56 *Al-'ilm al-huzhûrî* merupakan hadirnya esensi objek pengetahuan pada subjek yang mengetahui. Iatidak hanya dibatasi sebagai pengetahuan sesuatu terhadap dirinya sendiri. Sebagaimana pandangan filsafat *al-ḥikmah al-muta'âliyah* Mullâ Shadrâ, pengetahuan jenis ini mencakup pengetahuan sebab (*al-'illah*) terhadap akibatnya (*al-ma'lûl*), maupun sebaliknya akibat (*al-ma'lûl*) terhadap sebabnya (*al-'illah*). Lihat, Alî Maḥmûd al-'Ibâdî, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah*, jilid 1, 25-26.

57 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 6, 19.

58 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 9, 93.

59 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât alfâzh al-Qur'ân*, 236 (materi: *fa-sa-ra*).

60 Badruddîn az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/1404 H, cet. 1, 147.



tafsir mengartikannya sebagai penyingkapan maksud dari kata yang sulit.<sup>61</sup> Al-Qur'an menyebut kata *tafsîr* ini satu kali saja, yaitu dalam (QS 25: 33). Para ulama tafsir mengartikan kata *aḥsanu tafsîran* dalam ayat tersebut sebagai *aḥsanu bayânan* (sebaik-baiknya penjelasan).<sup>62</sup>

Secara istilah, tafsir memiliki ragam pengertian yang berkembang di kalangan para pengkaji Al-Qur'an dan tafsir. Secara umum, pengertian tersebut dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori:<sup>63</sup>

Pertama, tafsir didefinisikan dalam pengertian sangat luas. Ulama yang memiliki pandangan semacam ini, diantaranya az-Zarkasyî dan ath-Thûsî. Menurut az-Zarkasyî, tafsir merupakan ilmu tentang turunnya Al-Qur'an, isyarat-isyarat di dalamnya, urutan *makkî-madanî*, *muḥkam-mutasyâbih*, *nasikh-mansûkh*, *khâs-'âm*, *muthlaq-muqayyad*, dan *mujmal-mufassal*. Sebagian lainnya, menambahkan halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan beserta larangan untuk membicarakannya tanpa suatu sandaran atau hanya mengacu pada pendapat nalar (*al-qaul bi al-ra'yî*). Az-Zarkasyî mengatakan, "tafsir merupakan ilmu untuk memahami kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad beserta maknanya, mengeluarkan hukum dan hikmahnya, melalui ilmu bahasa dan seperangkat kaidahnya."<sup>64</sup> Sementara ath-Thûsî menjelaskan bahwa tafsir mencakup seluruh kajian '*Ulûm al-Qur'ân*, diantaranya: *qirâ'ah*, *al-ma'ânî*, *al-'irab*, *al-mutasyâbih* dan jawaban terhadap pendapat kaum ateis (*mulḥidîn*) dan pembawa kebatilan (*mubthilîn*).<sup>65</sup>

Kedua, definisi tafsir dibatasi pada kajian makna kata-kata Al-Qur'an dan aturannya. Pengertian semacam ini dipegang oleh Abû Ḥayyân al-Andalusî dan al-Âlûsî. Abû Ḥayyân mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang mengulas pengucapan kata-kata Al-Qur'an, maknanya dan aturannya, seperti ilmu *qirâ'ât* dan bahasa

61 Al-Musthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 9, 94.

62 Aḥmad Ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 19, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th., cet. ke-1, 14; Muḥammad Ibn 'Umar an-Nawawî al-Jâwî, *Marâḥ Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur'ân al-Majîd*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H, cet. ke-1, 132; Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 11, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, 245.

63 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr*, 17.

64 Badruddîn az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 1, 13; jilid 2, 148.

65 Muḥammad Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 2. Orang *mubthilîn* dalam pandangan at-Thûsî adalah kelompok *al-mujabbaroh*, *al-musyabbahah* dan *mujassimah*.



serta *tashrif*, *i'râb*, *bayân* dan *badî'*.<sup>66</sup> Pendapat Abû Hayyân ini juga diikuti oleh al-Âlûsî.<sup>67</sup>

Ketiga, definisi tafsir dikhususkan pada upaya untuk mengetahui maksud yang dikehendaki oleh Allah dalam Al-Qur'an. Definisi semacam ini misalnya, dianut oleh Thabâthabâ'î, al-Khû'î dan az-Zarqânî. Al-Khû'î mengatakan bahwa tafsir merupakan penjelasan maksud Allah di dalam kitab-Nya, Oleh karena itu, ia tidak boleh bersandar pada prasangka (*zhan*) maupun *istihsân*.<sup>68</sup> Ulama lainnya, seperti Thabâthabâ'î mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang menjelaskan makna ayat Al-Qur'an, menyingkap makna dan tujuan-tujuannya.<sup>69</sup> Sedangkan az-Zarqânî mendefinisikannya sebagai ilmu yang membahas Al-Qur'an dari aspek maknanya untuk mengetahui maksud Allah sesuai dengan kapasitas manusia.<sup>70</sup> Hal senada disampaikan adz-Dzahabî. Ia menjelaskan bahwa tafsir merupakan ilmu yang membahas tentang maksud Allah sesuai dengan kemampuan manusia.<sup>71</sup>

Dari beragam pengertian para ulama tafsir tersebut, kiranya terdapat kesatuan pemahaman tentang tafsir, yaitu penjelasan maksud firman Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an disertai penjelasan maknanya. Definisi ini diperkuat oleh pendapat Abû Hayyân (653-745 H), ath-Thûsî (385-460 H) dan banyak ulama lainnya yang telah menulis karya tafsir dengan beragam pendekatan dan mengeluarkan beragam hukum dan hikmah di dalamnya.

Dengan demikian, tafsir bukan hanya sekadar menyingkap makna kata yang sulit, tetapi juga menghilangkan kesamarannya. Karenanya, dibutuhkan usaha serius sehingga kesamaran tersebut hilang dan terpecahkan. Inilah yang membedakan antara terjemahan<sup>72</sup> dan

66 Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Baḥr al-Muḥith fī Tafsīr*, jilid 1, Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1, 26.

67 Al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*, 5.

68 As-Sayyid Abû al-Qâsim al-Khû'î, *al-Bayân fī Tafsīr al-Qur'ân (Tafsīr Sûrah al-Fâtihah)*, Qum: Muassasah Ihyâ Âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet.1, 397.

69 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fī Tafsīr al-Qur'ân*, jilid 1, 4.

70 Muḥammad Abdul'azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fī 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/1415 H, cet. 1, 6-7. Az-Zarqânî juga mendefinisikan *at-tafsīr* sebagai ilmu yang mengulas tentang *aḥwâl al-Qur'ân* dari berbagai aspek, di antaranya, *nuzûl*-nya (sebab turunnya ayat), sanad (hadis *mutawâtir*, *âḥad* atau *syâdz*), dan sebagainya.

71 Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrûn*, jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., 14.

72 *Tarjamah* merupakan masdar *fi'il rubâ'î*, yang memiliki arti 'penjelasan'. *Tarjamah al-Qur'ân* adalah pengalihbahasaan dari suatu bahasa ke bahasa lain, seperti dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia. Menurut Hâdî Ma'rifah, *tarjamah* ialah menjelaskan apa yang diinginkan oleh kalimat dalam bahasa asalnya, bahkan detail-detail teks



tafsir. Tetapi, sehebat apapun karya tafsir, tetap memiliki keterbatasan, yakni sesuai dengan kemampuan penulisnya.<sup>73</sup> Tafsir berkaitan dengan penjelasan maksud firman Allah berupa teks dalam batasan kemampuan mufasir dan keluasan horizon wawasannya. Ia tidak bisa mengklaim penafsirannya sebagai satu-satunya maksud yang dikehendaki Allah.<sup>74</sup> Karenanya, karya tafsir, sebagaimana teks lainnya, memiliki tingkatan kualitas. Boleh jadi terdapat tafsir yang berkualitas baik, tetapi tidak sedikit juga yang menyimpang sehingga ditolak keberadaannya.

#### 4. Takwil

Secara bahasa, kata takwil (*at-ta'wîl*) berasal dari kata *al-awal*, yakni kembali kepada asal (*ar-rujû ilâal-ashl*).<sup>75</sup> Ia berarti menjadikan sesuatu di depan (maju) dan selanjutnya diikuti yang lainnya. Takwil mencakup sesuatu yang bersifat materi maupun imateri (maknawi).<sup>76</sup> Para ahli bahasa menggunakan kata takwil untuk beberapa penggunaan, diantaranya berarti mengembalikan kepada tujuannya, baik berupa pengetahuan maupun tindakan. Takwil sebagai pengetahuan disebutkan dalam (QS 3: 7), sedangkan sebagai tindakan disebutkan dalam (QS 7: 53). Karenanya, takwil tidak hanya terkait dengan persoalan kosa kata bahasa, tetapi juga urusan tindakan di luar bahasa.

Meski takwil memiliki makna yang hampir sama dengan tafsir, tetapi tafsir cenderung terbatas pada penjelasan makna zahir saja. Ini berbeda dengan takwil yang mengkaji berbagai kesesuaian kemungkinan makna dengan makna zahir tersebut. Karenanya, sebagian ahli bahasa memaknai takwil dengan siasat dan akibat dari berbagai perkara.<sup>77</sup>

---

aslinya untuk diterjemahkan ke dalam teks penerjemah. Sebagai contoh, kadangkala sebuah ungkapan tidak untuk menunjukkan makna, melainkan untuk menampakan penyesalan atau kesedihan dan sebagainya. Terjemahan harus akurat hingga bisa mengalihbahasakan makna penyesalan dan kesedihan, tidak hanya memindahkan makna hakiki dan majazi suatu kata. Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsau-bihî al-Qasyib*, jilid 1, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyah, t.th., 102.

73 Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, 14; Abdul'azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, 6.

74 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 8.

75 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât alfâzh al-Qur'ân*, 99 (materi: *a-wa-la*).

76 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 1, 190.

77 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr*, 22.



### a. Takwil dalam Al-Qur'an

Untuk mengulas takwil dalam Al-Qur'an, kiranya bisa diamati bagaimana kata takwilitu digunakan dalam Al-Qur'an. Penggunaan takwil dalam Al-Qur'an ini penting dijelaskan mengingat salah satu penyebab keragaman pendapat para mufasir tidak terlepas dari ayat- maupun hadis yang menyebut kosakata takwil tersebut di dalamnya.

Dalam Al-Qur'an, setidaknya terdapat lima belas tempat yang menyebut kata takwil.<sup>78</sup> Kata ini diulang beberapa kali dengan makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteks ayatnya. Ar-Ridhâ'î membaginya menjadi lima makna, yaitu takwil sebagai 1) tafsir; 2) penjelasan pernyataan yang samar; 3) ta'bir atau tafsir mimpi; 4) akibat dan akhir sesuatu; dan 5) terlaksananya sesuatu.<sup>79</sup>

Takwil dimaknai sebagai tafsir dapat dilihat dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 7. Sebagian ulama mengartikan kata takwil dalam dalam ayat ini sebagai tafsir. Makna ini berkembang luas di era mufasir klasik, sebagaimana terdapat dalam tafsir karya ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân*. Ia misalnya, sering menyebutkan ungkapan "takwil dari perkataan ini adalah...", yang dimaksud adalah tafsir.<sup>80</sup>

Sedangkan makna takwil sebagai penjelasan pernyataan yang samar dapat dilihat pada (QS 18: 78) yang menjelaskan kisah Musa dan Khidir. Takwil di sini merupakan kabar tentang penjelasan rahasia tindakan Khidir yang secara zahir tidak bernilai. Selain itu, makna penjelasan yang samar juga tampak dalam kandungan Al-Qur'an yang memuat ayat yang jelas (*muḥkam*) dan samar (*mutasyâbih*). Ayat yang samar mengandung beberapa kemungkinan makna. Untuk menghilangkan kesamaran, mufasir biasanya mengarahkannya

78 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.

79 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahâni, "at-ta'wil" dalam *Diktat Kuliah: Ma'rifah al-Mabânî wa al-Qawâid at-Tafsiriyyah*. Pendapat ar-Ridhâ'î ini agak berbeda dengan gurunya, Hâdî Ma'rifah yang berpendapat bahwa lafaz *at-ta'wil* digunakan untuk empat makna. Yang tiga terdapat dalam Al-Qur'an, dan yang satu merupakan istilah ahl hadis dan tafsir. Dalam Al-Qur'an 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. Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsubihî al-Qasyib*, jilid 1, 27-8.

80 Muḥammad Ibn Jarîr Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil ây al-Qur'ân*, jilid 1, Kairo: Dâr Hijr, 2001, 46.



pada ayat yang jelas, seperti kata *yadullâh* (tangan Allah) dalam (QS 48:10) diarahkan pada ayat *laisa kamitslihi syai'un* (tiada yang menyerupai-Nya sesuatupun) dalam (QS 42: 11).

Selanjutnya, makna takwil sebagai tafsir mimpi dapat ditemukan dalam (QS 12: 6, 21, 36-37, 44-45 dan 100-10). Sedangkan takwil sebagai akibat dan akhir sesuatu dapat ditemukan dalam (QS 4: 59), (QS 7: 53), (QS 17: 35) dan (QS 10: 39).<sup>81</sup> Terakhir, takwil dalam makna terlaksananya sesuatu terdapat pada (QS 7: 53).

Tabel III.2. Makna takwil dalam Al-Qur'an

No.	Contoh Ayat	Makna Takwil
1.	Q.S. Âli 'Imrân/3: 7	takwil sebagai tafsir.
2.	Q.S. al-Kahf/18: 78	takwil sebagai penjelasan pernyataan yang samar.
3.	Q.S. Yusûf/12: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101	takwil sebagai tafsir mimpi.
4.	Q.S. an-Nisâ/4: 59, Q.S. al-Isrâ/17: 35, Q.S. Yûnus/10: 39	takwil sebagai akibat dan akhir sesuatu.
5.	Q.S. al-A'râf/7: 53	takwil dalam maknaterlaksananya sesuatu.

### b. Takwil dalam Hadis

Takwil dalam hadis juga memiliki beberapa makna, yaitu takwil sebagai makna batin dan takwil sebagai acuan makna ayat. Terdapat beberapa hadis yang menjelaskan tentang takwil Al-Qur'an sebagai makna batinnya, di antaranya:

*“Al-Fadhîl bertanya kepada Abû Ja'far<sup>82</sup> tentang riwayat: “Tiada satu ayat pun kecuali memiliki zahir dan batin. Dan tiada satu huruf pun kecuali memiliki batasan. Dan setiap batasan memiliki titik pijak”... Abû Ja'far menjawab: “zahir Al-Qur'an merupakan (redaksi) turunnya, dan batinnya merupakan takwilnya”. “Sebagian darinya telah terjadi, dan sebagian lainnya belum terjadi. Ia beredar seperti beredarnya matahari dan bulan”.*<sup>83</sup>

81 Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsubihî al-Qasyib*, jilid 1, 28.

82 Dalam tradisi Syiah, yang dimaksud sebagai Abû Ja'far adalah Muḥammad al-Bâqir, Imam ke kelima Syiah.

83 Hadis ini bersumber dari jalur Syiah terkait pertanyaan kepada Imâm Bâqir (Imam kelima Syiah) tentang makna batin Al-Qur'an. Lihat, Muḥammad Ibn Mas'ûd al-'Iyâsyî, *Tafsîr al-'Iyâsyî*, jilid 1, 11.



Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa takwil dalam pengertian makna batin pada hadis tersebut merupakan konsep umum yang bersumber dari ayat Al-Qur'an. Selanjutnya, konsep umum tersebut diterapkan pada acuan makna yang berbeda sepanjang zaman. Pandangan ini mengacu pada isyarat hadis tersebut bahwa sebagian makna batinnya telah terbuka pada zaman dahulu dan sebagiannya lagi akan terjadi di masa datang. Prinsip ini berlaku pada seluruh ayat Al-Qur'an. Sekiranya tidak ada konsep umum yang membuka makna batin ini, maka betapa banyak ayat yang tidak memiliki faidah kecuali bacaannya saja.

Salah satu contohnya adalah (QS 2: 195). Ayat ini turun dalam konteks persiapan jihad, menjaga benteng umat Islam dan perintah untuk menginfakkan sebagian hartanya untuk membiayai perang, makanan dan alat kesehatan. Tetapi, kata *as-sabil* dalam ayat tersebut tidak hanya diartikan dalam makna peperangan melawan orang musyrik. Ia juga bisa dimaknai dengan konsep yang lebih umum dan luas agar maknanya terbuka di sepanjang zaman. Ia misalnya, dapat dimaknai dengan upaya untuk meninggikan agama dan menegakkan aturan dalam segala aspeknya, seperti di rumah tangga, masyarakat, pendidikan, politik dan lain sebagainya.<sup>84</sup>

Tabel III.3. Makna takwil dalam hadis

No.	Makna	Landasan
1.	Takwil sebagai makna batin.	Matan hadis.
2.	Takwil sebagai konsep umum yang mengacu pada ayat.	Konsep umum yang bersumber dari ayat. Ia kemudian diterapkan pada acuan-acuan yang berbeda sepanjang zaman.

### c. Takwil dalam pandangan ulama tafsir

Menurut ulama tafsir, takwil memiliki beberapa arti, yaitu takwil sebagai makna konseptual kata yang zahir dan takwil sebagai wujud eksternal (*al-wujûd al-khârijî*) di luar makna zahir. Beberapa ulama tafsir seperti ath-Tabrasî, Hâdi Ma'rifah dan adz-Dzahabî

84 Hâdi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsubihî al-Qasyib*, jilid 1, 24-5.



menjelaskan pengertian takwil sebagai makna konsep kebahasaan ini. Sedangkan Ibn Taimiyah, Rasyîd Ridhâ dan Thabâthabâ'î memahaminya sebagai wujud eksternal.

Ath-Tabrasî mengatakan bahwa takwil berarti mengembalikan salah satu kemungkinan makna yang sesuai dengan makna zahirnya.<sup>85</sup> Sementara Hâdi Ma'rifah, menjelaskan bahwa takwil memiliki dua makna, yakni menghilangkan kesamaran dalam pernyataan maupun tindakan<sup>86</sup> dan takwil sebagai makna batin yang dianggap sebagai makna sekunder (*al-ma'nâ ats-tsanawî*) yang berbeda dengan makna zahir sebagai makna primer (*al-ma'nâ al-awalî*).<sup>87</sup> Sedangkan menurut adz-Dzahabî, takwil adalah mengunggulkan (*tarjîh*) salah satu kemungkinan makna suatu kata dengan sebuah argumen berdasarkan proses ijtihad. Untuk mencapai takwil, dibutuhkan pengetahuan terhadap kosakata bahasa arab dan maknanya.<sup>88</sup>

Sedangkan makna takwil sebagai wujud eksternal (*al-wujûd al-khârijî*) disampaikan oleh Ibn Taimiyah, Rasyîd Ridhâ dan Thabâthabâ'î. Ibnu Taimiyah misalnya, menganggap wujud eksternal suatu pernyataan sebagai takwil. Menurutnya, segala sesuatu memiliki empat wujud, yakni: wujud eksternal (*wujûd khârijî*), wujud dalam benak (*wujûd dzihnî*), wujud kata (*wujûd lafdzî*) dan wujud tulisan (*wujûd katbî*). Wujud eksternal merupakan takwilnya. Sedangkan tafsir dan maknanya merupakan pengetahuan konseptual dalam lingkup konseptual (bahasa). Ia menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk diketahui, dipahami, direnungkan dan dipikirkan. Jika ia tidak diketahui (di luar tafsir itu), maka ia adalah takwilnya.<sup>89</sup>

Dalam hal ini, Rasyîd Ridhâ mengikuti pendapat Ibn Taimiyah tersebut. Ia menyatakan bahwa di dalam Al-Qur'an tidak ada sebuah pernyataan yang tidak dapat dipahami maknanya. Ayat yang samar

85 Al-Fadhî Ibn al-Hasan ath-Tabrasî, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, Tehran: Mansyûrât Nâshir Hasrû, 1413 H, cet. 3, 13.

86 Hâdi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsubihî al-Qasyîb*, jilid 1, 21.

87 Hâdi Ma'rifah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 3, 30.

88 Adz-Dzahabî membedakan antara *at-ta'wil* dengan *at-tafsîr*. *at-Tafsîr*, menurutnya, kembali pada *ar-riwâyah*, sedangkan *at-ta'wil* 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 Rasulullah dan para sahabatnya. Lihat, Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, 18.

89 Ibn Taimiyah, *at-Tafsîr al-Kabîr*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., 108-9.



itu adalah sesuatu yang relatif. Ia bisa samar bagi orang yang lemah akalinya, tetapi ia tidak samar maknanya bagi orang yang mendalam pengetahuannya. Makna takwil dalam ayat “*wa ma ya’lam ta’wilah illa Allah*” [tidaklah mengetahui kecuali Allah], (QS 3: 7) merupakan sesuatu yang tidak bisa ditakwil dalam kenyataan, seperti sifat Allah, alam ghaib yang terdiri dari surga, neraka dan segala isinya. Menurut Rasyîd Ridhâ, terjadinya kekeliruan dalam memahami takwil dikarenakan para mufasir menjadikan takwil dengan makna istilah. Penafsiran kalimat-kalimat Al-Qur’an dengan penempatan peristilahan akan keliru dan menyulitkan pembatasannya.<sup>90</sup> Pendapat Rasyîd Ridhâ ini merupakan kritik terhadap pernyataan para ahli fiqih dan ushul fiqih tentang definisi takwil.

Selanjutnya, Rasyîd Ridhâ menyebutkan kata takwil dalam tujuh surat dalam Al-Qur’an. Misalnya, kata *at-ta’wil* dalam (QS : 59) ditafsirkan oleh Mujâhid dan Qotâdah sebagai balasan pahala. Sedangkan Ibn Zaid, Ibn Qutaibah dan al-Juzâz menafsirkannya sebagai akibat (*al-’âqibah*). Kedua penafsiran tersebut memiliki kesamaan makna, yakni kesudahan atau tempat pengembalian (*al-ma’âl*).<sup>91</sup> Menurut Rasyîd Ridhâ, kata takwil dalam Al-Qur’an tidak dimaksudkan kecuali sebagai kesudahan (*al-ma’âl*) sebagai pembenaran bagi kabar, mimpi, atau tindakan gaib yang terjadi di kemudian hari. Takwil bukanlah persoalan makna kata, tetapi aspek eksternal yang dijadikan landasan suatu pernyataan. Takwil tidak dibatasi pada ayat-ayat yang samar saja, tetapi ia berlaku untuk keseluruhan ayat Al-Qur’an.<sup>92</sup>

Sebagaimana Ibn Taimiyah dan Rasyîd Ridhâ, Thabâthabâ’î berpendapat bahwa takwil bukanlah konsep makna suatu kata, tetapi ia merupakan entitas-entitas eksternal (*al-umûr al-khârijiah al-’ainiyah*).<sup>93</sup> Di tempat lainnya, ia mengatakan bahwa takwil adalah hakikat yang terkandung dalam ayat untuk dirujuk dan dijadikan landasan. Takwil merupakan hakikat realitas yang bersandar padan-

90 Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 3, Mesir: Dâr al-Manâr, 1367 H, cet. 3, 172.

91 Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 3, 173.

92 Q.S. *âli Imrân*: 7, *an-Nisâ*: 59, *al-’arâf*: 52-53, *Yûnus*: 39, *Yûsuf*: 6, 36, 37, 44, 45, 100, 101, dan *al-Isrâ*: 35.

93 Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’ân*, jilid 3, 27.



ya seluruh penjelasan Al-Qur'an. Takwil mimpi berarti takbirnya, takwil hukum berarti esensinya, takwil suatu perbuatan berarti ke-maslahatan dan tujuan hakiki, dan takwil sebuah peristiwa berarti sebab-sebab peristiwa tersebut.<sup>94</sup>

Bagi Thabâthabâ'î, takwil merupakan hakikat realitas yang bersandar padanya seluruh penjelasan Al-Qur'an. Ia terdapat pada seluruh ayat Al-Qur'an, baik *muḥkam* maupun *mutasyâbih*.<sup>95</sup> Ia bukanlah semata persoalan makna kata,<sup>96</sup> tetapi merupakan entitas ghaib yang tinggi yang meliputi seluruh jaringan katadalam Al-Qur'an. Menurutny, Allah membatasi hakikat tersebut dengan batasan kata-kata agar benak manusia secara umum mampu memahaminya. Ia seperti perumpamaan (*al-amtsâl*) yang diberikan untuk mendekatkan pada tujuannya (*al-maqâshîd*) dan menjelaskan sesuatu yang disesuaikan dengan pemahaman pendengarnya.<sup>97</sup>

Relasi antara takwil dengan pesan ayat yang disampaikan, menurut Thabâthabâ'î, seperti yang diumpamakan (*al-mumatstsal*) dengan perumpamaan (*al-matsal*); antara batin dengan zahir-nya; antara ruh dengan jasad-nya.<sup>98</sup> Keseluruhan wawasan pengetahuan Al-Qur'an merupakan perumpamaan-perumpamaan dari takwil yang merupakan otoritas Allah sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 3: 7). Takwil tidak didapat melalui proses berfikir secara langsung. Ia tidak jelas dengan sendirinya melalui kata-katanya. Satu-satunya cara untuk mencapai takwil adalah melalui jalur *musyâhadah* dan proses penyucian jiwa.<sup>99</sup>

Dalam hal ini, Thabâthabâ'î membenarkan pandangan Ibn Taimiyah bahwa takwil tidak dibatasi oleh ayat-ayat yang samar semata. Ia mencakup seluruh ayat Al-Qur'an. Hal ini tentu berbeda

94 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 13, 349.

95 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 27.

96 Thabâthabâ'î, *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1, 85.

97 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 49.

98 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 52; Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta'wil al-Qurân: an-Nazhariyah wa al-Mu'thiah*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2006, 59.

99 Thabâthabâ'î, *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, 85.



dengan pandangan sebagian ahli tafsir yang membatasi takwil hanya pada wilayah ayat-ayat yang samar.<sup>100</sup>

Namun, Thabâthabâ'î kemudian menolak pernyataan Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa takwil merupakan entitas eksternal semata. Ia mengatakan bahwa walaupun sebagian pernyataan Ibn Taymiyah benar, tetapi ia keliru pada sebagian lainnya. Pendapat Ibn Taymiyah benar bahwa takwil tidak dibatasi hanya pada makna yang samar melainkan pada seluruh Al-Qur'an. Takwil bukanlah persoalan makna kata semata, tetapi entitas eksternal yang dijadikan sandaran pernyataan. Tapi, pendapat Ibnu Taymiyah itu kurang tepat bila menganggap bahwa setiap entitas eksternal yang terikat dengan pernyataan yang terjadi di masa lalu dan masa datang sebagai takwil dari sebuah pernyataan. Termasuk juga anggapannya bahwa sesuatu yang samar dan tidak diketahui takwilnyahnya dibatasi pada ayat-ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat".<sup>101</sup>

Selain pendapat Thabâthabâ'î yang mengkritik pandangan Ibn Taymiyah di atas, Kamâl al-Hadârî yang merupakan murid Thabâthabâ'î, justru mempersoalkan pendapat Ibn Taimiyah dan Rasyîd Ridha dalam masalah takwil ini. Menurutnya, setidaknya terdapat dua persoalan utama dalam teori takwil kedua ulama besar itu. Pertama, seandainya takwil merupakan tempat merujuk dan mengembalikan sesuatu, maka "pengembalian" ini merupakan "pengembalian makna yang khusus," tidak berlaku untuk setiap "pengembalian makna." Menurutnya, bila merujuk pada beberapa ayat tentang takwil, maka diketahui bahwa ayat-ayat tersebut menggambarkan "pengembalian makna sesuatu" kepada bentuk preposisinya yang tepat. Misalnya, mengembalikan perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) kepada yang diumpamakan (*al-mumatsîsal*).<sup>102</sup> Kedua, jika maksud kalimat *wa ya'lamu ta'wilahu* (sesuatu yang samar itu tidak ada yang tahu takwilnya) itu hanya dibatasi pada ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat, maka hal tersebut akan menimbulkan

100 Menurut Hâdi Ma'rîfah, *at-ta'wil* merupakan upaya menghilangkan kesamaran (*daf' asy-syubhah 'an al-mutasyâbih min al-aqwâl wa al-af'âl*). Hâdi Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsubihî al-Qasyib*, jilid 1, 21-2.

101 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 48.

102 Kamâl al-Haidarî, *Ta'wil al-Qur'ân*, 37-41.



permasalahan lainnya. Pernyata penakwilan yang menyebabkan fitnah dan kesesatan tidak hanya pada ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat. Ia ditemukan juga pada pentakwilan terhadap ayat-ayat hukum, kisah-kisah dan sebagainya. Fitnah dan kesesatan yang menimpa kaum Muslim itu disebabkan orang-orang yang condong kepada kesesatan dan mengikuti makna yang samar. Mereka akhirnya mencari-cari takwilnya.<sup>103</sup>

Dari berbagai pendapat para ulama tafsir di atas, dapat disimpulkan bahwa takwil sangat terkait dengan pemahaman akan Al-Qur'an. Makna ini dekat dengan pengertian tafsir. Tetapi, takwil dan tafsir tidak sepenuhnya sama. Kedua memiliki perbedaan, di antaranya: 1) takwil lebih mendalam dibandingkan dengan tafsir; 2) jika tafsir dipahami sebagai penjelasan makna zahir, maka takwil merupakan penjelasan makna batinnya; 3) sebagaimana dinyatakan Ibn Taimiyah dan Thabâthabâ'î, takwil bukanlah makna konseptual tentang kata semata, ia juga merupakan hakikat wujud eksternal. Karenanya, sebagian ahli tafsir berpandangan bahwa makna takwil yang terakhir dianggap sudah keluar dari domain pembahasan tafsir.<sup>104</sup>

Tabel III.4. Maknatakwil menurut para ulama tafsir

Makna takwil	Ulama
Takwil sebagai makna konseptual kata dari zahir ke batin	ath-Tabraṣī, Hādī Ma'rīfah, adz-Dzahabī, dll.
Takwil sebagai wujud eksternal	Ibn Taimiyah, Rasyīd Ridhā, Thabâthabâ'ī, Kamâl al-Ḥadarī, dll.

#### d. Takwil yang benar dan yang salah

Selain makna takwil di atas, para ulama juga menjelaskan adanya takwil yang benar dan takwil yang salah atau batil. Takwil batil merupakan penakwilan yang dilakukan oleh orang yang hatinya condong pada kesesatan. Mereka hanya mengambil ayat yang samar saja dan menakwilkannya berdasarkan pendapat mereka sendiri.

103 Kamâl al-Ḥadarī, *Ta'wil al-Qur'ân*, 41-3.

104 Hādī Ma'rīfah menyebut pandangan Ibn Taimiyah dan Thabâthabâ'î tentang takwil sebagai pandangan minor (*asy-syâdzah*). Hādī Ma'rīfah, *at-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'ân*, jilid 3, 28-31.



Mereka adalah kelompok penganut antropomorfisme (*al-mujassimah*), *al-mu'aththilah* dan sejenisnya. Sedangkan takwil yang benar adalah penakwilan yang dilakukan oleh orang yang mendalam ilmunya. Takwil yang benar sendiri terbagi dalam dua jenis, yaitu yang dipahami ahli syariah dan yang dipahami kelompok tarekat dan ahli batin.<sup>105</sup>

Takwil menurut ahli syariat adalah menjelaskan ayat dengan makna yang sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya serta selaras dengan Al-Qur'an dan hadis. Takwil juga dimaknai dengan mengembalikan salah satu kemungkinan makna sesuai dengan makna zahirnya. Dengan kata lain, takwil berarti mengembalikan makna yang samar kepada yang jelas berdasarkan ketentuan dalam ilmu-ilmu pokok (*ushul*), penalaran akal dan riwayat. Berdasarkan ketentuan ini, maka pandangan ath-Thabrasî, Hâdi Ma'rifah, adz-Dzahabî beserta mayoritas ahli tafsir lainnya—yang memahami takwil sebagai makna konseptual kata dari zahir ke batin—masuk dalam kategori ini.

Hal ini berbeda dengan makna takwil di kalangan ahli tarekat dan ahli batin. Menurut mereka, takwil berarti menerapkan kitab Al-Qur'an kepada dua “kitab Allah” lainnya (yaitu alam semesta dan diri manusia). Melalui perenungan ayat Al-Qur'an, seorang sufi dapat mengenal hakikat alam semesta dan diri manusia. Tiga realitas ontologis tersebut (Al-Qur'an, alam dan diri manusia) merupakan citra Allah. Ketiganya merupakan bentuk manifestasi Dzat Allah, asma dan sifat-Nya. Pengetahuan semacam ini dicapai melalui proses penyingkapan dan penyaksian spiritual.<sup>106</sup> Dalam pandangan al-Âmulî, teori semacam ini tersingkap dari rahasia (QS 28: 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*”.

105 Haidar al-Âmulî, *Tafsir al-Muḥiṭh al-'A'zham*, jilid 1, 238-40.

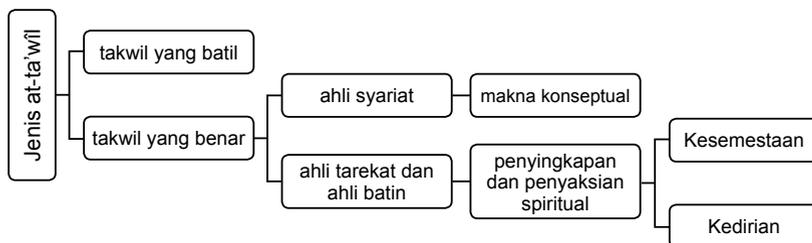
106 Haidar al-Âmulî, *Tafsir al-Muḥiṭh al-'A'zham*, jilid 1, 240, 247, 248. Menurut al-Âmulî, manusia tercipta dengan dua alam, yakni alam *al-gaib* dan alam *syahâdah*; *al-mulk* dan *al-malakût*; *al-amr* dan *al-khalq*. Allah memberikan potensi bagi manusia untuk melihat dua alam tersebut, melihat alam *syahâdah* dengan mata (*al-'ain*) dan melihat alam *al-gaib* dengan *al-bashîrah*. Seseorang hanya dapat melihat alam *al-gaib* setelah hilang 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-Haidarî, *Ta'wil al-Qur'ân*, 136-7.



Istilah “dua kitab” dalam ayat tersebut bukan kitab Taurat dan Al-Qur’an,<sup>107</sup> tetapi kitab kosmik alam semesta (*al-âfaq*) dan kitab diri manusia (*al-anfus*). Teori semacam ini juga tampak lebih jelas dalam (QS 41: 53),<sup>108</sup> “*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.*”

Dari pembahasan di atas, tampak jelas bahwa jika yang dimaksud dengan takwil adalah mengembalikan makna yang samar kepada yang jelas; menafsirkan ayat kepada ayat lainnya, maka kiranya cukup menggunakan kaidah dan metode tafsir yang standar dan muktabar. Tetapi, jika yang dimaksud dengan takwil adalah makna batin ayat, yakni hakikat yang tersembunyi dari suatu ayat, maka kaidah dan metode tafsir yang standar tidaklah mencukupi. Takwil membutuhkan sebuah kriteria khusus yang berbeda dengan tafsir. Dibutuhkan perangkat lainnya, seperti kesucian dan keluasan jiwa. Takwil yang terakhir adalah wilayah orang-orang yang disebut Al-Qur’an dengan mereka yang mendalam ilmunya.<sup>109</sup>

Gambar III.3. Pembagian takwil menurut Haidar al-Âmulî



107 Mayoritas mufasir menafsirkan terma dua kitab (*minhumâ*) dengan kitab yang diturunkan kepada Musa (Taurat) dan kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw (Al-Qur’an). Lihat, az-Zamakhsarî, *al-Kasysyâf*, jilid 3, 420; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsur fî Tafsîr al-Ma’tsûr*, jilid 5, 130. Ada juga mufasir yang menafsirkan dua kitab tersebut adalah Taurat dan Injil. Ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*, jilid 20, 54.

108 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-’A’zham*, jilid 1, 248.

109 Dari beberapa sumber riwayat, baik Sunni maupun Syiah, menunjukkan bahwa orang yang mendalam ilmunya dapat mengetahui takwil Al-Qur’an sebagaimana Ibn Abbâs maupun para Imam Ahlulbait. Muḥammad Ibn Mas’ûd al-’Iyâsyî, *Tafsîr al-’Iyâsyî*, jilid 1, 162; az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ’Ulûm al-Qur’ân*, jilid 2, 72-73.



### e. Hubungan antara Takwil dan Tafsir

Setelah menjelaskan tentang tafsir dan takwil di bagian sebelumnya, penting juga kiranya menjelaskan hubungan antara takwil dan tafsir. Relasi keduanya bisa dirumuskan dalam tiga bentuk relasi sebagaimana umum didapatkan dalam ilmu logika (*manthiq*).

Pertama, bentuk relasi yang setara (*at-tasâwî*), yakni sebagaimana pendapat ath-Thabrasî dan ath-Thabarî, antara takwil dan tafsir memiliki kesatuan makna. Takwil merupakan makna sinonim dari tafsir.

Kedua, relasi yang tidak sama (*at-mutabâyin*). Tafsir adalah sesuatu yang berbeda dengan takwil. Takwil bersifat eksistensial (*wu-jûdî*), sedangkan tafsir bersifat konseptual (*mafhumî*). Takwil adalah wilayah ahli batin dan ahli penyingkapan spiritual yang mendalam pengetahuannya, bukan ahli bahasa yang mendalam dalam teori linguistik (*ar-râsikhûna fî al-lugah*). Beberapa ahli tafsir yang mengingkari adanya kesatuan makna takwil dan tafsir ini adalah Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î dan Haidar al-Âmulî. Relasi yang tidak sama ini diungkapkan juga oleh Kamâl al-Haidarî. Ia mengatakan bahwa tafsir merupakan ilmu tentang penyingkapan dan penjelasan kosakata dan makna bahasa. Sedangkan takwil adalah proses penyingkapan makna (batin). Takwil bukanlah relasi makna kata, tetapi hakikat (realitas) di balik kata yang menjadi sandaran bagi penjelasan kosakata (Al-Qur'an) tersebut.<sup>110</sup> Salah satu contoh karya takwil kiranya tampak pada karya Ibn 'Arabi sebagaimana dinyatakan al-Kassyani dalam *muqaddimah tafsîr Ibn 'Arabî*. Karya tafsir yang dinisbatkan pada Ibn 'Arabî tersebut bukanlah kitab tafsir, melainkan hasil dari proses takwil.<sup>111</sup>

Ketiga, bentuk relasi antara yang umum dan khusus (*al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq*). Dalam relasi ini, tafsir dianggap lebih umum dari takwil, dan sebaliknya takwil lebih khusus dari tafsir.

110 Thalâl al-Hasan, *Ma'rifaullâh: abhâts Ayatullâh as-Sayyid Kamâl al-haidarî*, jilid 2, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1, 154-155; Kamâl al-Haidarî, *Ta'wil al-Qur'ân*, 57-72.

111 al-Kassyani menyatakan bahwa: "Ta'wil tidaklah tetap. 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*, jilid 1, 6.



Dengan kata lain, takwil merupakan upaya penjelasan Al-Qur'an yang lebih mendalam dari makna batin, seperti dinyatakan Hâdi Ma'rifahdan adz-Dzahabî. Sedangkan tafsir merupakan penjelasan makna zahir.

Karenanya, takwil jauh dari konteks kosakata bahasa, karena kosakata bersifat konseptual dalam pemahaman (*al-mafhûmî*), bukan realitas eksistensial (*wujûdî*). Takwil termasuk dalam kategori penunjukkan yang lazim tanpa butuh penjelasan (konseptual) berupa kosakata (*ad-dilâlât al-iltizâmiah gairu al-bayyinah*).<sup>112</sup> karena takwil terkait dengan makna yang tidak diucapkan dalam sebuah pernyataan.

Dari klasifikasi relasi takwil dan tafsir tersebut 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 saja metode tafsir tidak akan mencukupi untuk menuju takwil. Takwil membutuhkan kriteria khusus yang berbeda dengan tafsir, yakni penyingkapan dan penyaksian spiritual. Sebaliknya, jika terdapat kesamaan antara tafsir dan takwil, maka seorang mufasir cukup menggunakan metode-metode tafsir yang sah dan muktabar untuk diterapkan pada takwil, karena terdapat kesatuan objek dan pembahasan yang sama.

Menurut hemat penulis, di balik perdebatan relasi antara tafsir dan takwil tersebut, upaya penafsiran sudah selayaknya menggunakan kaidah dan metode tafsir yang sudah standar dan muktabar agar bisa dipahami masyarakat. Walaupun dalam prosesnya penggalan dan penyingkapan maknanya dilakukan melalui penyingkapan spiritual, tetapi ketika disampaikan dalam karya tafsir, maka ia juga sebaiknya menggunakan perangkat eipstemologi tafsir yang standar dan muktabar itu. Klaim-klaim penyingkapan spiritual dari seorang sufi, harus dijelaskan dengan menggunakan indikator-indikator rasional maupun riwayat agar dapat dipahami oleh orang yang masih belum mengalami penyingkapan spiritual.

112 Hâdi Ma'rifah, *at-Ta'wil fi Mukhtalaf*, 61-2.



Tabel III.5. Relasi tafsir dan takwil

No.	Jenis Relasi	Pola	Karakteristik	Tokoh Penggagas
1.	<i>at-tasâwî</i>		Tafsir & takwil = konseptual ( <i>mafhûmî</i> )	ath-Thabrasî dan ath-Thabarî
2.	<i>at-mutabâyin</i>		Tafsir = konseptual Takwil = eksistensial ( <i>wujûdî</i> )	Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î, Haidar al-Âmulî, dll.
3.	<i>al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq</i>		Tafsir & Takwil = konseptual	Hâdi Ma'rifah, adz-Dzahabî, dll.

## 5. Penerapan makna atas konsep umum Al-Qur'an

Secara bahasa, *tathbîq* (penerapan) terambil dari kata bahasa Arab *tha-ba-qa*, yang berarti “meletakkan sesuatu pada sesuatu lainnya yang semisal sehingga saling menutupi.” Makna pokok dari beragam derivasi kata ini adalah bertemunya dua hal karena adanya kesesuaian diantara keduanya. Menurut al-Mushtafawî, kata *tathbîq* ini selain digunakan untuk hal-hal yang inderawi, dapat juga diterapkan pada hal-hal yang maknawi.<sup>113</sup>

Sedangkan secara istilah, sebagaimana diungkapkan oleh Kamâl al-Haidari, *at-tathbîq* dalam kajian Al-Qur'an merupakan penentuan dan pembatasan acuan (*mishdâr*) tertentu bagi suatu konsep umum dalam ayat. Penentuan tersebut tidak hanya dibatasi pada sebab turunnya ayat, tetapi berlaku juga bagi acuan-acuan lainnya yang memenuhi persyaratan untuk diterapkan.<sup>114</sup>

Konsep penerapan ini dalam beberapa literatur tafsir Syiah dikenal sebagai kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*. Kaidah ini memiliki kemiripan dengan kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûsh*

113 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 7, 69-70.

114 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 1, 22.



*as-sabab* (acuan pertimbangan itu merujuk pada keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab). Sebuah kaidah yang dapat dimaknai sebagai perluasan makna dalam pemahaman atas ayat. Suatu kaidah tafsir yang berusaha menerapkan acuan pertimbangan membaca ayat tertentu kepada sejumlah kasus individu atau masyarakat yang berbeda ruang dan waktunya dibanding konteks sebab turunnya ayat itu. Kaidah ini terinspirasi dari keterangan beberapa hadis dan spirit universalitas Al-Qur'an.<sup>115</sup>

### a. Kaidah al-Jaryî wa al-Inthibâq

Secara bahasa, *al-jaryî* berarti *as-saylân*, sesuatu yang menunjukkan gerak sepanjang ruang dan waktu.<sup>116</sup> Berjalan dari sesuatu ke sesuatu yang lain. Secara istilah, *al-jaryî* berarti penerapan makna lain pada konsep umum Al-Qur'an di luar sebab penurunannya.<sup>117</sup> Sedangkan istilah *al-inthibâq* memiliki kemiripan dengan *al-jaryî*. Ia dimaknai sebagai penerapan ayat pada individu tertentu. Artinya, suatu ayat memungkinkan untuk diterapkan pada beberapa individu selain dari acuan asalnya. Dengan pemaknaan seperti ini, maka makna ayat memiliki konsep yang luas. Ia bisa diterapkan pada banyak individu yang tidak hanya dibatasi pada acuan asalnya. Jadi, secara singkat, kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* merupakan kaidah untuk menerapkan lafaz dan ayat Al-Qur'an pada acuan-acuan (*mashâdir*) baru yang berbeda dengan sebab penurunannya.<sup>118</sup>

Karenanya, kaidah ini tidak membatasi hukum suatu kejadian pada individu yang menjadi sebab turunnya suatu ayat, tetapi juga menerapkannya pada beberapa individu pada ruang dan waktu berbeda. Hal ini bisa dipahami, karena Al-Qur'an merupakan kitab abadi yang berlaku bagi seluruh manusia. Ia juga dianggap sebagai kitab universal yang tidak hanya berlaku untuk tempat dan bangsa tertentu, melainkan untuk seluruh manusia.

115 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id Tafsîr*, 301; Hâsyîm Abû Khamsîn, *Madkhal ilâ 'Ilm al-Tafsîr: Durûs Manhajîyah*, shiabooks.net., t.th., 95; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 42; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 70.

116 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 2, 91 (*mâddah: ja-ra-ya*).

117 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id Tafsîr*, 301.

118 Hâsyîm Abû Khamsîn, *Madkhal ilâ 'Ilm al-Tafsîr*, 95.



Thabâthabâ'î pernah menyebutkan istilah *al-jaryî* ini diambilnya dari hadis-hadis ahlulbait.<sup>119</sup> Ia kemudian menjelaskan definisi kaidah ini dengan menyatakan: “(Kaidah *al-jaryî*) ini merupakan metode ahlulbait. Mereka memberlakukan ayat Al-Qur'an pada beberapa sumber yang memungkinkan untuk diterapkan, walaupun maknanya di luar konteks penurunan ayat.” Penerapan kaidah ini misalnya, dinyatakan Thabâthabâ'î saat mengutip hadis yang bersumber dari Ja'far ash-Shâdiq, Imam keenam dalam tradisi Syiah. Ia menyatakan bahwa yang dimaksud dengan jalan lurus (*ash-shirâthal-mustaqîm*) dalam (QS 1: 6) adalah 'Alî bin Abî Thâlib.<sup>120</sup> Menurutny, pesan hadis tersebut adalah dalam konteks penerapan (*al-jaryî*) konsep umum ayat tentang jalan lurus terhadap individu tertentu. Individu yang menjadi pesan sentral dalam sebuah riwayat dijadikan salah satu acuan bagi ayat tersebut.

Pola penafsiran ayat sebagaimana yang dilakukan oleh Thabâthabâ'î tersebut juga ditemukan dalam literatur tafsir yang beredar di kalangan Sunni, seperti hadis yang diriwayatkan as-Suyuthi dari Ibn 'Abbâs yang menerangkan bahwa *ash-shirâth al-mustaqîm* itu adalah agama Islam. Demikian juga, hadis yang bersumber dari Ibn Mas'ûd bahwa *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah Rasulullah, para sahabat dan Al-Qur'an.<sup>121</sup> Pada kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* ini, tampak adanya acuan-acuan baru (*al-mashâdir al-jadîdah*) sebagai pengganti dari acuan asalnya.

Contoh lainnya adalah (QS 2: 265). Pada sebab penurunannya, ayat tersebut menceritakan tentang Alî bin Abî Thâlib yang ingin-faqkan hartanya dengan mengharapkan ridha Allah.<sup>122</sup> Tetapi, ayat

119 Riwayat-riwayat yang dapat dijadikan sumber kaidah *al-jaryî* ini sangat banyak. Salah satunya sebagai berikut:

... ما في القرآن آية إلا ولها ظهر و بطن - و ما فيها حرف إلا وله 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

120 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 41-2. Ia menukil hadis dari al-'Iyâsyî sebagai berikut:

عن الصادق (ع) قال: الصراط المستقيم أمير المؤمنين (ع).

121 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr*, jilid 1, 15.

122 Berdasarkan hadis yang disandarkan pada Ja'far Shadiq, maka *nuzûl* ayat ini berkaitan dengan Alî bin Abî Thâlib. Lihat, al-'Arûsî Ibn Jum'ah, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*,



tersebut pada dasarnya dapat diterapkan untuk acuan-acuan baru seperti orang-orang yang benar (*ash-shâdiqîn*), bertakwa (*al-muttaqîn*), berbuat kebaikan (*al-muhsinîn*) dan sebagainya. Contoh lainnya juga tampak pada acuan asal yang ditunjuk oleh (QS 103: 2). Menurut Ibn ‘Abbâs, yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah Abû Jahl Ibn Hisyâm.<sup>123</sup> Tetapi, berdasarkan penjelasan Ibn ‘Abbâs, maka bisa juga diterapkan acuan-acuan baru pada setiap orang yang memiliki karakter seperti Abû Jahl, seorang yang selama hidupnya menya-nyiaikan hidupnya untuk memusuhi Nabi.

### **b. Bentuk dan contoh penerapan kaidah al-Jaryî wa al-Inthibâq**

Sebagaimana sudah dijelaskan, kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* merupakan kaidah untuk menerapkan lafaz dan ayat Al-Qur’an pada acuan-acuan baru yang berbeda dengan sebab penurunannya. Ia memiliki kesamaan dengan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umum al-lafzh la bi khushush al-sabab*. Pada praktiknya, terdapat beberapa bentuk dan contoh penerapan kaidah *al-jaryî wa al-Inthibâq* dalam rangka memperluas pemahaman ayat Al-Qur’an.

Pertama, menyebutkan dan menjelaskan beberapa acuan dari suatu ayat. Sebagaimana sudah dijelaskan, penentuan acuan baru di luar makna asal merupakan salah satu bagian dari penerapan kaidah *al-jaryî wa at-tathbîq*. Ia merupakan salah satu karakteristik tafsir di kalangan Syiah terutama yang bisa didapatkan dalam sebagian tafsir esoterik. Literatur Syiah lebih kental dengan penyebutan acuan, karena banyak kutipan riwayat dari karya tafsir *riwa’i* yang beredar di kalangan Syiah Imamiyah yang mengandung penyebutan acuan tersebut.

Menurut al-Mibadî, riwayat-riwayat tersebut setidaknya dapat dibagi menjadi empat bagian, yaitu menjelaskan keseluruhan acuan-nya, menyebutkan acuan yang paling sempurna; menyebutkan salah satu dari beberapa acuan, dan menyebutkan acuan yang tidak diketahui banyak orang.<sup>124</sup> Sebagai contoh dari penyebutan acuan tersebut

jilid 1, Qum: Mansyûrât Ismâ‘iliyât, 1415 H, cet. 4, 284.

123 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsîr al-Matsûr*, jilid 6, 392.

124 Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 66.



dapat dilihat dari kutipan al-Qummî terhadap riwayat yang menjelaskan maksud dari kata *al-muqarrabûn* (orang-orang yang dekat) dalam (QS 83: 28). Riwayat yang bersandar kepada Muhammad al-Bâqir ini menyebutkan bahwa Rasulullah, ‘Alî, Fâthimah, Ḥasan dan Ḥusein sebagai acuan-acuan sempurna bagi ayat tersebut.<sup>125</sup>

Penjelasan semacam ini juga akan kita temukan dalam literatur tafsir di kalangan Sunni seperti karya as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr*, yang mengutip beberapa riwayat dari para sahabat dan tabiin. Menurut riwayat tersebut bahwa maksud dari *al-kaustar* (nikmat yang banyak) dalam (QS 108: 1) adalah Al-Qur’an, kenabian dan sungai di surga.<sup>126</sup> Hal senada dilakukan al-Fakhr ar-Râzî dalam tafsirnya yang mengulas sekitar empat belas makna (acuan) dari kata *al-kaustar*. Salah satu makna yang ia sebutkan adalah keturunan Nabi seperti al-Bâqir, ash-Shâdiq dan yang lainnya.<sup>127</sup> Karenanya, tampak jelas bahwa makna asal *al-kaustar* adalah kebaikan atau nikmat yang banyak, tetapi melalui kaidah *al-jaryî wa at-tathbiq* dalam tradisi Syiah atau *al-‘ibrah bi ‘umum al-lafzh la bi khushush al-sabab* dalam tradisi Sunni, kata *al-kaustar* tersebut kemudian diterapkan pada beberapa acuan, seperti Al-Qur’an, kenabian, sungai di surga dan keturunan Nabi.

Hal senada tampak juga dilakukan as-Suyûthî saat menyebutkan beberapa riwayat yang menunjukkan contoh-contoh makna acuan baru sebagai representasi dari konsep umum ayat dalam (QS 56: 10). Ia menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan kalimat *wa as-sâbiqûna as-sâbiqûn* dalam ayat tersebut adalah Yûsa’ Ibn Nûn, (umat Nabi Mûsa), Ḥabîb an-Najjâr (umat Nabi Isa), ‘Alî Ibn Abî Thâlib, Salmân al-Fârisî, Bilâl dan Shahîb yang merupakan nama beberapa sahabat Nabi Muhammad.<sup>128</sup>

125 ‘Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, jilid 1, Qum: Dâr al-Kitâb, 1403 H, cet. 3, 411.

... «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» وَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْأئِمَّةُ ...

126 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma’tsûr*, jilid 6, 401.

127 Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3, jilid 32, 313.

128 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma’tsûr*, jilid 6, 154.



Kedua, mengaplikasikan makna batin ayat dalam penafsiran. Kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* juga bisa dimaknai sebagai pengaplikasian makna batin pada ayat. Menurut Hâdî Ma'rifah, makna batin ayat itu adalah makna kedua yang bersifat sekunder dibanding makna zahir sebagai makna pertama dan memiliki kedudukan primer. Di balik makna zahir tersimpan konsep umum yang bersifat universal, melintasi ruang dan waktu.<sup>129</sup> Berangkat dari makna zahir tersebut, mufasir bisa menggunakan dalil pendukung lain untuk mengetahui makna batinnya. Riwayat hadis dan para sahabat misalnya, bisa dijadikan indikator (*qarînah*) dan dalil menuju makna batin ayat.

Misalnya, terdapat riwayat yang secara zahir menjelaskan makna kata *an-najm* (bintang) dalam (QS 16: 16). Riwayat tersebut menyebutkan bahwa *an-najm* adalah bintang di langit yang menjadi pemandu dalam kegelapan malam untuk menunjukkan arah kiblat. Dalam beberapa riwayat lainnya dijelaskan bahwa yang dimaksud kata *an-najm* dalam ayat tersebut adalah Rasulullah.<sup>130</sup> Rasulullah disebut sebagai bintang, karena ia menjadi juru petunjuk ke arah jalan yang lurus. Bintang di langit merupakan acuan asal dari konsep umum *an-najm* secara zahir. Sedangkan diri Rasulullah menjadi acuan lain dari konsep *an-najm* secara batin.

Ketiga, melakukan pengabstraksian makna dan menghilangkan sifat-sifat khususnya. Kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* juga bisa dimaknai sebagai pengabstraksian makna dari pemahaman suatu ayat. Misalnya, beberapa literatur tafsir Syiah menafsirkan kata *al-qisthâs* (neraca) dalam (QS 17: 35) dengan imam Syiah (*al-imâm*).<sup>131</sup> Mufasir tampak menghilangkan sifat-sifat khusus dalam makna kata neraca itu. Ia awalnya dipahami sebagai alat untuk mengukur dan menimbang barang. Kemudian mufasir memberlakukan juga makna pengukuran ini pada manusia. Sosok imam dalam keyakinan teologi Syiah merupakan pribadi ideal yang dapat dijadikan ukuran bagi perilaku dan amal pengikutnya.

129 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 3, 26.

130 Al-'Arûsî al-Huwaizî, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, jilid 3, 45-6.

131 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, jilid 24, 187 (*Bâb: 52, an-nahum 'alaihim as-salam wa wilâyatuhum al-adl...*)



Contoh serupa juga terdapat dalam literatur tafsir Sunni seperti riwayat Umar bin Khatthab tentang (QS 46: 20). Suatu hari, Umar melihat tangan Jabir yang sedang memegang dirham. Kemudian Umar bertanya: “Untuk apa uang dirham yang kamu pegang itu?” Jabir menjawab: “Saya hendak membeli daging untuk keluarga saya.” Umar mengatakan: “Kapan saja kamu menginginkan daging, maka kamu sanggup membelinya. Bagaimana pendapatmu tentang ayat ini (QS 46: 20).”<sup>132</sup> Berdasarkan riwayat ini, bisa dipahami bahwa Umar menerapkan makna ayat tentang orang-orang kafir (yang menghabiskan hartanya untuk kesenangan duniawi dan melupakan kehidupan ukhrawi) kepada seorang mukmin yang hendak membeli daging untuk kebutuhan keluarganya. Umar menjadikan seorang mukmin yang melalaikan urusan akhirat demi urusan dunia sebagai salah satu acuan ayat tersebut.

Penjelasan diatas menunjukkan bahwa makna batin Al-Qur’an dapat diperoleh melalui kajian secara mendalam terhadap riwayat hadis dan sahabat yang dijadikan acuan untuk konsep umum ayat melalui penerapan kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*. Melalui penerapan kaidah ini, seorang mufasir diharapkan mampu mendapatkan makna batin melalui berbagai macam makna acuan baru yang diterapkan pada konsep umum ayat.

### c. Penerapan yang terpuji

Dalam praktiknya, penerapan kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* tersebut terbagi menjadi dua bentuk yaitu, penerapan yang terpuji dan diperbolehkan (*al-mamduh*) dan pendekatan yang kurang terpuji dan tidak diperbolehkan (*al-madzmum*). Penerapan dengan menggunakan riwayat dikategorikan sebagai salah satu pendekatan tafsir yang diperbolehkan, karena ia merupakan salah satu rahasia menuju pencapaian makna batin Al-Qur’an.

Salah satu contoh penerapan terpuji, selain beragam contoh-contoh di atas, adalah penafsiran (QS 16: 43), “*Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang*

132 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, jilid 6, 42.



*mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui*". Jika kata *adz-dzikir* pada ayat itu diartikan sebagai pengetahuan, maka yang dimaksud sebagai *ahl dzikr* adalah seluruh orang alim dan arif pada semua bidang keilmuan. Pemaknaan ini berlandaskan pada konsep keumuman kata *dzikr*.<sup>133</sup> Tetapi, bila mufasir menafsirkan kata *ahl dzikr* tersebut dengan ahli Al-Qur'an, maka tidak berarti mufasir membatasi keumuman lafaz tersebut. Ia hanya sekadar melakukan penerapan konsep umum ayat itu pada salah satu acuannya yang khusus, yaitu ahli Al-Qur'an.<sup>134</sup>

Penerapan acuan tersebut didasarkan pada alasan bahwa Al-Qur'an disebut juga sebagai *adz-dzikr*. Sehingga bisa dipahami bila yang dimaksud sebagai *ahl dzikr* pada ayat itu juga adalah ahli Al-Qur'an. Karenanya, Nabi, para imam ahlulbait dan para sahabat disebut juga sebagai *ahl dzikr*.<sup>135</sup> Jadi, aspek penerapan pertama dari konsep umum *ahl dzikr* itu adalah ahli Al-Qur'an. Penerapan acuan berikutnya adalah Nabi, para imam ahlulbait dan para sahabat. Hal ini juga didapatkan dalam tafsir Syiah seperti *al-Qummi*, *al-'Iyâsi* dan *ash-Shâfi*.<sup>136</sup> Karena konteks ayat tersebut berbicara tentang persoalan agama, maka aspek penerapan selanjutnya adalah diarahkan pada setiap orang yang memenuhi syarat sebagai rujukan dalam masalah agama.

#### d. Penerapan yang kurang terpuji

Selain yang terpuji, penerapan kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* juga ada yang kurang terpuji. Penerapan tercela ini dilakukan dengan meletakkan teori atau keilmuan tertentu (seperti filsafat, teologi, tasawuf) untuk dijadikan acuan bagi konsep umum ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, mufasir menerapkan dan membawa teori keilmuan tersebut pada konsep umum Al-Qur'an untuk dijadikan dalil pendukung bagi teori keilmuan tersebut. Penerapan seperti ini disebut sebagai tafsir *bi al-ra'yi* (penafsiran dengan menggunakan

133 Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 8, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, 197.

134 Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 8, 197.

135 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 12, 259.

136 Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 3, 136-8.



nalar). Hal ini misalnya, dinyatakan Thabâthabâ'î dalam pengantar tafsirnya: “(Sebagian) para teolog menjalankan proses penafsiran dengan cara menyesuaikan pandangan teologisnya. Mereka mengambil makna yang sesuai dan menakwilkan pandangan yang berseberangan agar sesuai dengan pendapat mazhabnya. Cara seperti ini lebih tepat disebut penerapan (subjektif) (*tathbîq*), bukan tafsir.”<sup>137</sup>

Thabâthabâ'î kemudian mencontohkan penerapan yang kurang terpuji itu ketika menafsirkan (QS 27: 88). Menurutny, ayat itu dijadikan oleh Mullâ Shadrâ sebagai dalil pendukung teori filsafat *hikmah muta'âliyah*.<sup>138</sup> Ia menetapkan berdasarkan preposisi-preposisi logis bahwa seluruh alam berada dalam gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*),<sup>139</sup> termasuk di dalamnya adalah gunung. Dalam hal ini, walaupun Thabâthabâ'î mendukung teori Filsafat Hikmah Muta'aliyah tersebut, tetapi ia mengkritik penafsiran semacam itu.<sup>140</sup> Baginya, cara yang tepat dalam penafsiran Al-Qur'an adalah “penafsiran al-Quran dengan Al-Qur'an.”

Menurut Thabâthabâ'î, terdapat dua cara untuk memahami Al-Qur'an, yaitu dengan melakukan analisis secara filosofis dan dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Analisis filosofis atas suatu masalah dalam ayat dilakukan untuk mendapat-

137 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an*, jilid 1, 6.

138 Kamâl al-Ḥaidarî, *Ushûl at-Tafsir wa at-Ta'wil*, 202-203. Bagi penulis, yang dilakukan Mullâ Shadrâ bukan *tahmil* atau membawa pandangan filsafatnya dalam penafsiran. Tetapi, lebih tepatnya disebut sebagai *taudhif* sebagaimana penjelasan Kamâl al-Ḥaidarî. Penulis melihat bahwa ia mencoba menjelaskan sumber penafsiran. Dalam epistemologi filsafat *hikmah al-muta'âliyah*, pada *maqâm ats-tsubûti* the context of discovery, sufi filosofis dapat menemukan inspirasi teori ilmiah dari tiga hal, yakni *mukâsyafah*, Al-Qur'an maupun argumentasi rasional (*burhân*). Sedangkan pada tahapan justifikasi suatu teori (*maqâm itsbât*), ia harus menggunakan argumentasi rasional (*burhân*). Pendapat ini diperkuat oleh penjelasan Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya bahwa teorinya tentang gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*) tersebut disaksikan secara ruhani. Berdasarkan penyaksian ruhaniah (*mukâsyafah*), menunjukkan bahwa entitas-substansi selalu bergerak mengarah kepada Allah (*tawajjuh ilâ Allah*). Tidak ada satupun dari entitas substansi maupun forma eksistensial yang tidak berjalan menuju *al-ḥadhrah al-ilâhiyah*. Ia selalu berubah dari satu forma ke forma lainnya menuju suatu gerak menyempurna. Ayat Al-Qur'an seperti Q.S. *an-Naml*/27: 88 mengafirmasi pengalaman spiritualnya ini. Lihat, Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qur'an al-Karîm*, jilid 7, 419.

139 Gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*) terjadi ketika segala sesuatu di alam materi melakukan gerak secara beragam. Gerak ini tidak hanya terjadi pada aksiden, tetapi pada substansi (*jauhariyah*)-nya. Lihat, Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an*, jilid 16, 154 (dalam catatan kaki).

140 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an*, jilid 15, 402.



kan jawaban yang memuaskan atas masalah tersebut, meskipun Al-Qur'an sendiri tidak membenarkannya. Sedangkan "penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an" dilakukan dengan merenungkan ayat Al-Qur'an itu sendiri. Menurutnya, bagaimana mungkin Al-Qur'an tidak menjelaskan dirinya sendiri, padahal ia menegaskan bahwa ia adalah menjelaskan segala sesuatu sebagaimana diisyaratkan (QS 2: 185) dan (QS 16: 89).<sup>141</sup>

Kamâl al-Ḥaidarî kemudian mengomentari bahwa pembagian Thabâthabâ'î tersebut dapat dikategorikan ke dalam konsep *taḥmîl* dan *taudhîf*. Konsep *taḥmîl* dilakukan dengan menarik sejumlah pandangan keilmuan seperti filsafat, teologi, tasawuf dan lainnya ke dalam Al-Qur'an. Mufasir misalnya, memiliki konsep tentang *al-mabda'*, *al-ma'âd* dan *nubuwwah*. Untuk memahaminya, ia menggunakan kaidah filsafat terkait konsep tersebut. Kemudian, ia mengumpulkan ayat Al-Qur'an sebagai dalil pendukung atas pemahamannya tersebut. Penafsiran semacam ini bisa disebut sebagai penerapan kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq* yang kurang terpuji dan umumnya tidak diterima oleh para ulama tafsir. Sedangkan pada *taudhîf*, proses penerapan itu dibalik. Mufasir sejak awal mendatangi Al-Qur'an dan mencari jawaban secara langsung darinya. Pemahaman mufasir hanya sebatas jalan untuk memahami ayat. Kebutuhan mufasir terhadap seperangkat kaidah rasional dalam memahami ayat serupa dengan kebutuhan akan seperangkat kaidah bahasa arab dalam membantu memahami bahasa arab.<sup>142</sup>

Tabel III.6. Penerapan makna atas konsep umum Al-Qur'an

Jenis penerapan	Kaidah
Terpuji	<i>al-jaryî wa al-inthibâq</i> melalui <i>taudhîf</i>
Kurang terpuji	<i>al-jaryî wa al-inthibâq</i> melalui <i>taḥmîl</i>

141 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, 11.

142 halâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî inda al-'allâmah al-Ḥaidarî*, 48-9.



## B. LANDASAN KEBAHASAAN

Selain pengertian konsep dasar, bagian ini juga akan dijelaskan tentang landasan tafsir esoterik yang terkait dengan aspek kebahasaan. Landasan kebahasaan ini mencakup penjelasan tentang bahasa Al-Qur'an, hubungan kata dan makna, makna hakiki dan majazi, *isti'arah* dan *kinayah*, makna simbolis dan perumpamaan dalam Al-Qur'an.

### 1. Bahasa Arab Al-Qur'an

Bahasa Arab yang digunakan oleh Al-Qur'an tidak persis sama dengan bahasa Arab yang digunakan penuturnya. Ia memiliki beberapa perbedaan karakteristik bahasa. Bagi kaum Muslim, bahasa Arab Al-Qur'an dianggap sempurna, sedangkan bahasa Arab yang digunakan sebagai bahasa lisan penuturnya memiliki sejumlah kekurangan. Bahasa Arab Al-Qur'an diyakini merupakan kalam Allah yang tidak ada daya bagi setan untuk mempengaruhinya (QS 26: 210-212). Kandungannya mengajak pada kebenaran, kesucian, keadilan, takwa, menjadi petunjuk bagi umat manusia dan mengeluarkannya dari kegelapan menuju cahaya (QS 2: 257).

Bahasa Arab Al-Qur'an merupakan bahasa Arab yang paling tinggi dan mulia, baik dari pilihan diksi kata maupun susunan penulisannya. Kitab suci ini telah memberikan jiwa baru pada bahasa Arab. Sekiranya bahasa Arab telah menyediakan bahasa dan kosakatanya, maka Al-Qur'an menyempurnakannya dengan ruh dan aturan bahasa yang baru. Namun, meskipun bahasa Arab Al-Qur'an memiliki perbedaan dengan bahasa Arab penuturnya, tetapi tak dapat dipungkiri bahwa kitab suci ini diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab. Karenanya, menjadi suatu kewajiban bagi mufasir untuk mengetahui struktur gramatika bahasa Arab, seperti nahwu, sharaf, balaghah dan seluruh kaidah kebahasaan yang terkait dengannya. Tanpa pengetahuan struktur kebahasaan tersebut, mufasir tidak mungkin dapat memahami Al-Qur'an dengan baik. Al-Mushtafawî menyatakan: "Ketika kita hendak mengambil manfaat tentang hakikat, pengetahuan, hukum dan sastra dalam Al-Qur'an, maka penting



memahami bahasa dan kosakatanya dengan sangat teliti. Wajib bagi kita untuk memahami kosakatanya agar bisa membedakan antara makna hakiki dan majazinya.<sup>143</sup>

Persoalannya, bahasa Arab seperti apakah yang dapat dijadikan ukuran dalam memahami Al-Qur'an? Apakah bahasa Arab yang berkembang saat ini atau bahasa Arab pada periode penurunannya? Penting digarisbawahi, bahwa bahasa Arab sebagaimana bahasa-bahasa lainnya mengalami perkembangan. Karenanya, sebagian ulama tafsir menganjurkan untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa Arab yang digunakan pada periode penurunannya. Hal ini misalnya, dinyatakan Rasyîd Ridhâ yang menyebutkan bahwa banyak terjadi para mufasir menafsirkan kosakata Al-Qur'an dengan istilah-istilah yang terjadi setelah masa tiga abad pertama (penurunannya). Padahal sebaiknya mereka menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna yang digunakan pada periode penurunannya.<sup>144</sup>

Saah satu contohnya adalah penafsiran tentang kata *tafaqquh* (paham) dalam (QS 9: 122). Kata tersebut tidak dapat ditafsirkan sepenuhnya dengan istilah dalam hukum Islam.<sup>145</sup> Istilah *fiqh* (ilmu fiqih) dan *faqîh* (ahli fiqih) dalam hukum Islam merupakan istilah yang berkembang jauh setelah periode penurunan Al-Qur'an. Demikian juga, tidak layak menafsirkan kata *ahl dzikr* dalam (QS 16: 43) dengan kelompok tertentu di zaman sekarang yang menamakan dirinya sebagai ahli zikir.<sup>146</sup>

143 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 1, 5.

144 Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 1, 21-22.

145 Menurut Thabâthabâ'î, yang dimaksud sebagai *at-tafaqquh* dalam Q.S. *at-Tau-bah*: 122 adalah seluruh pengetahuan agama, 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). Lihat, Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 9, 404.

146 Menurut Kamâl al-Ḥaidarî, yang dimaksud *ahl dzikr* dalam Q.S. *an-Naḥl*: 43 adalah *ahl al-Kitâb*, karena ayat setelahnya menjelaskan tentang keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab sebelumnya yang dijelaskan dalam Al-Qur'an, agar orang kafir Quraisy mengkonfirmasi tentang kandungan tersebut kepada *ahl dzikr* (Yahudi dan Nasrani). Lihat, Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 76-77.



## 2. Hubungan antara Kata dan Makna

Hubungan antara kata dan makna merupakan salah satu aturan terpenting dalam sistem bahasa. Tanpa keduanya, maka sistem makna dan pemakaian bahasa tidak mungkin terlaksana. Terdapat banyak teori yang menjelaskan tentang hubungan antara kata dengan makna. Bagi sebagian ulama, seperti as-Syahîd ash-Shadr dan Kamâl al-Haidarî, hubungan kata dan makna merupakan hubungan yang didasarkan pada kesepakatan pengguna bahasa dan keterkaitan yang pasti secara alamiah berdasarkan hukum alam. Saat suatu objek benda terhubung dengan kata dan makna, maka ia kemudian berpindah ke dalam benak manusia. Dalam hal ini, benak manusia hanya mengkonsepsikan, kemudian ia memindahkannya kepada objek bendanya.<sup>147</sup>

Hubungan kata dan makna terkadang diperoleh secara alamiah, seperti hubungan antara raungan singa dengan konsep singa itu sendiri atau api dengan panasnya. Terkadang juga hubungan itu diciptakan oleh pengguna bahasa. Ia menghubungkan keduanya. Hal ini misalnya, berlaku umum dalam penggunaan bahasa atau tanda-tanda, seperti rambu lalu lintas, simbol dan isyarat-isyarat tertentu. Hubungan semacam ini dihasilkan melalui penggunaan bahasa secara berulang-ulang dan terus menerus, sehingga kata terikat dengan makna tertentu secara pasti dalam benak.

Hubungan erat kata dan makna bisa disebabkan oleh faktor kuantitas (*al-‘âmil al-kammî*) maupun kualitas (*al-‘âmil kaifî*). Faktor kuantitas menunjukkan seringnya pemakaian kata tersebut, seperti hubungan antara kata aduh dengan rasa sakit. Saat seseorang merasakan sakit, ia segera mengatakan aduh.<sup>148</sup> Karenanya, seringnya pemakaian kata tersebut menjadi sebab adanya kesepakatan pengguna bahasanya.<sup>149</sup> Sedangkan faktor kualitas terkait dengan kualitas keadaan tertentu. Misalnya, rasa trauma akibat gempa di tempat tertentu membuat benaknya selalu ingat akan gempa jika disebut nama tempat tersebut. Hal yang sama ketika seorang bapak

147 ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh): Abhâts Âyatullâh as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*. Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1, jilid 1, 271-3.

148 ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah (Syarh Kitâb al-halaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, Qum: al-Mâs, 1434 H, cet. 1, 159-160.

149 ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, jilid 1, 278.



menamai anaknya dengan nama “husen,” maka terjadi pengasosiasi-an anak tersebut dengan kata husen. Berdasarkan kedua faktor tersebut, maka penggunaan bahasa dapat dibedakan antara yang tidak diketahui lagi pengguna pertamanya (*al-wadh’ at-ta’ayyuni*) karena terkait dengan faktor kuantitas dan yang jelas peletak pertamanya (*al-wadh’ at-ta’yîni*) karena faktor kualitas.<sup>150</sup>

Gambar III. 5. Hubungan kata dan makna

Hubungan kata dan makna	<i>ta’ayunî</i>	faktor kuantitas pemakaian	tidak diketahui peletak bahasanya
	<i>ta’ayîni</i>	faktor kualitas pemakaian	diketahui peletak bahasanya

### 3. Makna hakiki dan majazi

Penjelasan tentang makna hakiki dan majazi ini akan mencakup uraian tentang definisi makna hakiki dan majazi, pembagian, pandangan para ulama tentang kedua makna ini, ruh makna dan asal kesatuan makna.

#### a. Pengertian dan klasifikasi makna hakiki dan majazi

Makna hakiki adalah makna kata yang sesuai dengan makna dasar yang sebenarnya. Misalnya, penggunaan kata “muhammad” untuk Nabi. Ia digunakan sesuai dengan makna dasarnya tanpa adanya takwil.<sup>151</sup> Sedangkan makna majazi (metaforis) merupakan makna kata yang tidak sesuai dengan makna dasar yang sebenarnya, karena adanya sebuah indikator yang mencegah penggunaan makna dasar tersebut.<sup>152</sup> Makna hakiki ini terdiri dari makna hakiki kebahasaan, makna hakiki dalam syariat dan makna hakiki dalam adat.

Makna hakiki kebahasaan diletakkan oleh orang yang menetapkan makna dasarnya pertama kali. Ia disebut juga dengan hakikat kebahasaan (etimologis), karena peletaknya adalah ahli bahasa.

150 ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah*, 159-61; ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, jilid 1, 176-9.

151 ‘Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’âniyah fî Fikrî Kamâl al-Haidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/1436 H, 53.

152 Hafnî Nâshif, dkk., *Durûs al-Balâgah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/1425 H, cet. 1, 117-118.



Hakikat kebahasaan disebut juga dengan makna sesuai kamus.<sup>153</sup> Hakikat kebahasaan seperti dinding yang dijadikan sandaran setiap makna, terutama pengertian secara istilah (terminologis). Hal ini terkait dengan kandungan makna kebahasaan itu yang menyimpan rahasia makna paling utama walaupun telah terjadi proses sirkulasi makna baru.<sup>154</sup> Salah satu contohnya adalah makna dasar kata *rabb*. Makna hakiki kata ini adalah mengurus dan mendidik sesuatu ke arah kesempurnaan. Ia juga berarti mengangkat kekurangan melalui proses olah jiwa (*takhalliyah* dan *tahalliyah*). Makna hakiki kata *rabb* tersebut melampaui seluruh makna yang terdapat dalam istilah-istilah sastra, humaniora, etika dan sebagainya.<sup>155</sup>

Sedangkan makna hakiki dalam syariat (agama) merupakan makna kata yang memiliki makna dasar (primer) yang dialihkan pada makna lainnya dalam syariat (sekunder) dengan memperhatikan relasi makna dasarnya. Kata *al-shalat* misalnya, memiliki makna dasar “doa.” Tetapi, ketika dialihkan kepada makna khusus dalam syariat, maka ia menunjukkan pada suatu gerakan khusus yang terdiri dari berdiri, rukuk dan sujud. Pengalihan dari makna primer kepada makna sekunder pada kata ini harus tetap mengandung relasi yang kuat, yakni sebuah gerakan yang mengandung doa.<sup>156</sup> Hal yang sama berlaku juga dalam istilah syariat lainnya, seperti zakat, haji dan takwa. Makna dasar zakat yang berarti “membersihkan” berkembang menjadi mengeluarkan sebagian harta sesuai batasan tertentu. Makna dasar haji yang berarti “menyengajakan diri” berubah maknanya menjadi ritual ziarah ke tanah suci.<sup>157</sup> Demikian juga, makna dasar takwa yang berarti membentengi diri kemudian berkembang salah satunya menjadi tingkatan spiritualitas yang dicapai melalui pemeliharaan jiwa dari dosa.<sup>158</sup>

153 ‘Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’âniyah*, 58.

154 Jawâd ‘Alî Kisâr, *at-Tauhîd: Durûs Ayatullâh Kamâl al-Haidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 6, jilid 2, 302; Kamâl al-haidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, jilid 1, 262.

155 Kamâl al-haidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, jilid 1, 263.

156 ‘Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’âniyah*, 68.

157 Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur’ân*, jilid 1, 322.

158 Kamâl al-haidarî, *fi Dhilâl al-‘Aqidah dan al-Akhlâq*, Qum; Dâr Farâqid, t.th., 163.



Selanjutnya, makna hakiki dalam adat merupakan kata-kata yang dialihkan dari makna dasar (primer) kepada makna lainnya dalam adat kebiasaan (sekunder). Biasanya tanpa mempertimbangkan relasi makna dasarnya. Kata *al-gâith* misalnya, memiliki makna dasar tempat yang nyaman di atas bumi. Kemudian kata ini dialihkan ke makna hakiki dalam adat, yaitu seseorang yang membuang hajat (kotoran). Demikian juga kata *ath-thâirah* yang memiliki makna dasar sesuatu yang terbang beralih maknanya menjadi pesawat terbang.<sup>159</sup>

Sebagaimana sudah dijelaskan, makna hakiki berbeda dengan makna majazi. Makna majazi merupakan makna kata yang tidak sesuai dengan makna dasar yang sebenarnya, karena adanya sebuah indikator yang mencegah penggunaan makna dasar tersebut. Perbedaan makna hakiki dan majazi tersebut, para ahli bahasa Arab biasanya mencontohkannya pada kata *al-asad* (singa). Makna hakiki kata tersebut adalah salah satu jenis hewan buas. Sedangkan makna majazinya digunakan untuk menunjukkan seseorang lelaki pemberani.<sup>160</sup> Demikian juga dengan kata *al-baħr* (laut). Ketika dikatakan *darastu inda al-baħr* (saya belajar bersama *al-baħr*), maka tentu yang dimaksud bukanlah laut dalam makna hakiki. Dengan indikator kalimat saya belajar, maka yang dimaksud dengan kalimat itu adalah makna majazi, yakni seseorang yang luas pengetahuannya. Makna hakiki dan majazi memiliki hubungan kuat dilihat dari sisi keluasannya.<sup>161</sup> Karenanya para ulama mensyaratkan adanya sebuah hubungan yang jadi syarat validitas makna majazi. Jika tidak ditemukan indikator yang mencegah makna hakiki, maka tidak bisa dipahami dengan makna majazi.<sup>162</sup>

159 'Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniah*, 75-6.

160 Muħammad Ibn Shâliħ al-'Utsaimin, *SyarħDurūs al-Balâghah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/1425 H, cet. 1, 117-118. *Majâz* biasanya didefinisikan sebagai penggunaan kata (*lafaz*) yang tidak sesuai dengan makna pertama saat kata tersebut digunakan karena adanya indikator (*qarīnah*) yang mencegah pada maksud makna pertama.

161 Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 1, 319.

162 Muħammad Ibn Shâliħ al-'Utsaimin, *SyarħDurūs al-Balâghah*, 118.



Tabel III.7. Makna hakiki dan majazi

No.	Makna	Klasifikasi	Pengertian	Contoh
1.	Makna hakiki	Makna hakiki kebahasaan	Makna dasar, arti kamus, tidak ada takwil.	Kata <i>ash-shalat</i> berarti doa.
		Makna hakiki dalam syariat	Makna kebahasaan yang dialihkan pada makna dalam syariat yang didasarkan pada relasi makna tertentu.	Makna doa dalam kata <i>ash-shalat</i> berkembang menjadi ritual gerakan salat.
		Makna hakiki dalam adat	Makna kebahasaan yang dialihkan pada makna dalam adat kebiasaan disertai adanya relasi makna tertentu.	Kata <i>al-gâith</i> makna dasarnya tempat nyaman, berkembang menjadi tempat buang hajat
2.	Makna majazi	Makna yang tidak sesuai dengan makna hakiki, karena adanya sebuah indikator yang mencegah penggunaan makna dasar tersebut		

### b. Pandangan para ulama tentang makna majazi dalam Al-Qur'an

Para ulama berbeda pandangan tentang makna majazi dalam Al-Qur'an. Mayoritas ahli bahasa dan tafsir mengakui adanya makna majazi tersebut, tetapi sebagian ahli tafsir mengingkari keberadaannya.<sup>163</sup>

Terdapat dua argumen keberadaan makna majazi dalam Al-Qur'an. Pertama, argumen bahasa. Makna majazi ada dalam bahasa Arab. Al-Qur'an juga mengandung makna majazi, karena ia diturunkan dengan bahasa Arab. Kedua, argumen Al-Qur'an sendiri, seperti dinyatakan dalam (QS 12: 82) dan (QS 19: 4).<sup>164</sup> Maksud kalimat "bertanya kepada desa" dalam (QS 12: 82) adalah bertanya kepada penduduknya, walaupun yang disebutkan oleh ayat adalah desa. Karena tidak mungkin mengajukan pertanyaan kepada desa. Begitu pun ungkapan *isyta'al al-ra's syaiban* (kepala yang ditumbuhi uban) dalam (QS 19: 4) menunjukkan umur yang semakin tua.

163 'Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah*, 81.

164 Muḥammad Fâkir al-Mibadî, *Qawâid Tafsîr*, 87-8.



Ulama tafsir seperti Thabâthabî'î dan Kamâl al-Haidarî mengakui adanya makna majazi dalam Al-Qur'an yang disampaikan dengan ungkapan simbolis. Keduanya sepakat dengan ahli bahasa bahwa makna dasar suatu kata adalah makna hakiki sampai ditemukan adanya indikator pemaknaan ke arah makna majazi.

Namun, ketika menjelaskan makna majazi perkara yang samar atau *mutasyâbihât* (seperi *al-'arsyî*, *al-kursî*, *al-qalam*, *al-mîzân* dan lainnya), Thabâthabî'î maupun Kamâl al-Haidarî membedakan teori makna majazi tersebut dengan menolak paham teologi yang menahan diri untuk merincikan (perkara gaib) (*al-ittijâhat-ta'hlîlî*), antropomorfisme (*al-ittijâhat-tajsîmî*) maupun kecenderungan kiasan metaforis (*al-ittijâhal-kinâ'îal-majâzî*) dan menawarkan apa yang disebutnya sebagai kecenderungan penyatuan pemahaman dengan beragam acuan (*al-ittijâhwahdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdir*).<sup>165</sup> Ia tampaknya ingin mencoba menyatukan ragam pemahaman makna majazi dalam Al-Qur'an untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam.

*Al-Ittijâh at-ta'hlîlî* adalah sebuah kecenderungan yang memandang bahwa perkara yang samar itu benar adanya, tetapi cenderung menahan diri untuk tidak membahas dan mempertanyakannya secara lebih rinci (*bilâ kaif*), karena dianggap bid'ah dan terlarang.<sup>166</sup> Salah satu contohnya adalah kasus seorang ulama yang pernah ditanya tentang makna bersemayam (*al-istiwâ'*) dalam (QS 20:5). Ia menjawab, "Perkara bagaimana (*al-kaif*) adalah irasional, *al-istiwâ'* tersebut tidak diketahui, keimanan terhadapnya adalah wajib, mempertanyakannya adalah bid'ah. Saya khawatir kamu telah tersesat. Lalu ia memerintahkan penanya itu keluar dari majlis ilmu."<sup>167</sup>

165 Thabâthabî'î merupakan salah satu mufasir yang mengulas cukup banyak tentang konsep *al-'arsyî*. Lihat, Thabâthabî'î, *al-mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 8, 153.

166 Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauhîd: Durûs Ayatullâh Kamâl al-Haidarî*, jilid 2, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 6, 343; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 3, 248.

167 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dûr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, jilid 3, 91; M. Jamâluddîn al-Qâsimî, *Ma'hâsin at-Ta'wil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 H, cet. 1, jilid 5, 70; Thabâthabî'î, *al-mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 8, 161.

...فقال الكيف غير المعقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه بدعة و  
انى اخاف ان تكون ضالا و امر به فاخرج



*Al-Ittijâhat-tajsîmî* memandang bahwa kata-kata dalam Al-Qur'an mengandung makna hakiki dan tidak membutuhkan lagi takwil maupun tafsir. Ia menganggap bahwa seluruh kata-kata tersebut sesuai dengan makna zahir (literal, tekstual), termasuk kata yang mengandung penyerupaan bagi Allah, seperti tangan (*al-yad*), mata (*al-'ain*) dan wajah (*al-wajh*).<sup>168</sup> Akibatnya, pemahamannya cenderung menyerupakan (*tasybîh*) dengan bentuk makhluk (antropomorfisme). Menariknya, Ibnu Katsîr juga didapati menafsirkan kata *al-'arsy* sebagai “kubah” yang seluruh alam mengelilinginya.<sup>169</sup>

*Al-Ittijâhal-kinâ'ial-majâzî* memandang bahwa konsep-konsep yang samar itu (*al-'arsyî*, *al-kursî*, *al-qalam*, *al-mîzân* dan lainnya) tidak memiliki acuan dan hakikat eksternal sebagaimana nama-namanya. Konsep-konsep tersebut hanya bisa dipahami secara majazi saja. Kecenderungan ini terlalu berlebihan dalam menjaga kesucian dari makhluk-Nya (*tanzîh*), sehingga mengingkari adanya wujud eksternal konsep-konsep tersebut. Konsep-konsep seperti *al-istiwâ'*, *al-kursî* dan *al-'arsyî* misalnya, merupakan ungkapan-ungkapan yang berbeda, tetapi maksudnya adalah sama, yakni sebuah isyarat akan kuasa Tuhan terhadap seluruh alam.<sup>170</sup> Salah satu tokoh penting dalam kecenderungan kiasan metaforis ini adalah Zamakhsyârî. Ia kemudian diikuti oleh beberapa sarjana kontemporer seperti Nasr Hâmîd Abû Zaid, M. Aḥmad Kholafullâh dan Abdulkarîm Sorous.

Adapun apa yang dimaksudkan Kamâl al-Ḥaidarî sebagai “kecenderungan penyatuan pemahaman dengan beragam acuan” mencoba untuk menggabungkan makna-makna kata yang terdapat dalam teks dengan analisis rasional. Kecenderungan ini mengasumsikan adanya kesatuan kata pada tataran konsep, tetapi beragam dalam acuannya. Acuan tersebut tidak hanya dibatasi pada wujud materi, tetapi berlaku juga pada wujud imateri. Ketika Al-Qur'an menggunakan kata-kata seperti *al-mîzân*, *al-qalam*, *al-kursî* dan *al-lauh* misalnya, maka konsep-konsep tersebut tidak hanya mengacu

168 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-Qur'ân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, jilid 3, 383.

169 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, , jilid 4, 369.

170 Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 3, 251.



pada acuan material semata, tetapi sangat mungkin diterapkan pada acuan-acuan lainnya di atas alam materi (alam imateri).<sup>171</sup> Kecenderungan ini tersirat dalam pemikiran al-Gazâli, lalu dikembangkan oleh Mullâ Shadrâ dan Faidh al-Kâsyânî.<sup>172</sup> Kemudian belakangan diikuti juga oleh Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ĥaidarî.

Melalui kecenderungan terakhir ini, kata-kata yang diungkapkan dengan makna-makna metafisik dianggap sebagai ungkapan makna majazi yang mengarah pada hakikat yang sebenarnya. Makna majazi tidak menjadikan kata-kata tersebut kakuhanya untuk satu hal yang bersifat material. Tetapi lebih dari itu, ia memiliki hakikat imaterial sesuai dengan konsepnya. Bagi penulis, kecenderungan ini juga dapat menjadi jembatan dua pandangan sebelumnya tentang makna majazi, khususnya mereka yang menolak dan menerima adanya makna majazi dalam Al-Qur'an.

Salah satu contoh penjelasan tentang konsep makna majazi terakhir ini adalah makna kata *al-'arsy*. Secara bahasa, *al-'arsy* berarti tempat tidur bagi seorang raja. Biasanya, tempat duduk seorang raja disebut dengan *al-'arsy* untuk mengungkapkan ketinggian kedudukannya<sup>173</sup> sebagaimana ditunjukkan (QS 12: 100). Pada ayat itu, Nabi Yusuf menempatkan kedua orangtuanya untuk duduk di atas singgasananya sebagai bentuk penghormatan atasnya.<sup>174</sup> Sedangkan kata *al-'arsy* yang menunjukkan makna majazi dapat ditemukan dalam (QS 85: 15). Sebuah isyarat akan kepemilikan kemuliaan, kekuasaan dan wilayah Allah.<sup>175</sup>

Bagi Thabâthabâ'î, walaupun kata *al-'arsy* merupakan sebuah kiasan metaforis dari kekuasaan Tuhan, tetapi hal tersebut tidak menafikan adanya hakikat yang terjaga dibalik kata tersebut. Benak

171 Thalâl Ḥasan, *Manḥiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 3, 252; Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, jilid 2, 338-339.

172 Thalâl Ḥasan, *Manḥiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 3, 25; Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, jilid 2, 339. Bagi penulis, teori Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ĥaidarî tersebut sangat dipengaruhi oleh salah satu konsep penting dalam filsafat, yakni tentang konsep *musytarak ma'nawî*, yakni: satu konsep yang memiliki satu makna tetapi dapat diterapkan secara gradatif pada beberapa referen (*mashâdîq*).

173 al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 8, 101-102 (*mâddah*: 'a-ra-syâ).

174 Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, jilid 2, 505.

175 Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, jilid 2, 342; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 8, 148.



kita memahami makna tentang kemuliaan, kekuasaan dan wilayah tersebut, tetapi pemahaman kita hanyalah sebatas karakteristik-karakteristik konseptual imajinatif. Hakikat dari konsep-konsep tersebut merupakan realitas-realitas eksternal yang sesuai dengan kesucian Allah.<sup>176</sup>

Namun, berbeda dengan beberapa pandangan mayoritas yang menerima adanya makna majazi tersebut, terdapat juga ulama yang menolaknya. Mereka memiliki beberapa argumentasi penolakan, di antaranya: Pertama, hahikat Al-Qur'an adalah benar. Tidak ada dalam kebenaran itu kecuali makna hakiki, bukan majazi; Kedua, mustahil bagi Allah meminjam makna sesuatu. Meminjamnya berarti menunjukkan sebuah kelemahan, sedangkan kelemahan adalah mustahil bagi Allah; Ketiga, makna majazi tidak menggambarkan makna hakiki. Ia menyerupai sebuah kebohongan. Terdapat beberapa tokoh yang menolak adanya makna majazi itu, diantaranya: Ahmad ath-Thabarî asy-Syâfi'ah, Dâwûd Ibn 'Alî azh-Zhâhirî, Ibn 'Arabî, Ibn Taimiyah, Ibn Qayyîm, asy-Syinqithî dan Imâm Kho-mainî.<sup>177</sup>

Al-Mîbadî misalnya, mengutip pernyataan Ibn Taimiyah tentang penolakan makna majazi tersebut: "Pembagian kata menjadi hakiki dan majazi merupakan istilah baru setelah abad ke-3 H. Tidak ada seorang pun dari sabahat maupun tabiin yang membicarakan hal ini. Bahkan, tidak juga satupun tokoh-tokoh utama dalam ilmu seperti Mâlik, ats-Tsaurî, Sibawaih dan Abî Umar Ibn al-'Alâ".<sup>178</sup> Sedangkan Ibn 'Arabî sebetulnya mengakui adanya makna hakiki dan majazi dalam bahasa Arab, tetapi, ia menolak adanya makna majazi dalam Al-Qur'an maupun ungkapan-ungkapan para sufi.<sup>179</sup>

Senada dengan Ibn 'Arabî, Imam Khoimainî mengatakan bahwa benak orang awam yang menciptakan batasan-batasan pada hakikat mutlak suatu kata.<sup>180</sup> Menurutnnya, makna yang diletakkan

176 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 8, 175-177.

177 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsîr*, 82-3, 85-6.

178 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsîr*, 83.

179 Ibn 'Arabî, *Raḥmatun Min ar-Raḥmân fi Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân*, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H, cet. 1, jilid 1, 14; Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 253.

180 Al-Imâm al-Koimainî, *Âdâb ash-Shalâh*, Tehran: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr âtsâr al-Imâm al-Khoimainî, t.th., 358.



pertama kali adalah makna yang abstraktif dari kata yang paling dasar. Misalnya, peletak makna yang pertama kali kata *an-nûr* (cahaya), maka yang dimaksud adalah *nûriah* (cahaya murni), bukan sesuatu yang tercampur antara cahaya dan kegelapan. Cahaya partikular seperti cahaya yang bersifat material bukanlah cahaya murni lagi, karena sudah tercampur dengan kegelapan dan kelemahan.<sup>181</sup> Oleh karena itu, kata-kata sebaiknya diletakkan sesuai dengan ruh maknanya. Ia merupakan makna paling esensial dari berbagai konsep yang terdapat dalam kata-kata tersebut.

Pendapat Khoimainî itu juga sebetulnya serupa dengan beberapa ungkapan Mullâ Shadrâ. Dalam karyanya, *Mafâtiḥ al-Gaib*, ia menyimpulkan bahwa yang benar dalam pandangan para sufi adalah memahami ayat dan hadis sesuai dengan konsep dasarnya tanpa mengalihkan ke makna lain atau menakwilkannya.<sup>182</sup> Ia menegaskan bahwa tafsir semacam ini merupakan penafsiran orang yang mendalam ilmunya.<sup>183</sup>

Ulama lainnya yang menolak adanya makna majazi dalam Al-Qur'an adalah al-Mushtafawî. Ia menyatakan bahwa makna yang terkandung dalam setiap kata dalam Al-Qur'an adalah makna hakiki, bukan majazi. Ilmu Allah meliputi segala sesuatu. Ilmu-Nya juga adalah ilmu hudhuri (pengetahuan kehadiran), suatu ilmu yang tidak membutuhkan proses berpikir. Seluruh kata dengan beragam bahasa ada di sisi-Nya. Ketika hendak berbicara dengan kata-kata dan menurunkan ayat-ayat-Nya dalam bentuk kata dan kalimat, maka Allah akan memilih makna hakiki dan menggunakan kata yang paling sesuai dengan maksud-Nya.<sup>184</sup>

181 Al-Imâm al-Koimainî, *Âdâb ash-Shalâh*, 358.

182 Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, cet. 1, 93.

183 Selain *ar-râsyikhîna fî al-'ilm*, Mullâ Shadrâ menyebutkan dua metode lainnya, yakni: pertama, metodenya ahli bahasa dan *fuqahâ*, yakni menjaga kata dari makna zahir dan konsep primernya, tanpa menjaga *tanzîh* dan *taqdîs* dzat dan sifat Allah. 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.

184 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 1, 16-17.



### c. Spirit makna Al-Qur'an

Beberapa ulama sufi seperti al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Haidar al-Âmulî, Mullâ Shadrâ dan al-Khoimainî meyakini bahwa setiap kata memiliki spirit makna (*rûh al-ma'ânî*). Ia disebut sebagai makna universal yang mencakup seluruh tingkatan eksistensi pada tingkatan alam materi dan imateri.<sup>185</sup> Maḥmûd al-Gurâb menjelaskan ungkapan Ibn 'Arabî tentang rahasia Ilahi dalam Al-Qur'an yang salah satunya tertutupi spirit makna tersebut. Terdapat tiga tabir yang menghalangi penglihatan manusia akan rahasia Ilahi, yaitu huruf itu sendiri, makna huruf dan spirit makna.<sup>186</sup>

Konsep spirit makna ini didasarkan pada prinsip tingkatan eksistensi, baik alam maupun manusia. Spirit makna ini tidak hanya dibatasi pada eksistensi inderawi, tetapi juga tingkatan batin dan akal.<sup>187</sup> Setiap tingkatan alam memiliki padanan dengan tingkatan alam lainnya. Tingkatan alam yang lebih rendah merupakan perumpamaan bagi tingkatan alam yang lebih tinggi, begitupun sebaliknya. Semua yang ada di alam dunia ini merupakan perumpamaan bagi alam ruh. Demikian juga, segala sesuatu yang berada di alam arwah merupakan perumpamaan bagi entitas akal yang tetap (*al-'a'yân al-'aqliyah ats-tsâbitah*) yang merupakan manifestasi nama-nama Ilahi.<sup>188</sup>

Mullâ Shadrâ menjelaskan tentang spirit makna dalam Al-Qur'an tersebut. Ia menjelaskan bahwa lafaz (Al-Qur'an) diperuntukan bagi makna secara mutlak. Ia mencakup makna yang berelasi dengan objek rasional maupun inderawi. Keragaman karakteristik bentuk lafaz disebabkan oleh adanya keragaman karakteristik pada tingkatan alam yang berada di luar area lafaz. Ketika suatu lafaz diperuntukan bagi suatu makna, maka ia berlaku bagi seluruh makna, baik pada tingkatan rasional maupun inderawi, dunia maupun akhirat. Tetapi, karena manusia terbiasa dengan karakteristik di alam inderawi (seperti bentuk, warna, arah dan sebagainya), maka ketika

185 Abû Ḥâmid al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûmuddîn*, jilid 16, 14; Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 9; Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-'A'dham*, jilid 2, 457-8.

186 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, jilid 1, 441.

187 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 5, 443.

188 Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, 87-8.



Al-Qur'an menyebutkan lafaz tertentu seperti "kursi," maka manusia membatasi acuan "kursi" tersebut dengan karakteristik kursi di alam inderawi, seperti sesuatu yang memiliki bentuk, empat kaki dan alas duduk. Padahal, makna "kuris" tidak hanya berelasi dengan alam inderawi, tetapi juga berlaku untuk tingkatan alam lainnya."<sup>189</sup> Karenanya, lafaz ayat seperti *al-mîzân*, *al-'arsy*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-istiwâ* sebetulnya tidak terikat dengan karakteristik di alam dunia semata, tetapi juga berlaku bagi alam akhirat sesuai dengan karakteristiknya yang khas. Untuk mendapatkan spirit makna tersebut, mufasir harus melakukan abstraksi makna dari makna-makna tambahan yang terdapat dalam konsep-konsep tersebut. Dari makna-makna tambahan tersebut, terdapat makna primer yang paling dasar yang disebut oleh para sufi sebagai spirit makna.

Kata *al-mîzân* misalnya, memiliki spirit makna ukuran dan timbangan. Spirit makna 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 penalaran. Konsep ukuran tersebut dapat dirujuk pada beragam objek, seperti penggaris, astrolab, nahwu, persajakan ('*arûd*), manthiq dan lainnya. Penggaris dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur garis. Demikian juga dengan astrolab yang digunakan untuk menentukan posisi bintang, nahwu untuk mengukur struktur kata bahasa Arab, '*arûd* untuk mengukur kualitas syair Arab, manthiq untuk mengukur kebenaran cara berfikir dan lainnya.<sup>190</sup>

#### **d. Kesatuan makna pokok**

Sebagaimana sudah dijelaskan, spirit makna dalam Al-Qur'an merupakan makna universal yang mencakup seluruh tingkatan eksistensi pada tingkatan alam materi dan imateri. Ia mampu menyatukan beragam acuan kata yang berbeda-beda, seperti pada makna ukuran pada kata *al-mîzân* di atas. Ibn 'Arabî, Mullâ Sadrâ dan al-Koimainî menyebut makna universal ini dengan spirit makna. Tetapi, al-Mushtafawî menyebutnya sebagai kesatuan makna pokok (kesatuan makna pokok) dalam Al-Qur'an. Kedua istilah tersebut

189 Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, 91-2.

190 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 4, 151; Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, 92.



sebetulnya memiliki prinsip yang sama, yakni kata yang dapat menyatukan beragam acuan kata lain yang berbeda-beda. Beragam objek yang berbeda disimbolkan dalam sebuah kata, karena adanya spirit makna yang sama.

Istilah spirit makna yang bersifat metafisik di atas, kemudian dijelaskan oleh al-Mushtafawî ke dalam sebuah analisis tafsir kebahasaan yang menarik. Menurutnya, setiap kata dengan beragam derivasinya memiliki makna yang paling mendasar. Makna tersebut ia sebut sebagai “kesatuan makna pokok” (*al-ashl al-wâhid*). Ia menjelaskan bahwa kesatuan makna pokok adalah makna hakiki dan konsep pokok yang terambil dari prinsip derivasi kata. Konsep-konsep turunan dari berbagai bentuk derivasi tidak dibenarkan menyimpang atau bertentangan dengan kesatuan makna pokok tersebut.<sup>191</sup>

Kata fitnah dalam Al-Qur’an misalnya, memiliki kesatuan makna pokok sebagai sesuatu yang menyebabkan gangguan dan goncangan. Makna pokok kata ini dijadikan sebagai simbol yang menyatukan beberapa kata, seperti harta benda (*al-amwâl*), anak-anak (*al-awlâd*), perbedaan pendapat (*al-ikhtilâf fi al-arâ*), siksaan (*al-’adzâb*), kekufuran (*al-kufr*), kegilaan (*junûn*) dan ujian (*al-ibtilâ*). Al-Qur’an menggunakan konsep-konsep tersebut yang mengacu pada makna katafitnah, karena padanya mengandung makna adanya gangguan dan goncangan.<sup>192</sup> Hal ini terdapat dalam (QS 64: 15) yang menunjukkan harta benda dan anak-anak sebagai fitnah dan (QS 2: 193) yang menyebut bahwa kekafiran kepada Allah merupakan salah satu bentuk fitnah.

Karenanya, dibalik perdebatan tentang ada tidaknya makna majazi dalam Al-Qur’an, baik yang mendukung ataupun yang menolak dapat digunakan untuk mendapatkan penafsiran batin Al-Qur’an. Konsep tentang kesatuan makna pokok yang diungkapkan oleh al-Mushtafawî misalnya, bisa menjadi jembatan yang cukup efektif untuk menuju makna batin tersebut, terutama bagi mereka yang berada dalam tabir.<sup>193</sup> Selain prinsip kesatuan makna pokok tersebut,

191 al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur’ân*, jilid 1, 13.

192 al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur’ân*, jilid 9, 23-27.

193 *al-Mahjûb* adalah seseorang yang tertutup, seseorang yang tidak memiliki pengalaman *mukâsyafah* sebagaimana ungkapan para *’urafâ*. Asas dan fondasi dari teori *rûḥ ma’nâ* adalah *mukâsyafah*.



penting juga mempertimbangkan konsep lainnya, seperti makna kiasan-metaforis, spirit makna, kesatuan konsep dengan beragam sumber acuan dan lainnya.

Tabel III.8. Pandangan para ulama tentang makna majazi dalam Al-Qur'an

Pandangan	Ulama	Klasifikasi Konsep
Mendukung	Mayoritas ulama	<i>al-ittijâhat-ta'thili</i> , <i>al-ittijâhat-tajsîmi</i> , <i>al-ittijâhal-kinâ'i</i>
Menolak	al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Haidar al-Âmulî, Mullâ Shadrâ, al-Koimainî, al-Mushtafawî, dll.	spirit makna, kesatuan pokok makna.
Menyatukan	Thabâthabâ'î, Kamâl al-Haidarî	<i>al-Ittijâhwahdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdir</i>

#### 4. *Tashbih*, *Isti'ârah* dan *Kinâyah* dalam Al-Qur'an

Selain tingkatan makna dalam bahasa Arab Al-Qur'an, hubungan kata dan makna serta makna hakiki dan majazi (*majâz*) dalam Al-Qur'an, konsep *tasybih*, *isti'ârah* dan *kinâyah* juga memiliki kedudukan penting sebagai landasan bahasa bagi tafsir esoterik. Konsep ini memiliki keterkaitan pembahasan dengan konsep *tasybîh* dalam keilmuan sastra Arab (Balaghah).

Konsep *tasybîh* secara bahasa berarti penyerupaan atau pemisalan. Sedangkan secara istilah, menyerupakan satu hal dengan hal lainnya karena adanya kesamaan sifat dengan menggunakan suatu sarana untuk tujuan tertentu. Karenanya, konsep *tasybîh* memiliki empat unsur, yaitu *musyabbah* (yang diserupakan), *musyabbah bihi* (penyerupa), *wajhu asy-syibhi* (sifat penyerupaan) dan *adât at-tasybîh* (sarana penyerupaan). Misalnya, ungkapan *al-'ilm ka al-nur fi al-hidayah* (ilmu itu seperti cahaya dalam hal memberi petunjuknya). Kata *al-'ilm* disebut sebagai *musyabbah*; *al-nûr* sebagai *musyabbah bihi*; *fi al-hidâyah* sebagai *wajhu asy-syibhi*; dan huruf *kâf* sebagai *adât at-tasybîh*.

Dengan demikian, *musyabbah* merupakan unsur utama dalam konsep *tasybîh*. Ia dikeluarkan maknanya dari sifat samar menjadi lebih jelas melalui penyerupaan, dari sesuatu yang bersifat abstrak



(ilmu) menjadi inderawi (cahaya). Sedangkan *musyabbah bihi* merupakan konsep yang hendak diserupakan pada *musyabbah*. Selanjutnya, *wajhu asy-syibhi* merupakan sifat yang menggabungkan *musyabbah* dan *musyabbah bihi* tersebut, karena sama-sama dimiliki keduanya. Sedangkan *adât at-tasybîh* merupakan huruf atau kata yang digunakan sebagai sarana penyerupaan dalam konsep *tasybîh*. Kata tersebut bisa tampak atau tersembunyi (*muqaddarah*).<sup>194</sup>

Selanjutnya, selain *tasybîh*, juga terdapat *isti'ârah*. Secara umum, *isti'ârah* didefinisikan sebagai sebuah penyerupaan (*tasybîh*) yang dibuang salah satu aspek *as-syibh* dan *adat as-syibh-nya*.<sup>195</sup> Karenanya, dapat dikatakan bahwa *isti'ârah* merupakan salah satu bentuk dari *majâz* yang disusun berdasarkan prinsip *tasybîh*. Al-Mîbadî menyebutkan hubungan antara *isti'ârah* dengan *tasybîh* sebagai hubungan antara yang umum dan khusus yang mutlak (*al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq*). Seluruh bagian dari *isti'ârah* adalah *tasybîh*, tetapi tidak sebaliknya, karena hanya sebagian dari *tasybîh* yang merupakan *isti'ârah*.<sup>196</sup>

Terdapat beberapa pembagian *isti'ârah*. Berdasarkan penyebutan salah satu aspek *al-syibh-nya*, *isti'ârah* dapat dibagi menjadi dua, yaitu *al-musharriḥah* dan *al-makniyah*.<sup>197</sup> Disebut sebagai *isti'ârah musharriḥah* ketika hanya disebutkan *musyabbah bih-nya* saja sebagaimana dalam potongan ayat pada (QS 6: 122), *aw man kana mayyitan fa ahyainahu* (“Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan.”). Ayat tersebut hanya menyebutkan *musyabbah bih* (*mayyitan* dan *ahyaynahu*) tanpa menyebutkan *musyabbah* (kesesatan dan hidayah).

Potongan ayat tersebut merupakan pemisalan bagi sekelompok manusia yang berada dalam kondisi sesat, lalu berubah menjadi baik. Mereka diumpamakan sebagai mayat yang Allah hidupkan.

194 Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *SyarḥDurûs al-Balâgah*, 105-107; Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr*, 129-31.

195 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû, Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2, 277.

196 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr*, 140.

197 Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *SyarḥDurûs al-Balâgah*, 125-126; Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr*, 141-3.



Al-Qur'an banyak menggunakan konsep kematian dan kehidupan sebagai pemisalan terhadap konsep kekufuran dan keimanan. Hal ini juga menunjukkan bahwa keimanan tidak semata-mata sebagai keyakinan yang kering, tetapi ia merupakan ruh yang mampu merubah jiwa yang mati. Keimanan merubah siapapun sehingga akan menajamkan potensinya.<sup>198</sup>

Selanjutnya, kebalikan dari *isti'arah musharrihah* adalah *isti'arah makniah*. Ia disebut dengan istilah *makniah*, karena hanya disebutkan *musyabbah*-nya saja, seperti dalam (QS 17: 24), *wahfizh lahuma janah al-dzul min al-rahmah* ("Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan"). Kalimat perumpamaan ini disebut sebagai *isti'arah makniah*, karena mengumpamakan bentuk sikap rendah hati dengan sayap burung yang direndahkan (*janah al-dzul*), meskipun sikap rendah hati sebagai *musyabbah* tidak disebutkan. Burung akan membentangkan sayapnya ketika hendak terbang, lalu merendahkan sayapnya untuk berhenti terbang.<sup>199</sup> Ayat tersebut menunjukkan wajibnya seorang anak untuk menghormati dan menjaga sopan santun kepada orang tuanya. Al-Qur'an menggunakan ungkapan merendahkan sayap burung untuk mengekspresikan ketundukan dan kepatuhan terhadap kedua orang tua.

Terakhir, bentuk *tasybih* lainnya adalah *kinayah*. Secara bahasa, *kinayah* berasal dari kata *kanâ-yaknî*, yang menunjukkan *tauriyah*, yakni mengatakan sesuatu dengan ungkapan lainnya.<sup>200</sup> Secara istilah, menurut az-Zamakhsharî, *kinayah* merupakan penyebutan sesuatu bukan dengan kata yang diperuntukkannya.<sup>201</sup> Misalnya, ungkapan bahasa Arab *katsîr ar-ramâd* (banyak abu) untuk memaknai banyaknya tamu. Seseorang yang banyak abu pembakarannya menunjukkan banyak aktifitas memasak. Ketika banyak memasak, berarti memiliki banyak tamu yang dijamu.

198 Nâshir Makârim Sýrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, 450.

199 al-Âlûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, jilid 8, 55.

200 Ibn Fâris, *Maqâyîs al-Lughah, mâddah: ka-na-wa*

201 az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf*, jilid 1, hal, 282.



Menurut al-Jurjanî, seperti dikutip al-Mîbadî, *kinâyah* merupakan lawan dari *at-tashrih* (ungkapan jelas), sebuah ungkapan yang akan tersingkap jelas maksudnya.<sup>202</sup> Oleh karenanya, *kinâyah* berbeda dengan makna majazi (*majâz*), karena dalam *kinâyah*, makna yang dimaksud adalah makna makna hakiki. Sedangkan dalam makna majazi, tidak mungkin makna hakikinya.<sup>203</sup>

Contoh lain *kinâyah* dalam Al-Qur'an adalah kata *al-harts* (kebun) dalam (QS 2: 223), *nisa'ukum harts lakum* (istri-istrimu adalah seperti tempat bercocok tanam bagimu). Dalam ayat tersebut, tempat membajak atau bercocok tanam digunakan untuk memaknai posisi perempuan dalam bergaul dan melakukan aktifitas reproduksi. Perempuan salah satunya dimaknai sebagai tempat suami menanamkan benih pada rahimnya. Karenanya, perumpamaan perempuan seperti ladang sebagai isyarat yang begitu indah untuk menjelaskan pentingnya eksistensi perempuan dalam kehidupan sosial di masyarakat. Ia tidak dimaknai sebagai objek seksual, tetapi sebagai agen penjaga keberlangsungan manusia.<sup>204</sup>

## 5. Makna Simbolis dalam Al-Qur'an

Kata *ramz* (simbol, isyarat, tanda) dalam bahasa Arab berarti memberikan sebuah isyarat atau simbol. Menurut ar-Râgib al-Ashfahânî, makna simbol bisa berarti isyarat dengan bibir, suara yang pelan atau mengangkat alis. Tegasnya, setiap pernyataan yang diungkapkan dengan isyarat disebut simbol.<sup>205</sup> Sebagaimana firman Allah kepada Zakâria agar tidak berbicara selama tiga hari kecuali dengan bahasa isyarat (QS 3: 41).<sup>206</sup> Begitu pun dengan Maryam, ketika bernadzar dengan cara menahan diri dari berbicara (QS 19: 29).

202 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr*, 145.

203 Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâgah*, 149.

204 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, jilid 2, 133.

205 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât alfâzh al-Qur'ân*, 366 (*mâddah: ra-ma-za*)

206 Para mufasir berbeda pendapat tentang penjelasan *ar-ramz* yang dilakukan oleh Nabi Zakâria. Beberapa riwayat menjelaskan bahwa ia mengisyaratkan dengan kepala atau tangan. Ath-Thabarî menjelaskan, saat Jibril memberikan kabar gembira kepada Zakâria tentang kelahiran Yahyâ, maka ia (Zakâria) meminta tanda (*âyah*). Lalu Jibril menahan lisan Zakâria, sehingga ia tidak bisa berbicara kecuali melalui isyarat. Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 177.



Dalam tradisi keilmuan modern, makna tanda atau simbol dikaji melalui semiotik atau semiologi. Sesuai dengan makna leksikalnya, semiotik merupakan ilmu yang mengkaji tentang tanda.<sup>207</sup> Dalam tradisi keilmuan Islam, kajian tentang tanda, isyarat atau simbol tidak asing. Misalnya, terdapat banyak literatur yang mengulas tentang kandungan makna simbolik dalam Al-Qur'an. Beberapa karya para sufi sudah menjelaskan makna simbolik dalam kitab suci tersebut, seperti *Misykât al-Anwâr* karya al-Gazâlî, *Fushush al-Hikam* karya Ibn 'Arabî dan karya tafsir sufistik atau tafsir esoterik lainnya.

Al-Zamakhsharî menjelaskan makna simbolis sebagai sebuah isyarat yang dilakukan dengan tangan, kepala atau dengan alat lainnya. Menurutnya, makna dasarnya adalah melakukan isyarat dengan gerakan.<sup>208</sup> Sedangkan, secara istilah, simbol berarti isyarat kepada seseorang yang dekat tetapi melalui cara tersembunyi'.<sup>209</sup> Sedangkan Makârim Syîrâzî menjelaskan bahwa bahwa simbol mengalami perluasan makna dari makna dasarnya. Ia bisa dimaknai sebagai pernyataan atau isyarat tanpa mengungkapkan maksudnya secara jelas.<sup>210</sup> Sebagian ulama tafsir seperti ath-Thabarî menyamakan simbol dengan isyarat.<sup>211</sup>

Menurut Ibn 'Arabî, makna simbolis merupakan sebuah pernyataan yang disampaikan oleh pembicara, tetapi ia tidak memaksudkannya pada makna zahir.<sup>212</sup> Dalam konteks ini, ia menganalogikannya dengan posisi wujud alam. Allah menciptakan alam bukan untuk alam itu sendiri, tetapi sebagai manifestasi bagi eksistensi penciptanya. Alam diciptakan agar Allah dikenal melalui alam itu.

207 Semiotika berasal dari bahasa Yunani "seme" berarti penafsiran tanda. Semiotika didefinisikan oleh F. de Saussure sebagai ilmu yang mengkaji fenomena tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial, termasuk di dalamnya kebudayaan dan teks. Ilmu ini mengkaji tentang sistem, aturan dan konvensi yang memungkinkan suatu tanda memiliki arti. Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, Yogyakarta: Teras, 2011, cet. 1, 9. Penjelasan tentang bangunan semiotika dalam Al-Qur'an, lihat Yayan Rahtikawati, dkk., *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermenutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, 347-442.

208 Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, jilid 1, 360.

209 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah*, 94.

210 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amṣal fî Kitâbillâhî al-Munzal*, jilid 2, 490.

211 Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 179.

212 Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 174.



Alam adalah simbol eksistensi-Nya. Demikian juga, Allah menciptakan manusia bukan untuk manusia itu sendiri, tetapi agar Allah dikenal. Manusia merupakan misteri dan simbol-Nya (*lagzu rabbî wa rumûzuhû*). Ibn ‘Arabî menyatakan: “Barang siapa yang mengenali misteri Allah, maka telah mengenal maksud-Nya.”<sup>213</sup>

Sebagian ahli sastra Arab berpendapat bahwa simbol merupakan bagian dari konsep *kinâyah*. Sedang *kinâyah* itu sendiri adalah salah satu bagian dari konsep *majâz*. Tetapi, Kamâl al-Ḥaidari membalik konsep tersebut. Ia menyatakan bahwa *kinâyah* dan *majâz* merupakan sarana menuju makna simbolis. Ia tidak menolak adanya *kinâyah* dan *majâz* dalam Al-Qur’an, tetapi makna simbolis memiliki ruang lingkup yang lebih luas dari *kinâyah*, *majâs* dan *isti’ârah*.<sup>214</sup>

Ruang lingkup makna simbolis dalam Al-Qur’an termanifestasi dalam beragam bentuk. Ia tidak mungkin dibatasi dan diungkap seluruhnya. Tidak mungkin bagi siapapun pun mengumpulkan seluruh bagian makna simbolis dalam Al-Qur’an.<sup>215</sup> Karenanya, penggalian terhadap kandungan makna simbolis dalam Al-Qur’an tidak akan habis sepanjang masa. Ia merupakan salah satu rahasia universalitas dan keabadian Al-Qur’an itu sendiri.

Sementara itu, Salmân ash-Shîmirî, menyatakan bahwa teks Al-Qur’an merupakan teks simbol (*an-nash bi ar-ramziyah*). Pendapat itu tidak bermaksud menafikan makna zahir dari teks, tetapi ia bermaksud menegaskan bahwa teks itu bisa digali seluas mungkin hingga ditemukan beragam maknanya. Bahkan, menurutnya, makna simbolis itu merupakan landasan bagi proses takwil.<sup>216</sup>

### a. Simbol berupa huruf dan kata

Sebagaimana sudah dijelaskan, makna simbolis dalam Al-Qur’an terdiri dari beragam bentuk. Salah satu bentuknya terdapat dalam huruf, kata dan susunan kalimat. Makna simbolis dalam huruf dan kata dapat berupa huruf-huruf di awal surah (*al-hurûf*

213 Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 174.

214 Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziyah wa al-Mutsul*, 30; ‘Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’âniyah*, 96.

215 Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî ‘Inda ‘Allâmah al-Ḥaidarî*, 154.

216 ‘Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’âniyah*, 108.



*al-muqaththa'ah*) dan kosakata Al-Qur'an (*mufradât qur'âniyah*). Para ulama memiliki beberapa pendapat terkait *al-hurûf al-muqaththa'ah* tersebut, yaitu pendapat yang menganggap bahwa *al-hurûf al-muqaththa'ah* tidak bisa ditakwilkan atau cukup diimani keberadaannya dan pendapat yang menganggapnya perlu untuk ditakwilkan untuk mengetahui kandungannya. Pandangan terakhir ini didasarkan pada prinsip bahwa *al-hurûf al-muqaththa'ah* merupakan kandungan global suatu surat yang menjadi tempat rujukan penafsiran. Ia juga merupakan batasan-batasan penjelasan bagi kandungan surat tersebut.<sup>217</sup>

Menurut Thabâthabâ'î, terdapat ikatan khusus antara *al-hurûf al-muqaththa'ah* dengan surat-surat yang dibuka dengan huruf-huruf tersebut. Misalnya, kandungan global dari (QS 7:1) yang dibuka dengan huruf *alif-lâm-mîm-shâd* akan tampak memuat kandungan kalimat yang kebanyakan menggunakan huruf *mîm* dan *shâd*. Demikian juga, kandungan global dari (QS 13: 1) yang dibuka dengan huruf *alif-lâm-mîm-râ* akan tampak memuat kandungan kalimat yang kebanyakan menggunakan huruf *mîm* dan *râ*. Ia juga menjelaskan bahwa huruf-huruf tersebut merupakan simbol antara Allah dengan rasul-Nya. Karena huruf-huruf tersebut samar, maka tidak ada cara untuk memahaminya kecuali hanya sekadar merasakan bahwa antara huruf-huruf tersebut dengan kandungan surahnya memiliki ikatan khusus.<sup>218</sup>

Sedangkan pada simbol berupa kosakata Al-Qur'an (*mufradât qur'âniyah*), Salmân ash-Shîmirî menyatakan bahwa konteks kalimat memiliki pengaruh yang kuat untuk memahami makna kosa kata tersebut tersebut.<sup>219</sup> Sebagai contoh misalnya, kata *âdam* dalam (QS 2: 31), *wa 'allam âdam al-asmâ'* (dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda)). Kata *âdam* dalam ayat tersebut dimaknai sebagian mufasir sebagai Nabi Adam, manusia pertama di bumi.<sup>220</sup> Tetapi, bagi sebagian mufasir, kata *âdam* dalam ayat tersebut

217 Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm Al-Qur'an*, jilid 1, 132.

218 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'ân*, jilid 18, 8-9.

219 'Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah*, 100.

220 Beberapa riwayat yang di-*takhrîj* oleh ath-Thabari menunjukkan bahwa yang dimaksud Âdam dalam ayat tersebut adalah Adam, bapak manusia yang diciptakan oleh Allah pertama kali melalui tanah. Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsir al-Qur'ân*, jilid 1, 167-8.



merupakan simbol yang menunjukkan sosok manusia sempurna (insan kamil), sosok manusia yang memiliki kesiapan menerima pembelajaran nama-nama ketuhanan (*al-asmâ al-ilâhiyah*).

Karena manusia itu bertingkat-tingkat, maka kata *âdam* sebagai insan kamil menjadi suatu simbol martabat kesempurnaan yang bisa disematkan kepada manusia tertentu sesuai dengan tingkatannya, tidak hanya terbatas pada Adam (manusia pertama). Hal ini dikarenakan bahwa Adam bukanlah manusia paripurna. Beberapa riwayat menunjukkan bahwa Nabi Muhammad merupakan manusia paling sempurna dari seluruh para nabi dan rosul.<sup>221</sup> Rasulullah bersabda: “Cahaya Nabimu, wahai Jâbir, yang Allah ciptakan pertama kali dan kemudian diciptakan darinya segala kebaikan.”<sup>222</sup>

Dalam konteks ini, Mullâ Shadrâ menyatakan bahwa insan kamil merupakan manifestasi universalitas insan yang sempurna. Wujudnya seperti sosok manusia yang melintasi ruang dan waktu. Kakinya berada di masa lampau (dalam sosok Adam), sedangkan kepalanya berada di masa depan (dalam sosok Nabi Muhammad). Manusia dari fase Adam hingga Nabi Muhammad mengalami perkembangan penyempurnaan hingga mencapai puncak kesucian, kedewasaan dan fitrah dengan terwujudnya Nabi Muhammad.<sup>223</sup>

### **b. Simbol berupa susunan kalimat**

Simbol berupa susunan dapat berupa kalimat-kalimat Al-Qur'an yang membentuk susunan simbol secara khusus. Sebagai contoh misalnya, kalimat “*ya'kulâni ath-tha'âm*” (keduanya memakan makanan) dalam (QS 5: 75). Ayat ini mensifati Isa dengan sifat-sifat manusia yang berguna untuk membatalkan keyakinan ketuhanannya. Susunan kalimat *ya'kulâni ath-tha'âm* merupakan kalimat yang berfungsi sebagai argumentasi penolakan atas ketuhanan Isa dan ibunya, Maryam.

Para mufasir berbeda-beda dalam memahami maksud susunan kalimat pada ayat tersebut. Sebagian memahami maknanya dengan makna hakiki bahwa memakan makanan merupakan salah satu sifat

221 Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 74-5.

222 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, jilid 15, 24 (*bâb 1: Bad'u al-Khalq..*).

223 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 2, 287.



manusia. Sifat ini menggambarkan kekurangan pada manusia yang masih membutuhkan sesuatu. Seseorang yang memakan makanan berarti ia masih membutuhkan terhadap sesuatu yang lainnya. Karena ia masih membutuhkan terhadap sesuatu lainnya, maka ia bukanlah Tuhan.<sup>224</sup>

Sebagian mufasir lainnya, seperti Kamâl al-Ḥaidarî, melihat adanya unsur makna simbolis dalam ayat tersebut. Kandungan umum ayat tersebut jelas menolak ketuhanan Isa dan ibunya. Tetapi, secara khusus susunan kalimat “keduanya memakan makanan” menjadi simbol bagi sesuatu dibalik “proses memakan makanan,” yakni sebuah isyarat yang menjelaskan dampak dari memakan makanan. Seseorang yang makan makanan akan membuang kotoran. Ia yang memiliki karakteristik seperti ini tidak layak disebut sebagai Tuhan.<sup>225</sup> Lebih lanjut, menurut Salmân ash-Shîmirî, ayat ini juga dapat diterapkan bagi siapapun yang mengaku memiliki sifat-sifat ketuhanan, tidak hanya dibatasi bagi dua individu tersebut saja (Isa dan Maryam).<sup>226</sup>

Dengan demikian, memahami makna simbolis dalam Al-Qur'an, baik berupa huruf, kata maupun susunan kata penting dilakukan. Ia akan menunjukkan pemahaman yang tidak hanya terpaku pada makna zahir, tetapi mengungkap makna di balik zahir ayat sehingga penafsirannya menjadi lebih segar dan luas.

## 6. Perumpamaan dalam Al-Qur'an

Secara bahasa, kata perumpamaan salah satunya diungkapkan dalam bahasa Arab dengan istilah *amtsâl* (jamak dari *matsal*) atau *tamtsîl*. Kata ini memiliki makna yang hampir sama dengan *tasybih*, meski secara terminologis memiliki makna yang berbeda.<sup>227</sup> Kata *amtsâl*

224 al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, jilid 12, 109-10; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an*, jilid 6, 73; az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, jilid 1, 665.

225 Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 46; Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsirî*, 155; Maḥmûd al-Jiyâsyî, *Yûsuf ash-Shiddiq: Ru'yah Qur'âniyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 2, 425.

226 'Ammâr Gâfî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah*, 105.

227 Secara istilah, *at-tasybih* adalah menyandingkan satu hal dengan hal lainnya (karena adanya kesamaan sifat) dengan menggunakan suatu alat untuk tujuan tertentu (*ilḥâq amrin bi amrin fi washfin bi adâtin li ghardhin*). Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *SyarḥDurûs al-Balâgah*, 105.



berarti membandingkan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Makna dasar dari kata ini adalah menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam beberapa karakteristik dan perspektif.<sup>228</sup>

Perumpamaan merupakan salah satu cara terindah untuk menggambarkan sesuatu. Inilah salah satu gaya penuturan Al-Qur'an dalam menjelaskan kandungannya. *Amtsâl* berarti menjelaskan sesuatu yang rasional dengan perumpamaan bentuk dan bahasa inderawi; atau menjelaskan yang metafisik (gaib) dengan perumpamaan yang empiris. Ia menganalogikan sesuatu dengan sesuatu lainnya.<sup>229</sup> Konsep perumpamaan merupakan karakteristik khusus Al-Qur'an. Ia menyampaikan beragam pengetahuan dan hakikat sesuatu melalui perumpamaan, sebagaimana dinyatakan Allah dalam (QS 39: 27). Kata *al-matsal* dalam ayat tersebut berarti menyerupakan suatu pernyataan dengan pernyataan lainnya karena adanya persamaan. Satu dari dua pernyataan tersebut dijelaskan oleh pernyataan lainnya.<sup>230</sup>

Namun, meski perumpamaan Al-Qur'an ditujukan untuk mengetuk perasaan seluruh manusia, tetapi hakikat dan spirit maknanya tetap bersifat khusus, yaitu ditujukan bagi yang berilmu dan merenungkan hakikatnya. Hal ini digambarkan dalam dalam (QS 29: 43). Karenanya, hakikat dan spirit makna perumpamaan itu tidak berhenti dalam makna zahirnya.

Perumpamaan merupakan bentuk kelembutan Tuhan dan cinta kasih kepada hamba-Nya, karena hidayah-Nya tidak terbatas. Jika hakikat atau spirit makna hanya bisa ditangkap oleh yang berilmu, maka perumpamaannya digunakan untuk seluruh manusia agar hidayah Al-Qur'an bisa didapatkan sesuai dengan kapasitasnya. Inilah salah satu rahasia Tuhan yang menjadikan perumpamaan dalam Al-Qur'an.<sup>231</sup>

Perumpamaan keimanan misalnya, diungkapkan dengan cahaya agar ia tertancap kuat dalam hati. Begitu juga, kekufuran yang diumpamakan dengan kegelapan, agar pembacanya benci pada keku-

228 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, jilid 11, 22, 24 (*mâddah: ma-tsa-la*).

229 'Abdullâh Syahâtah, *'Ulûm at-Tafsîr*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001 M, 1421 H, 119.

230 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, 759 (*Mâddah: ma-tsa-la*).

231 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 110 (dalam *Muqaddimah*).



furan sehingga berusaha menjauhinya.<sup>232</sup> Jika keimanan dan keku-  
furan itu disampaikan tanpa perumpamaan, boleh jadi tidak bisa  
dipahami dan diterima kebanyakan manusia. Padahal sebagai kitab  
hidayah, Al-Qur'an berusaha agar pesannya bisa diterima semua  
manusia. Inilah keadilan dan hikmah Ilahi yang menyimpan rahasia  
dan hakikat Al-Qur'an di balik beragam perumpamaannya.

Kamâl al-Haidarî menjelaskan tingkatan manusia dalam menca-  
pai hakikat Al-Qur'an sesuai dengan tingkat pengetahuannya. Bagi  
orang awam, sebagaimana sudah dijelaskan, perumpamaan meru-  
pakan pendekatan yang tepat sebagaimana diisyaratkan Al-Qur'an  
(QS 39: 27) dan (QS 25: 39). Ini merupakan wujud kasih sayang Ilahi  
yang memberikan penjelasan kepada manusia sesuai dengan kapasita-  
s pemahaman dan pengetahuannya.<sup>233</sup> Nabi bersabda: "*Kami, para  
nabi diperintahkan berbicara kepada manusia sesuai dengan kadar  
akal mereka*".<sup>234</sup>

Pesan hadis di atas juga senada dengan (QS 13: 17) yang meng-  
umpamakan kandungan pengetahuan Ilahi dalam Al-Qur'an seperti  
air yang diturunkan oleh Allah dari langit. Air hujan mengalir ke  
berbagai saluran yang beragam ukurannya. Saluran yang memi-  
liki ukuran yang luas dan besar akan mampu menampung air hu-  
jan lebih banyak dibandingkan dengan wadah yang kecil ukurannya.<sup>235</sup>  
Demikian juga, manusia memiliki beragam tingkatan dalam  
menangkap makna Al-Qur'an sesuai dengan tingkat pengetahuannya.  
Hanya hati yang lapang dan bersih dari dosa yang akan mudah  
menampung pengetahuan Ilahi dalam Al-Qur'an.

Melalui perumpamaan, Allah menjelaskan konsep yang semula  
rumit menjadi lebih mudah dipahami. Sebuah perumpamaan yang  
bersifat konkret dan inderawi dan dekat dengan horizon wawasan  
dan pengalaman manusia secara umum. Melalui perumpamaan  
pula, konsep-konsep yang sukar, seperti ketauhidan, syirik, iman,

232 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsirî*, 123.

233 Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 88-9.

234 M. Ibn Ya'kûb Ibn Ishâq al-Kulainî, *al-Kâfî*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407  
H, cet. 4, jilid 1, 23 (*Bâb: Kitâb al-'aql wa al-Jahl..*); Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ  
'Ulûmuddîn*, jilid 1, 96; Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1. 755.

235 Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsirî*, 170-171.



kekufuran menjadi tampak lebih jelas dan konkret.<sup>236</sup> Menjelaskan makna yang abstrak dalam pikiran ke dalam bentuk konkret menjadi salah satu tujuan dari konsep perumpamaan.<sup>237</sup>

Namun, bagi orang khusus yang berilmu pengetahuan secara mendalam digunakan pendekatan dan persyaratan yang khusus juga dalam memahami Al-Qur'an.<sup>238</sup> Sebagaimana diungkapkan oleh Mullâ Shadrâ bahwa selama manusia masih terikat dengan potensi-potensi inderawi, maka tidak mungkin dapat mempersepsi spirit makna Al-Qur'an".<sup>239</sup>

Selanjutnya, menurut Kamâl al-Haidarî, perumpamaan dalam Al-Qur'an secara umum juga dibagi menjadi dua jenis: perumpamaan yang tampak (*al-matsal al-'aradhî*) dan perumpamaan simbolis (*al-matsal ath-thûlî*). Perumpamaan yang tampak merupakan perumpamaan dengan membandingkan dua hal secara jelas. Tujuan dari perumpamaan ini adalah untuk sampai pada makna yang lebih luas. Ia biasanya menggunakan kata *ma-tsa-la* atau kata lain yang menyerupai maknanya. Misalnya, pada (QS 29: 29). Dalam ayat ini, Allah membandingkan dua budak, antara yang diperselisihkan kepemilikannya oleh beberapa tuan dan yang hanya dimiliki oleh seorang tuan. Budak pertama berada dalam kebingungan dan kebimbangan karena ia memiliki beberapa tuan yang saling memperebutkannya, sedangkan yang kedua berada dalam ketenangan karena ia hanya memiliki satu tuan untuk dipatuhi.<sup>240</sup> Perumpamaan semacam ini digunakan untuk menggambarkan seorang penganut ajaran tauhid dan seorang yang musyrik. Seorang yang musyrik hidup dalam pertentangan dan kontradiksi, karena hatinya terikat dengan banyak tuhan. Sedangkan bagi penganut tauhid, hatinya ha-

236 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzal*, jilid 7, 371.

237 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 2, 192.

238 *Ath-Thâriq al-khâs* merupakan jalannya para wali Allah (*al-awliyâ*) yang senantiasa mensucikan dirinya. Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 89.

239 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 2, 192. Makna universal (*al-ma'nâ al-kullî*) dan yang paling orisinal (*al-ma'nâ al-haqîqî*) dari kata disebut oleh para sufi seperti Ibn 'Arabî, Mullâ Sadrâ dan al-Koimainî sebagai *rûh ma'nâ*. Sedangkan, al-Mushtafawî menyebutnya sebagai kesatuan makna pokok. Penjelasan lebih detail, dapat dilihat pada pembahasan makna hakiki dan majazi.

240 Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 90; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 1, 160-2.



nya terikat dengan penuh kecintaan kepada satu Tuhan, yaitu Allah. Sehingga setiap saat, ia berada dalam ketenangan dan limpahan cinta kasih Ilahi.<sup>241</sup>

Berbeda dengan perumpamaan yang tampak dan jelas, perumpamaan simbolis (*al-matsal ath-thûlî*) merupakan hakikat Al-Qur'an yang tersimpan dalam khazanah ilahi secara ontologis.<sup>242</sup> Ia disebut oleh Thabâthabâ'î sebagai takwil (atas hakikat Al-Qur'an itu sendiri).<sup>243</sup> Dalam hal ini, ia menggambarkan bahwa perumpamaan dalam Al-Qur'an merupakan bagian dari simbolisme Al-Qur'an. Secara ontologis, Al-Qur'an yang awalnya merupakan wahyu di *Lauh al-Mahfuz* yang tidak bisa diungkapkan dengan bahasa. Tetapi, ketika diturunkan ke alam materi di bumi, maka Al-Qur'an berubah menjadi sesuatu yang lain. Ia diturunkan dengan bahasa Arab agar dipahami oleh umat manusia. Tetapi, menurut Thabâthabâ'î, meski ia menggunakan bahasa Arab, tapi di baliknya terdapat hakikat Al-Qur'an secara ontologis. Dibalik apa yang kita baca dan kita renungkan dari Al-Qur'an, terdapat sesuatu yang Thabâthabâ'î sebut sebagai "kitab yang bijaksana." Di dalamnya tersimpan kandungan Al-Qur'an yang tidak berupa kata-kata maupun makna, tetapi ia berupa entitas wujud eksternal.<sup>244</sup> Inilah yang disebut dengan perumpamaan simbolis (*al-matsal ath-thûlî*) yang merupakan hakikat Al-Qur'an yang tersimpan dalam khazanah ilahi secara ontologis.

Tetapi, meski demikian, Thabâthabâ'î juga menjelaskan bahwa Allah ketika berbicara kepada manusia dalam Al-Qur'an, Ia juga menggunakan bahasa manusia sesuai dengan kemampuan akal mer-

241 Makârim asy-Syîrâzî, *al-Amsal fi Tafsîr Kitâbillâhî al-Munzal*, jilid 15, 74.

242 Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul*, 90; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 1, 161. Terma-terma seperti *khazâinuhû* dalam Q.S. *al-Hjîr*: 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 yang hanya diketahui oleh para nabi dan malaikat *al-muqarrobûn*.

243 Menurut Thabâthabâ'î, beberapa ayat Al-Qur'an seperti Q.S. *an-Naml*: 65, *Yunus*: 20, *al-An'âm*: 59 dan *al-Jîn*: 27 menunjukkan bahwa yang dimaksud sebagai *ta'wil* adalah mengacu pada entitas eksternal (*amr khârijiun*). Hubungannya dengan ayat dirujuk (*madlûl al-âyah*) seperti antara yang diumpamakan (*al-mumatstsâl*) dengan perumpamaannya (*al-matsâl*). Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 52.

244 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 3, 54; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân*, jilid 1, 163.



eka, serta berpegang dengan kaidah hukum yang berlaku di bumi. Allah menempatkan diri-Nya sebagai tuan (*maulâ*), manusia sebagai hamba dan para nabi sebagai utusan-Nya. Demikianlah cara Allah dalam Al-Qur'an saat berbicara kepada manusia.<sup>245</sup> Penjelasan Thabâthabâ'î terakhir ini memperkuat adanya jenis perumpamaan yang jelas sebagaimana dijelaskan di atas.

Tabel III.9. Klasifikasi perumpamaan dalam Al-Qur'an

Jenis	Pengertian	Pendekatan
al-Matsal al-'aradhî	Perumpamaan yang membandingkan dua hal secara jelas	Analisis bahasa
<i>al-Matsal ath-thûlî</i>	Hakikat Al-Qur'an sebagai wujud eksternal yang tersimpan dalam khazanah Ilahi di alam.	Takwil melalui proses penyucian diri.

### C. LANDASAN FILOSOFIS

Selain landasan kebahasaan, landasan filosofis juga sangat penting sebagai landasan dasar dalam tafsir esoterik. Secara umum, terdapat beragam pandangan para filosof terkait penjelasan rasional tentang aspek filosofis terkait asal-usul realitas secara ontologis dan cara pemerolehan pengetahuan tentang realitas itu secara epistemologis. Pada bagian ini, penulis akan menguraikan sekilas pandangan Mullâ Shadrâ tentang relasi ontologis dan epistemologis tersebut. Ia akan difokuskan pada penjelasan ontologis relasi antara realitas alam, manusia dan Al-Qur'an serta penjelasan aspek epistemologis terkait teori pengetahuan *'ilm al-hudhûrî* dan *al-'ilm al-hushûlî*. Mullâ Shadrâ dipilih didasarkan pada posisinya sebagai salah satu filosof-Muslim terbesar yang menghasilkan karya filsafat dan komentar terhadap Al-Qur'an dan hadis. Ia juga dikenal telah berhasil mensintesis beberapa aliran pemikiran filsafat sebelumnya, seperti filsafat paripatetik, filsafat iluminasi, tasawuf dan teologi.<sup>246</sup>

245 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qur'ân*, jilid 2, 175-6.

246 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, 131.



## 1. Aspek Ontologis

### a. Tingkatan Alam

Mengenai alam dan tingkatannya, Mullâ Shadrâ memiliki pandangan yang cukup unik. Ia menyatakan bahwa proses penciptaan alam oleh Tuhan terbagi ke dalam dua jenis, yaitu penciptaan alam dan penciptaan manusia. Tetapi, secara ontologis, kedua penciptaan itu tidak dapat dipisahkan, karena manusia adalah bagian dari alam itu sendiri. Karenanya, alam disebut sebagai makrokosmos, sedangkan manusia disebut sebagai mikrokosmos.

Manusia merupakan bentuk sintesis dari dunia materi. Keseluruhan dari esensi dan elemen materi terintegrasi pada diri manusia. Allah telah memasukkan seluruh esensi dari semua unsur materi ke dalam penciptaan manusia.<sup>247</sup> Selain sebagai sintesis dunia materi, manusia juga bisa disebut sebagai sintesis dunia jiwa. Bahkan, karakteristik jiwa manusia menyerupai sifat-sifat Allah. Misalnya, jika Allah kuasa untuk mengatur para malaikat, demikian juga jiwa (hati) manusia memiliki kuasa untuk mengatur seluruh daya inderanya. Inderanya tidak memiliki kuasa untuk menyimpang dari kehendak jiwa manusia.<sup>248</sup> Oleh karenanya, Mullâ Shadrâ menyatakan: “Para malaikat disebut sebagai bala tentara Allah (*junûdullâh*), sedangkan indera manusia disebut sebagai bala tentara hati (*junûd al-qalbî*).”<sup>249</sup> Dalam ungkapan ulama sufi lainnya, seperti Ibn ‘Arabî, alam bukanlah makhluk statis, tetapi makhluk dinamis. Oleh karenanya, ia menyebut alam sebagai manusia besar (*al-insân al-kabîr*).<sup>250</sup>

Dalam sistem ontologi Mullâ Shadrâ, penciptaan dapat dibagi ke dalam dua proses: *ibdâ‘* (penciptaan supra formal, *supra formal creation*) dan *takwîn* (penciptaan formal, *formal creation*).

*Ibdâ‘* merupakan proses penciptaan melalui 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 merupakan

247 Mullâ Shadrâ, *al-Mazâhir al-Ilâhiah fî Asrâr al-‘Ulûm al-Kamâliyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers, 75.

248 Kerwanto, ‘Manusia dan Kesempurnaannya’, 131-2.

249 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah*, jilid 8, 137.

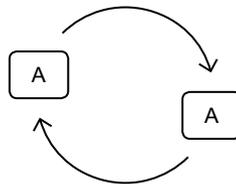
250 Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘Arabiah, 1946, cet. 1, jilid 2, 189; Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 2, 67; Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah*, jilid 2, 345.



akhir dari proses *ibdâ'*. Sedangkan proses *takwîn* merupakan gerak-penciptaan sebagai kebalikan dari yang pertama. Proses kedua ini merupakan gerak naik, diawali dari proses penciptaan material pada materi pertama, lalu naik menuju tingkatan-tingkatan eksistensi yang lebih tinggi, dari dunia materi, tumbuhan, hewan dan manusia. Manusia memiliki posisi unik dalam sistem gerak ini, karena ia merupakan genus yang memiliki potensialitas untuk bergerak sampai pada *al-'aql al-fa'âl* (akal aktif yang menghubungkan manusia dan Tuhan).<sup>251</sup>

Dua bentuk proses kreasi Tuhan ini bisa digambarkan seperti sebuah lingkaran berikut:

Gambar III. 6. Dua proses penciptaan alam menurut Mullâ Shadrâ



- A Gerakturun (*nuzûl*)  
B Geraknaik (*su'ûd*)

Bentuk pertama (A) disebut sebagai gerak turun (*nuzûl*), sedangkan yang kedua (B) disebut gerak naik (*su'ûd*). Dua proses ini bisa disebut sebagai proses kembali terhubung menuju Tuhan, sebuah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan sebagaimana diisyaratkan oleh (QS 30: 27), “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.” Dalam kitab tafsirnya, Mullâ Shadrâ menjelaskan kata *al-matsal al-a'la'* (sifat yang Maha Tinggi) dalam ayat tersebut sebagai tingkatan Nabi Muhammad yang merupakan tingkatan insan kamil.<sup>252</sup> Sebuah tingkatan manusia sempurna dalam proses gerak naik untuk kembali kepada Allah.<sup>253</sup>

251 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 8, 131–2.

252 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr fî al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 1, 499.

253 Nabi Muhammad, menurut al-Khomeini, adalah manusia yang mampu melewati



Tampak jelas di sini bahwa terdapat suatu tingkatan yang ditempatkan sebagai penciptaan akhir yang akan kembali pada gerak tersebut, yaitu insan kamil. Pada gerak naik tersebut,<sup>254</sup> manusia memiliki peran unik. Hal ini dikarenakan, tumbuhan dan hewan tidak mampu untuk memulihkan kembali hubungannya dengan dimensi *malakût*, karena keduanya memiliki kelemahan potensi intelektual (akal). Berbeda dengan manusia yang dikaruniai akal oleh Allah. Jiwa manusia merupakan mikrokosmos yang terkandung di dalamnya keseluruhan potensi, baik tumbuhan, hewan, setan maupun malaikat.

Penjelasan tentang dua proses penciptaan (*ibda'* dan *takwîn*) tersebut merupakan isyarat adanya tingkatan alam wujud. Ia ada yang tercipta lebih dahulu dan ada pula yang terakhir. Selain itu, antara satu tingkatan dengan tingkatan lainnya mengikuti sistem gerak vertikal. Masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan sebab emanasi bagi tingkatan di bawahnya. Alam akal merupakan sebab bagi alam imajinasi (*al-mitsâl*). Demikian juga, alam imajinasi merupakan sebab bagi alam materi.

Karakteristik alam akal adalah tak tampak, tak terbatas, tak berbentuk dan universal. Pada alam imajinasi, ia memiliki citra, perumpamaan, persangkaan, bayangan, berbentuk dan partikular. Sedangkan pada alam materi, ia berbentuk benda material, terbatas dalam ruang dan waktu, terinderai dan bersifat partikular-individual.

Alam materi merupakan alam yang dipersepsi dengan indera. Alam imajinasi merupakan alam yang tampak di balik alam materi. Terdapat di dalamnya bentuk dan ukuran, tetapi bukan berupa bentuk dan ukuran material. Sedangkan, alam akal merupakan hakiikat universal yang mencakup seluruh individu partikular pada dua tingkatan alam lainnya (alam materi dan alam imajinasi).<sup>255</sup>

---

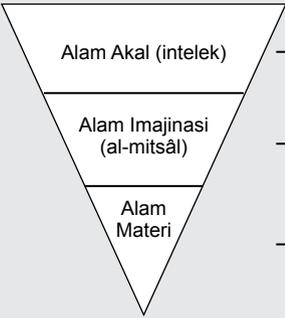
tahapan penyatuan antara *waḥdah* dan *katsrah*. Tingkatan ini merupakan tingkatan paling sulit. Oleh karenanya, jika mengamati *munâjat* para sufi, kita akan menyaksikan unsur *waḥdah* lebih dominan, terkadang juga unsur *katsrah*. *Insân kâmil*-lah yang dapat menyatukan antara *waḥdah* dan *katsrah* secara seimbang. Muḥammad Reza Irsyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, 74.

254 Berdasarkan prinsip *aṣāla al wujūd*, gradasi wujud dan gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*), maka materi dapat bergerak dari eksistensi yang lebih rendah menuju tingkatan lebih tinggi dan membentuk gerak arah menaik (*ascend*).

255 Jawādī Āmulī, *Nazhariah al-Ma'rifah fī al-Qur'ān*, Beirut: Dār ash-Shafwah, 1996



Tabel III.10. Tingkatan alam

TINGKATAN ALAM	KARAKTERISTIK
 <p data-bbox="299 366 468 395">Alam Akal (intelekt)</p>	<p data-bbox="593 359 946 407">→ tak tampak, tak terbatas, tak berbentuk universal</p>
<p data-bbox="315 442 452 490">Alam Imajinasi (al-mitsâl)</p>	<p data-bbox="593 455 981 502">→ citra (<i>image</i>), perumpamaan, persangkaan, bayangan, berbentuk dan partikular</p>
<p data-bbox="358 530 409 578">Alam Materi</p>	<p data-bbox="593 543 970 608">→ berbentuk benda material, terbatas dalam ruang dan waktu, terindra dan partikular-individual</p>

Gambar di atas menunjukkan adanya beberapa karakteristik tingkatan alam. Pertama, tingkatan alam menunjukkan eksistensi (wujud) alam secara berurutan dan bertingkat, dari yang hadir lebih dulu ke yang muncul belakangan. Secara epistemologis, alam akal hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam imajinasi (*al-mitsâl*).<sup>256</sup> Demikian juga, alam imajinasi hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam materi. Karakteristik khas dari alam akal adalah aktualitas murni yang tidak bercampur dengan potensialitas dan proses penyusunan. Akal pertama (*ash-shâdir al-awwal*) bersifat lebih kuat secara eksistensial dibandingkan materi pertama. Berbeda dengan akal pertama (*ash-shâdir al-awwal*), materi pertama merupakan potensialitas murni. Karena karakteristik itulah, maka alam akal dan alam imajinasi lebih dulu dibandingkan dengan alam materi (*al mâddah*).

Kedua, tingkatan alam tersebut memiliki kesesuaian eksistensi sebagaimana yang terjadi pada hukum kausalitas. Setiap sebab memiliki ketercakupannya atas kesempurnaan akibatnya dengan sifat yang lebih mulia dan sempurna. Karena alam imajinasi merupakan sebab bagi alam materi, maka terdapat sistem imajinasi yang menyerupai sistem alam materi dengan kondisi yang lebih sempurna. Demikian juga, karena alam akal (intelekt) merupakan sebab bagi alam imaji-

M/1417 H, cet. 1, 237-239.

256 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 1, 36.



nasi, maka terdapat sistem akal yang menyerupai sistem alam imajinasi dengan eksistensinya yang lebih sederhana, lebih mulia dan lebih indah.<sup>257</sup>

Ketiga, seluruh unsur pada masing-masing tingkatan alam tersebut, baik alam materi maupun imateri merupakan simbol eksistensi Tuhan. Setiap sisi kesempurnaan pada masing-masing tingkatan alam merupakan refleksi kesempurnaan eksistensi Tuhan.

Adanya tingkatan alam tersebut sebetulnya dinyatakan dalam Al-Qur'an, diantaranya (QS 41: 54); (QS 57: 3). Ayat tersebut menjelaskan bahwa seluruh bagian dan makhluk di dunia merupakan perwujudan dan bentuk nyata dari kebenaran Allah di alam raya. Semua makhluk merupakan nama-Nya (*asmâ'*). Ia menunjukkan pada kebenaran. Seluruh tingkatan alam merupakan tanda-tanda Tuhan. Alam raya seperti sebuah cermin dimana Tuhan hadir dan tampak. Semua makhluk dengan ukurannya masing-masing mencerminkan kehadiran Tuhan.

Melalui teori tingkatan alam, Mullâ Shadrâ mengajak manusia untuk membangkitkan kesadaran diri. Sebuah kesadaran akan adanya batas-batas kesempurnaan aktualisasi setiap makhluk. Ia memiliki tingkat kelemahan dan intensitas yang berbeda-beda. Yang Maha Sempurna akan memberikan kesempurnaan-Nya kepada makhluk dalam kadar tertentu sesuai dengan tingkatannya masing-masing.<sup>258</sup>

Berdasarkan prinsip ini, manusia yang telah mencapai tingkatan tertentu, khususnya insan kamil 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).<sup>259</sup> Oleh karenanya, hakikat sifat hidup (*al-hayy*), berkuasa (*al-qudrah*) dan pengetahuan (*al-'ilm*) yang dimiliki oleh insan kamil adalah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

257 Tingkatan eksistensi memiliki keterkaitan pembahasan dengan kaidah *imkân al-asyraf*. Sebuah kaidah menjelaskan: "Eksisten yang lebih mulia (*asyraf*) harus lebih dulu adadalam tingkatan eksistensidibandingkan eksisten yang lebih hina (*akhas*)". Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 7, 244, 248; Mullâ Shadrâ, *asy-Sy-awâhid ar-Rubûbiyah fi al-Manâhi as-Sulukiah*, Masyhad: al-Markaz al-Jâmi'i li an-Nasyr, 1401 H, cet. 2, 169.

258 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 6, 139.

259 Mullâ Şadrâ, *Tafsir Al Qur'an al Karim*, jilid 7, 364-5.



## b. Tingkatan Jiwa Manusia

Sebagaimana berlaku pada alam, Mullâ Shadrâ juga berpandangan bahwa jiwa (hati) manusia memiliki tingkatan potensi yang berbeda-beda sesuai dengan kekuatan atau kelemahan jiwa tersebut. Posisi unik dari jiwa manusia, ketika bersama badan, maka ia bersifat jasmani. Ketika dialam imajinasi, ia menjadi imajinasi. Ketika bersama akal, maka ia menjadi akal itu sendiri. Ia selalu bergerak dan tidak pernah berhenti.

Adanya tingkatan potensi jiwa ini bukan berarti manusia memiliki banyak jiwa. Ia merupakan satu jiwa (*an-nafs al-wâhidah*), tetapi memiliki beragam potensi. Jiwa yang satu ini mampu mengaktualkan beberapa aktifitas, seperti berfikir, berimajinasi, mengindera, berkembang, makan dan beragam aktifitas lainnya.<sup>260</sup>

Sebagaimana berlaku pada alam, jiwa manusia juga memiliki tiga tingkatan 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 indera batiniah yang direpresentasikan oleh intelek posesif (*al-'aql bi al-malakah*). Ketiga, merupakan persepsi intelektual yang manifestasinya adalah potensi intelektual. Ketika ia menjadi intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'il*), maka ia menjadi kebahagiaan dan kebaikan murni (*khairan mahdhan*). Mullâ Shadrâ menyebut persepsi pertama sebagai lokus potensial, sedangkan persepsi kedua dan ketiga sebagai lokus aktual.<sup>261</sup>

Gambar III.7. Tingkatan persepsi jiwa manusia

Tingkatan Persepsi Jiwa Manusia	Persepsi Inderawi ( <i>hissiah</i> )
	Persepsi Imajinasi ( <i>mitsâliyah</i> )
	Persepsi Intelektual ( <i>ar-ruhâniyah al-'aqliyah</i> )

260 'Abdullâh al-As'ad, *Buḥûts fi 'Ilm an- Nafs al-Falsafî*, Qum: Dâr Farâqid, 2003 M/1424 H. Cet. 1, 180-1.

261 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 9, 21-2.



Manusia mempersepsi pertama kali dengan indera, kemudian berlanjut lewat imajinasi dan akhirnya bersatu dengan akal aktif (*'aql fa'āl*). Sebagaimana tingkatan alam berupa eksistensi akal (*ar-ruḥānīyah al-'aqliyah*), imajinasi (*mitsāliyah*) dan inderawi (*ḥissīyah*), maka tingkatan persepsi manusia sesuai dengan realitas tingkatan alam tersebut. Ketika jiwa manusia melakukan gerak ke arah kesempurnaan dan mengalami kontak dengan realitas alam tersebut, maka terjadi kesatuan antara persepsi dengan yang dipersepsi, antara akal (*al-'aql*, intelek) dengan objek akal (*al-ma'qūl*), antara indera (*al-ḥiss*) dengan objek yang diindera (*al-maḥsūs*), antara imajinasi (*khayāl*) dengan abjek imajinasi (*al-mutakhayyāl*).

Jika gerak ini berjalan terus, maka manusia akan dapat naik ke tingkatan alam yang lebih tinggi. Ia bisa sampai pada alam ketuhanan (*ar-rabbānī*) dalam *qadā' ilāhī* dan *qadar rabbānī*, sehingga bisa menyaksikan *al-qalm*, *al-lauh* dan sebagainya, sebagaimana yang dialami oleh para nabi.

Manusia merupakan eksistensi yang memiliki seluruh tingkatan, baik tingkatanakal (*ar-ruḥānīyah al-'aqliyah*), imajinasi (*mitsāliyah*) dan inderawi (*ḥissīyah*). Dalam diri manusia terkumpul seluruh alam gaib (*al-gayb*) dan alam konkrit (*syahādah*).<sup>262</sup> Manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) adalah manusia yang telah keluar dari potensi (*quwwah*) menuju aktualisasi (*fi'il*). Untuk bisa keluar dari potensi menuju aktualisasi, maka manusia harus memiliki hubungan dengan alam gaib melalui pembersihan jiwa.

### c. Tingkatan Al-Qur'an

Bagi Mullā Shadrā, Al-Qur'an identik dengan eksistensi (*wu-jūd*) itu sendiri. Jika eksistensi alam dan jiwa manusia memiliki tingkatan, maka demikian juga Al-Qur'an.<sup>263</sup> Landasan bagi teori semacam ini dapat ditemukan isyaratnya dalam Al-Qur'an maupun hadis.

*“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 seizin-Nya apa yang Dia ke-*

262 Muhammad Reza Irsyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama*, 73.

263 Mullā Shadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, jilid 7, 9.



*hendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi Maha Bijaksana*". (QS 43: 51).

"Dari Nabi saw: *Al-Qur'an terdiri dari zahir, batin, ḥad dan math-la'*".<sup>264</sup>

Al-Qur'an, menurut Mullâ Shadrâ, memiliki tiga tingkatan penafsiran, yaitu intelektual, simbolik dan zahir. Sebagian besar kandungan Al-Qur'an dituangkan dalam makna zahir yang memiliki hubungan dengan makna (batin) yang tersembunyi di balik makna zahir tersebut.

Prinsip tingkatan makna Al-Qur'an tersebut sebanding dengan tingkatan realitas ontologis lainnya, yakni alam dan jiwa manusia. Ketiganya terdapat relasi dan kesesuaian. Manusia merupakan dunia kecil (mikrokosmos), alam merupakan makrokosmos (dunia besar) dan Al-Qur'an merupakan pendamping keduanya. Antara satu realitas dengan realitas lainnya memiliki sistem tingkatan yang sama.

Kesesuaian antara tingkatan Al-Qur'an dengan manusia misalnya, tampak dari penjelasan berikut: "Al-Qur'an seperti manusia yang memiliki aspek batin dan zahir. Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna batin) juga memiliki makna batin lainnya. Ia selanjutnya berlaku sampai pada suatu batas ketika tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan".<sup>265</sup>

Insan kamil, di satu sisi, meliputi seluruh aspek realitas alam, dan di sisi lainnya, ia mencakup juga realitas Al Qur'an. Melalui realitas alam dan manusia, Al-Qur'an juga merefleksikan tingkatan-tingkatan manusia sempurna dan hakikat wujud alam semesta. Tiga realitas ontologis tersebut, jiwa manusia, alam dan Al-Qur'an merupakan kitab-kitab Ilahi yang menjadi petunjuk keberadaan eksistensi Allah. Ketiganya adalah manifestasi (*tajalli*) nama-nama, sifat dan penampakan (*mazâhir*) Allah.<sup>266</sup>

Penjelasan Mullâ Shadrâ tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki tingkatan makna secara vertikal yang hanya dapat dicapai sesuai dengan kapasitas intelektual dan spiritual manusia.

264 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 7, 36; Al-Faidh al-Kâsyânî, jilid 1, 31.

265 Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, jilid 7, 36.

266 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 5, 377.

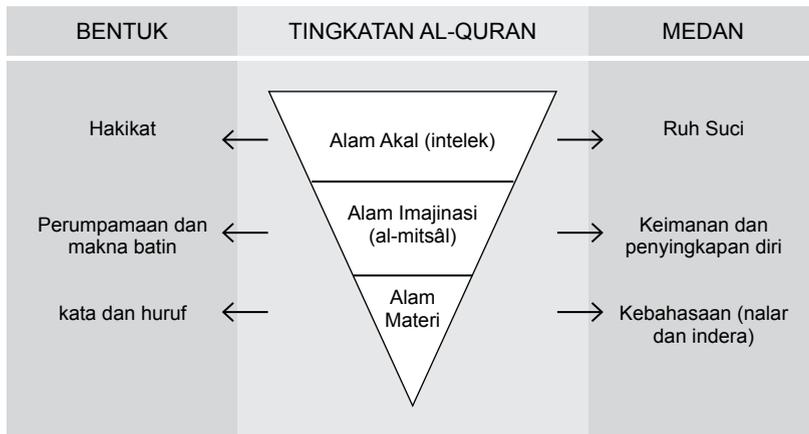


Karenanya, eksistensi Al-Qur'an terus-menerus mengajak manusia untuk dapat menyingkap potensialitas makna yang bertingkat itu. Ia berusaha memberikan landasan ontologis dan epistemologis dari takwil para sufi. Ini bisa dikatakan merupakan sebuah takwil yang dinamis.

Dalam kitab *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Mullâ Shadrâ menjelaskan beberapa prinsip penting tentang takwil tersebut. Salah satu prinsip penting dari takwil yang benar adalah tidak menyalahi makna zahir, tetapi menguak makna batinnya, memperdalam dan menyempurnakannya. Ia menjelaskannya sebagai berikut: "Apa yang diraih atau akan diraih oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhûna fî al-'ilm*) dan para sufi (*'urafâ muḥaqqiq*) seputar rahasia Al-Qur'an, sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir (makna) zahirnya. Ia bahkan merupakan penyempurna dan pelengkap bagi makna zahir. Takwil pada hakikatnya beranjak dari (makna) zahir sehingga sampai menuju inti kedalamannya, melewati permukaan menuju makna batin dan rahasianya".<sup>267</sup>

Selanjutnya untuk mengetahui pemahaman manusia terhadap tingkatan realitas makna Al-Qur'an, kita bisa melihatnya pada tabel berikut:

Tabel III.11. Tingkatan makna Al-Qur'an



267 Mullâ Şadrâ, *Mafâtiḥ al Ghayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982, 82.



## 2. Aspek Epistemologis

Salah satu pertanyaan penting epistemologi yang menjadi perhatian serius para filosof adalah dapatkah manusia mengetahui sesuatu dengan sendirinya? Pertanyaan ini telah melahirkan perdebatan. Immanuel Kant misalnya, berpendapat bahwa manusia tidak mungkin dapat mengetahui dengan sendirinya. Baginya, pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui sintesis indera dengan dua belas kategori yang ada dalam akal manusia. Ia berkesimpulan bahwa *das ding an sich* (benda pada dirinya sendiri) tidak terjangkau oleh akal murni. Ia hanya bisa diterima dengan akal praktis (*'aql fa'âl*). Pemikiran filosofis semacam ini menjadi bagian dari epistemologi pengetahuan di Barat. Tentu hal ini berbeda dengan pemikiran para filosof Muslim. Mereka berpandangan bahwa pengetahuan tidak hanya terkait dengan dimensi rasio kognitif, tetapi juga terkait dengan dimensi intuitif.

Epistemologi Mullâ Shadrâ merupakan bagian dari keseluruhan sistem teori ontologinya. Pengetahuan merupakan salah satu problem eksistensi (*wujûd*).<sup>268</sup> Jika pengetahuan merupakan problem eksistensi, maka sangat mungkin bagi manusia untuk mengetahui sesuatu dengan sendirinya.

Salah satu aspek penting dari teori pengetahuan adalah relasi antara subjek dan objek. Sebagian pemikir mengatakan bahwa pengetahuan merupakan sebuah negasi. Sebagian lagi, berpandangan bahwa pengetahuan merupakan representasi. Pandangan lainnya lagi adalah pengetahuan merupakan hubungan relasional.

Berbagai pandangan tentang teori pengetahuan tersebut ditolak oleh Mullâ Shadrâ. Pengetahuan bukan sebuah negasi, karena abstraksi dari materi merupakan sebuah konsep general dan universal

268 Mullâ Shadrâ merupakan filosof 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. Tetapi, di benak kita, kita mampu memilah dan memisahkan keduanya. Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, 176.



sehingga tidak berbeda antara hasil abstraksi satu orang dengan lainnya. Ia juga keberatan dengan anggapan bahwa pengetahuan merupakan representasi, karena manusia memiliki pengetahuan yang tidak mungkin terdapat representasi, seperti pengetahuan terhadap dirinya sendiri. Subjek dan objek yang diketahui dalam diri manusia adalah identik, yakni jiwanya sendiri. Demikian juga, ia keberatan terhadap pandangan bahwa pengetahuan merupakan hubungan relasional, karena memungkinkan bagi manusia untuk memiliki pengetahuan terhadap sebuah objek yang tidak memiliki eksistensi di realitas eksternal (*'adamî*) sehingga tidak ada relasi antara jiwa manusia dengan sesuatu yang *'adamî* tersebut.

Mullâ Shadrâ kemudian menawarkan suatu relasi kesatuan dalam pengetahuan. Sebuah kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*).<sup>269</sup> Pandangannya 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 manusia 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. Jiwa itu sederhana (*basîth*). Ia merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan 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.

Selanjutnya, karena pengetahuan merupakan modus eksistensi dan setiap eksistensi memiliki kapasitas untuk membuat pengaruh-pengaruh tertentu, maka, melalui teori gerak substansi (*al-harakah al-jauhariyah*),<sup>270</sup> Mullâ Shadrâ membangun fondasi teori penyem-

269 Mullâ Shadrâ memandang 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*). Khalîl Razak, *Falsafah Shadr al-Muta'alihîn: Qirâah fî Murtakizât al-Hikmah al-Muta'âliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1430 H, cet. 1, 270.

270 Gerak didefinisikan sebagai sebuah perubahan gradual dari potensialitas menuju



purnaan jiwa. Menurutnya, tujuan dari gerak substansi adalah menuju kesempurnaan. Semua wujud berproses menuju kesempurnaan. Melalui gerak ini, semua eksistensi akan kembali sumber awalnya, yakni Allah.<sup>271</sup>

Pengetahuan juga membuat jiwa lebih kuat intensitasnya. Ini berarti, siapapun yang memiliki pengetahuan akan lebih berarti dan lebih sempurna. Tentu ia juga lebih kuat intensitas eksistensinya. Pengetahuan yang semakin abstrak, maka ia menjadi semakin sempurna. Oleh karenanya, Mullâ Shadrâ menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat “kemenjadian jiwa” (*shirûriyah*).<sup>272</sup>

Selain itu, 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. Objek pengetahuan hanya mempunyai satu eksistensi. Jika eksistensi aktual (*wujûd dzihnî*) sebagai objek pengetahuan itu identik dengan eksistensi real, maka manusia telah mempunyai *al-‘ilm al-ḥudhûrî*. Sedangkan jika eksistensi aktual (*wujûd dzihnî*) dari objek pengetahuan tersebut berbeda dengan eksistensi real di dunia eksternal, maka manusia hanya mempunyai *al-‘ilm al-ḥushûlî*.<sup>273</sup>

---

aktualitas. Sebelum Mullâ Shadrâ, para filosof berpikir bahwa substansi merupakan sesuatu yang tetap tidak berubah selama terjadi gerakan. Gerak hanya bisa terjadi pada empat kategori, yakni 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 (*jaubar*). Khalîl Razak, *Falsafah Shadr al-Muta’alihîn*, 181-4. 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*). Murtadhâ Muththahharî, *Muḥâdharât fî Falsafah Islâmiah/Isâmîyah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 133

271 Mullâ Shadrâ, *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyah*, 300.

272 Murtadhâ Muththahharî, *Muḥâdharât fî Falsafah Islâmîyah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 133.

273 Mullâ Shadrâ, *Tashawwur wa Tashdîq*, Qum: Bidar Publishers, 1992, 307.



Manusia memiliki pengetahuan tentang dirinya sendiri, karena objek pengetahuan tersebut hanya memiliki satu eksistensi. Eksistensi ini berada dalam jiwanya yang secara otomatis identik dengan eksistensi real jiwa tersebut. Pengetahuan semacam inilah yang disebut sebagai *al-‘ilm al-ḥudhûrî*.

Hai ini berbeda saat manusia mengetahui sesuatu tentang sebuah objek eksternal di dunia. Karena eksistensi real di dunia eksternal berbeda dengan eksistensi aktualnya yang berada dalam jiwa manusia, maka pengetahuan semacam ini disebut sebagai *al-‘ilm al-ḥushûlî*.

Dari penjelasan singkat tersebut, pengetahuan dapat dijelaskan dengan penjelasan berikut. Pengetahuan merupakan hadirnya forma atau bentuk-bentuk objek dalam jiwa manusia. Ketika eksistensi dari bentuk-bentuk mental tersebut berbeda dengan eksistensinya, maka disebut sebagai *al-‘ilm al-ḥushûlî*.<sup>274</sup> Sebaliknya, ketika eksistensi dari bentuk-bentuk mental tersebut itu identik dengan eksistensinya, 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 manusia terhadap esensi dirinya, segala tindakan dan kejadian-kejadian yang terjadi pada dirinya sendiri. Sedangkan contoh dari *al-‘ilm al-ḥudhûrî* adalah pengetahuan manusia terhadap sesuatu di luar dirinya, seperti bumi, langit, dan sebagainya.<sup>275</sup>

Pembagian pengetahuan menjadi dua bentuk tersebut juga menjadi landasan adanya tingkatan pengetahuan. Pengetahuan secara umum 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-maḥmûmî* (pengetahuan konseptual). *Al-‘ilm al-ḥudhûrî* statusnya lebih tinggi dibandingkan dengan *al-‘ilm al-ḥushûlî*, karena yang pertama didapat secara

274 ‘Alî Maḥmûd al-‘Ibâdî, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah*, jilid 1, 25-8.

275 Muḥammad Syakîr, *Nazharîyah al-Ma‘rifah*, 87-8.



langsung, melalui penyaksian hakikat dirinya. Sedangkan, *al-‘ilm al-ḥushûlî* didapat tidak secara langsung, tetapi melalui perantara forma-forma konseptual dan premis-premis rasional.<sup>276</sup>

Dengan demikian, persoalan pengetahuan merupakan persoalan eksistensi yang tidak bisa dipahami kecuali dengan kehadiran (*al-‘ilm al-ḥudhûrî*) dan intuisi langsung. Selama manusia tidak memiliki pengetahuan tentang dirinya 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 akan diri. Pengetahuan semacam inilah yang bisa menjadi justifikasi kebenaran pengalaman intuitif dan menjadi bukti bahwa manusia mampu mengetahui sesuatu dengan sendirinya.

Gambar III.8. Klasifikasi pengetahuan

Jenis Pengetahuan	al-‘ilm al-ḥudhûrî/al-‘ilm asy-syuhûdî
	al-‘ilm al-ḥushûlî/al-‘ilm al-mafhûmî

276 Jamīlah ‘Ilma al-Hudâ, *an-Nazhariah al-Islâmiah*, jilid 1, 120-1.

## BAB IV

# DISKURSUS METODOLOGI TAFSIR

### A. PENGERTIAN

Istilah metodologi dalam bahasa Arab disebut dengan *al-manhaj* atau *al-tharîqah*. Kata *al-manhaj* secara bahasa berarti jalan yang jelas (*ath-thâriq al-wâdhih*). Seseorang ketika mengatakan *nahaja lî al-amr* berarti *audhaḥ ḥahu* (menjelaskan urusannya).<sup>1</sup> Makna dasar kata *al-manhaj* adalah setiap perkara yang jelas, baik ia bersifat material maupun imaterial.<sup>2</sup> Makna kata *al-manhaj* juga ditemukan dalam Al-Qur'an, misalnya kata *minhâjan* dalam (QS 5: 48), *likullin ja'alnâ minkum syir'atan wa minhâjan* (Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang).

Az-Zamakhsharî mengartikan kata *minhâjan* dalam ayat tersebut sesuai dengan maknanya, yakni jalan yang jelas dalam agama.<sup>3</sup> Sedangkan al-Fakr ar-Râzî, menjelaskan bahwa yang di-

1 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 361 (*mâddah: na-ha-ja*).

2 al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 16, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1, 285 (*mâddah: na-ha-ja*).

3 az-Zamakhsharî, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 3, jilid 1, 640.



maksud dengan *syir'atan wa minhâjan* adalah syariat kitab Taurat, Injil dan Al-Qur'an. Menurutnya, dua ungkapan tersebut antara *syir'atan* dan *minhâjan* memiliki satu makna. Kata *minhâjan* menjadi penguat bagi kata *syir'atan*. Tetapi ada juga menyebut makna dua kata tersebut berbeda. *Syir'atan* merupakan ungkapan syariat secara mutlak, sedangkan *minhâjan* merupakan tingkatan lanjutan dari syariat, yakni tarekat.<sup>4</sup>

Adapun secara istilah, para ulama tafsir menyebutkan beberapa definisi untuk istilah metodologi, terutama metodologi tafsir (*manhaj at-tafsir*). Asadî Nasab misalnya, setelah mengutip beberapa definisi metodologi dari para sarjana, ia kemudian menyimpulkan: "Metodologi merupakan langkah yang tersusun secara jelas untuk menuju suatu tujuan tertentu." Ketika dihubungkan dengan istilah lainnya seperti kata tafsir,<sup>5</sup> maka istilah metodologi tafsir menurutnya dapat didefinisikan sebagai berikut: "Jalan yang diikuti oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Qur'an sejauh kemampuannya, horizon pemikirannya, kecenderungan mazhabnya, budaya dimana mufasir hidup dan sebagainya."<sup>6</sup>

Ulama lainnya, seperti 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ishfahânî, mendefinisikan metodologi sebagai jawaban atas pertanyaan terkait bagaimana caranya, yaitu bagaimana cara menyingkap dan mengeluarkan makna dan tujuan ayat Al-Qur'an. Ia sangat terkait dengan sumber-sumber yang akan digunakan seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>7</sup>

Sedangkan Kamâl al-Haidarî, mendefinisikan metodologi sebagai cara mencari argumen (*tharîqah al-istidlâl*) atau cara yang dijadikan sandaran dalam membuktikan sesuatu yang diinginkan. Ke-

4 Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, cet. 3, jilid 12.

5 Tafsir dipahami sebagai upaya memahami maksud Allah dalam Al-Qur'an. 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-Âlamî li Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2010, 19. 'Alî ar-Ridhâ'î mendefinisikan tafsir sebagai upaya menyingkap ambiguita kalimat dan kosa kata Al-Qur'an, serta menjelaskan maksud dan tujuannya. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsir wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsir al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3, 17.

6 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 19-20.

7 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsir wa Ittijâtuḥû*, 17.



tika seseorang bersandar pada argumen rasional, maka metodologinya disebut sebagai metode rasional (*'aqli*). Begitupun ketika seseorang bersandar pada argumen riwayat (*naqli*), maka disebut metode *naqli*. Sedangkan, ketika seseorang bersandar pada argumen eksperimen, maka disebut metode eksperimental (*at-tajribi*).<sup>8</sup>

Dari beberapa definisi diatas, dapat ketahu bahwa tidak mungkin memisahkan antara metodologi tafsir dengan bagaimana cara seorang mufasir memanfaatkan sumber-sumber tafsir (*mashâdir at-tafsîr*). Karena, salah satu penyebab perbedaan metodologi tafsir antara satu mufasir dengan mufasir lainnya adalah bagaimana dan sumber-sumber apa sajakah yang digunakan oleh mufasir dalam proses penafsiran.

Karenanya, pengetahuan tentang metodologi memiliki nilai penting bagi mufasir. Sebelum melakukan penafsiran, seorang mufasir harus menentukan metodologi apa yang akan digunakannya terlebih dahulu. Jika tidak demikian, maka dikhawatirkan penafsirannya tidak akan dapat mencapai tujuan, bahkan akan jauh dari tujuan yang diinginkan. Hal ini sebagaimana digambarkan dalam sebuah hadis:

*"Abâ 'Abdillâh (Imâm Ja'far ash-Shâdiq) menyatakan: "Seseorang yang bekerja tanpa memiliki sebuah visi, seperti seseorang yang melakukan perjalanan tetapi tidak mengetahui jalan. Maka, ia tidak akan cepat mencapai tujuan, tetapi semakin jauh dari arah tujuan tersebut."*<sup>9</sup>

Selain pengetahuan tentang metodologi, mufasir juga penting memiliki kemampuan membedakan antara metodologi tafsir yang dibenarkan dan yang tidak. Hal ini bisa dipahami, mengingat terdapat sebagian metodologi tafsir yang dilarang dalam syariat, sebagaimana disebutkan dalam beberapa riwayat yang menekankan pentingnya hal tersebut. Para ulama tafsir menakankan bahwa sekiranya seorang mufasir menafsirkan Al-Qur'an dengan metodologi

8 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wil fi Dhâ'i al-Âyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012, 41.

9 Muḥammad Ibn Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kulainî, *al-Kâfi*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407 H, cet. 4, jilid 1, 44 (*Bâb: Man 'Amila bi Ghairi 'Ilmin*, Hadis no. 1).



yang kurang tepat, misalnya menggunakan tafsir *bi al-ra'yî* (dengan menggunakan penalaran) yang kurang terpuji, maka ia dikategorikan sebagai orang yang lalai, walaupun ia mencapai sebuah kesimpulan yang benar.<sup>10</sup> Oleh karenanya, seorang mufasir harus menentukan metodologi tafsir yang valid agar tidak sembarangan dalam memahami maksud Allah dalam kitab suci-Nya, sehingga tidak sesat dan mudah menyesatkan.

## B. Perbedaan Metodologi dan Kecenderungan dalam Tafsir

Di kalangan ulama tafsir, tidak sedikit muncul pandangan yang menyamakan dua terminologi penting dalam tafsir, yakni metodologi (*al-manhaj*) dan kecenderungan (*al-ittijah*). 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ishfahânî misalnya, mendefinisikan kecenderungan sebagai pengaruh keyakinan agama, teologi, kecenderungan pemikiran kontemporer, gaya penulisan tafsir dan hal lainnya, seperti akidah, keperluan tertentu, rasa (*dzauq*) dan bidang keahlian seorang mufasir." Menurutnya, secara umum terdapat empat faktor yang membedakan antara metodologi dan kecenderungan (dalam tafsir), yaitu: 1) metodologi berkaitan dengan bagaimana menyingkap makna dan tujuan ayat; 2) metodologi tersusun berdasarkan sumber-sumber tafsir, seperti penggunaan akal dan riwayat; 3) kecenderungan biasanya muncul dari diri seorang mufasir, seperti keyakinan dan kepentingan mufasir; 4) kecenderungan biasanya muncul disebabkan oleh persoalan teks tafsir, seperti gaya penulisan karya tafsir, persoalan yang terkandung dalam karya tafsir (misalnya teologi, sastra dan sebagainya).<sup>11</sup>

'Alî Ar-Ridhâ'î kemudian menyebutkan beberapa faktor yang menjadi penyebab lahirnya metodologi dan kecenderungan dalam tafsir.<sup>12</sup>

Pertama, karakteristik Al-Qur'an itu sendiri yang mengandung ragam kandungan. Keragaman tersebut tampak pada adanya ayat yang *mujmal-mufashshal*, *nâsikh-mansûkh*, *'âm-khâsh*, *muthlaq-*

10 Muḥammad Ibn 'Īsâ at-Turmuzdî, *Sunan at-Turmidzî*, jilid 5, 200 (*Bâb: al-Ladzî Yufas-siru al-Qurâm bi al-ra'yihî*, hadis no. 2952).

11 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 17-18.

12 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 22-25.



*muqayyad* dan lainnya. Dari keragaman kandungan inilah muncul metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*);

Kedua, adanya perintah Al-Qur'an agar mengikuti sabda Rasulullah. Karena perintah tersebut, maka posisi sabda Rasulullah penting dalam menjelaskan kandungan Al-Qur'an. Kaum Muslim pun kemudian bersandar pada berbagai riwayat hadis, hingga melahirkan metode tafsir dengan riwayat (*manhaj at-tafsîr al-ma'ûsûrah*);

Ketiga, keyakinan teologis para mufasir. Setelah Rasulullah wafat, muncul beragam mazhab, salah satunya mazhab di bidang teologi. Perdebatan mazhab tersebut kemudian meluas pada penafsiran Al-Qur'an, sehingga masing-masing menggunakan ayat untuk memperkuat ideologi mazhabnya. Dari sini kemudian muncul kecenderungan tafsir teologis.

Keempat, aliran pemikiran dalam bidang filsafat. Selain teologi, seiring dengan pengaruh pemikiran filsafat Yunani dan literatur Persia, maka berkembang juga pemikiran filsafat dalam Islam. Beberapa filosof Muslim kemudian mengembangkan kecenderungan filosofis dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>13</sup>

Kelima, latar situasi sosial yang dihadapi mufasir. Sebagian mufasir berusaha merespon masalah sosial-kemasyarakatan yang berkembang di sekelilingnya. Mereka menggali ayat Al-Qur'an untuk mencari jawaban atas masalah yang muncul di masyarakat, seperti masalah akhlak, kejudan, politik dan sebagainya. Dari sini lahir beberapa tafsir di era modern yang dikenal memiliki kecenderungan sosial-kemasyarakatan (*al-'ashrî waal-ijtimâ'î, adab al-ijtimâ'î*), seperti *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyîd Ridhâ', *Tafsîr fî Zhilâl al-Qurân* karya Sayyid Quthb dan *Tafsîr al-Amtsal* karya Makârim asy-Syirâzî.

Keenam, spesialisasi bidang keilmuan mufasir. Sebagian mufasir memiliki spesialisasi bidang keilmuan tertentu. Mereka lebih memfokuskan penafsirannya pada ayat-ayat tertentu yang sesuai dengan bidang keilmuannya. Hal ini memunculkan kecenderungan tafsir tertentu. Misalnya, tafsir *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsharî

13 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5, 6.



yang memiliki kecenderungan sastra dan tafsir *al-Jawâhir* karya ath-Thanthâwî dengan kecenderungan saintifik.

Tabel IV.1. Faktor pendorong munculnya metodologi dan kecenderungan dalam tafsir

1.	Karakteristik kandungan Al-Qur'anyang mengandung keragaman.
2.	Adanya perintah Al-Qur'an agar mengikuti Rasulullah.
3.	Keyakinan teologis para mufasir.
4.	Aliran pemikiran dalam bidang filsafat.
5.	Latar situasi sosial yang dihadapi mufasir.
6.	Spesialisasi bidang keilmuan mufasir.

Penjelasan 'Alî Ar-Ridhâ'î tersebut menunjukkan bahwa terdapat perbedaan antara metodologi dan kecenderungan dalam tafsir. Metodologi merupakan sesuatu yang tampak, seperti pada penggunaan sumber ayat Al-Qur'an lainnya dan riwayat dalam penafsiran. Sedangkan kecenderungan tersembunyi di balik metodologi dan umumnya terkait dengan personalitas mufasir sendiri, seperti keyakinan teologis, pemikiran filosofis, respons sosial-kemasyarakatan dan spesialisasi bidang keilmuan tertentu.<sup>14</sup> Bahkan tidak jarang seorang mufasir sengaja menyembunyikan kecenderungannya. Oleh karenanya, dibutuhkan ketelitian untuk mengetahuinya. Kecenderungan ini selanjutnya akan menjadi warna (*al-laun*) atau corak khusus dalam karya tafsir tersebut. Kecenderungan akan terus melekat dalam setiap karya tafsir. Sebab tidak mungkin bagi seseorang yang hendak menafsirkan Al-Qur'an dapat melucuti pemikiran dan kecenderungan dalam dirinya. Disadari atau tidak, seorang mufasir mungkin tidak akan mampu memahami suatu teks tanpa melalui konsep pemikiran yang terdapat dalam benaknya. Pemahaman yang dimiliki seorang mufasir akan menilai suatu teks dan membatasi penjelasannya.<sup>15</sup>

14 Metodologi merupakan pilihan mufasir. Ketika ia menggunakan satu metode bukan berarti ia menolak metode lainnya. Dalam berbagai literatur tafsir, tidak banyak tafsir yang bisa lepas dari kecenderungan mufasirnya. Karenanya, terdapat kitab tafsir yang hanya menjadi pelayan bagi pemikiran tertentu atau pendukung gerakan politik tertentu.

15 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 21.



Tabel IV. 2. Perbedaan antara metodologi dan kecenderungan dalam tafsir

	Metodologi		Kecenderungan
1.	sesuatu yang tampak	1.	tersembunyi di balik metodologi.
2.	terkait dengan sumber tafsir itu sendiri.	2.	terkait dengan personalitas seorang mufasir

Karenanya, mayoritas ulama tafsir menekankan pentingnya seorang mufasir menyadari sejak awal penggunaan metodologi yang muktabar (*al-manhaj al-mu'tabar*), bukan berdasarkan kecenderungan. Hal ini penting dilakukan agar mufasir tidak jatuh pada tafsir *bi al-ra'yi* (penafsiran dengan akal) yang tercela (*al-madzmûm*) sebagaimana diisyaratkan dalam beberapa riwayat.: “*Dari Ibnu ‘Abbâs, Nabi Muhammad saw bersabda: “Barang siapa menafsirkan dengan ra’yun (nalarinya), maka ia telah mempersiapkan tempatnya di neraka”.*”<sup>16</sup>

Menurut Thabâthabâ’î, kata *ray’un* (nalar) dalam hadis tersebut adalah keyakinan-keyakinan yang bersumber dari kecenderungan pribadi seorang mufasir, baik berupa hawa nafsu maupun anggapan baik. Menurutnya, karena kata *ray’u* disandarkan pada kata ganti yang kembali kepada kata *man* (siapa), maka larangan tersebut tidak mutlak mengacu pada setiap upaya dalam penafsiran Al-Qur’an. Karenanya, tidak semua upaya penafsiran dengan akal itu dilarang. Selain itu, terdapat juga keterangan lainnya yang bersumber dari Al-Qur’an maupun hadis yang berisi perintah untuk memahami Al-Qur’an.<sup>17</sup>

### C. PANDANGAN PARA SARJANA

Pembahasan tentang metodologi tafsir bukan hal yang baru. Sudah banyak pandangan para sarjana tentang masalah tersebut. Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan ragam pandangan para sarjana, baik dari Barat maupun dari Timur, tentang metodologi tafsir, di

16 Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fi Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H, cet. 1, jilid 1, 27.

17 Thabâthabâ’î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 3, 76.



antaranya Ignaz Goldziher, Husein adz-Dzahabî, Hâdi Ma'rifah, Muhammad Husein 'Alî ash-Shaghîr, Khâlîd Ibn 'Usmân as-Sabt, Khâlîd 'Abdurrahman al-'Ak, Muhammad 'Ali ar-Ridhâ'î al-As-fahânî dan Sayyid Kamâl al-haidarî.

## 1. Ignaz Goldziher

Sarjana Eropa ini merupakan salah seorang yang pertama kali merumuskan pembagian ragam metodologi dan kecenderungan dalam tafsir. Dalam pengantarnya, ia mengawali pembahasannya dengan pendekatan tafsir dengan riwayat (*tafsîr bi al-matsûr*) dan tafsir dengan nalar (*tafsîr bi al-ra'yî*). Selanjutnya, ia membagi tafsir ditinjau dari aspek keyakinan yang dianut mufasirnya. Ia misalnya, menyebutkan metodologi tafsir Mu'tazilah beserta beberapa contoh penafsirannya. Setelah itu, ia menyebutkan tafsir berdasarkan aspek mistisisme Islam seperti tampak pada tafsir Ibn 'Arabî, Ikhwân ash-Shafâ, Ismâ'iliyah dan Bâthiniah.<sup>18</sup> Kemudian, Goldziher membagi tafsir ditinjau dari beragam sekte dalam Islam, seperti Syiah, Khawârij, *al-ghulât* dan sebagainya. Terakhir, ia menyebutkan beberapa tafsir modern yang berkembang di dunia Islam, seperti tafsir Amîr 'Alî di India yang ia sebut sebagai Neo-Muktazilah, tafsir Jamâluddîn al-Afghânî dan gerakan baru di Mesir melalui tafsir *Al-Manâr* karya M. 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ.<sup>19</sup>

Tabel IV.3. Ragam metodologi tafsir menurut Ignaz Goldziher

1.	<i>tafsîr bi al-matsûr</i>	
2.	<i>tafsîr bi al-ra'yî</i>	
3.	<i>at-tafsîr 'alâ dhau al-aqîdah</i>	Mu'tazilah
4.	<i>at-tafsîr 'alâ dhau at-tashawwuf al-islâmî</i>	Ibn 'Arabî, Ikhwân Ash-shafâ, Ismâ'iliyah, Bâthiniah
5.	<i>at-tafsîr 'alâ dhau al-firaq ad-dîniyah</i>	Syiah, Khawarij, <i>al-ghulât</i>
6.	<i>at-tafsîr 'alâ dhau at-tamaddun al-islâmî</i>	<i>Tafsîr al-Manâr</i>

18 Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1955 M/1374 H, 6-9.

19 Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, 9-12.



Pembagian ragam metodologi dan kecenderungan tafsir menurut Ignaz Goldziher tersebut kiranya masih belum memadai. Uraian tentang ragam metodologi dan kecenderungan tafsir terlalu singkat, sehingga banyak ragam metodologi dan kecenderungan tafsir yang belum tercakup di dalamnya.

## 2. Husein adz-Dzahabî

Ia membagi metodologi tafsir ke dalam dua jenis, yaitu tafsir dengan riwayat (*at-tafsîr bi al-matsûr*) dan tafsir dengan nalar (*at-tafsîr bi al-ra'yî*). Kemudian ia membagi lagi *at-tafsîr bi al-ra'yî* menjadi dua jenis, yaitu yang terpuji (*al-mamdûh*) dan tercela (*al-madzmûm*). Adz-Dzahabî mendefinisikan *at-tafsîr bi al-ra'yî* yang tercela sebagai tafsir yang dihasilkan oleh sekte dan aliran mazhab dalam Islam, diantaranya atafsir Mu'tazilah, Syiah (Imam Dua Belas [Itsna 'Asyariah], Isma'iliyah dan Zaidiyah), Babiah dan Baha'iyah, Khawarij, tafsir sufistik, tafsir filosofis, tafsir para ahli fiqih dan tafsir saintifik.<sup>20</sup>

Tabel IV.4. Ragam metodologi tafsir menurut Huseinadz-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 Mu'tazilah
		- tafsir Syiah (Itsna'Asyariah, Ism'iliyah, dan Zaidiyah)
		- tafsir Babiah dan Baha'iyah
		- tafsir Khawarij
		- tafsir sufistik
		- tafsir filosofis
		- tafsir para ahli fiqih
		- tafsir saintifik ( <i>al-'ilmî</i> )

Dari pembagian tersebut, tampak adz-Dzahabî melawankan istilah *at-tafsîr bi al-matsûr* dengan *tafsîr bi al-ra'yî*. Selain itu, ia juga mencampuradukan berbagai aliran dan mazhab dalam Islam, baik teologi maupun politik, seperti Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, Babiah, Baha'iyah dan lainnya.

20 Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th.



### 3. Hâdî Ma'rifah

Ia membagi metodologi tafsir menjadi dua jenis, yaitu tafsir dengan riwayat (*at-tafsîr bi al-matsûr*) dan tafsir hasil ijtihad (*at-tafsîr al-ijtihâdî*). Tafsir dengan riwayat mencakup empat macam, yaitu: 1) tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*tafsîr al-qurân bi al-qurân*); 2) tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabi (*tafsîr al-qurân bi as-sunnah*); 3) tafsir Al-Qur'an dengan pendapat sahabat Nabi (*tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahabah*); 4) tafsir Al-Qur'an dengan pendapat para tabi'in (*tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tabi'in*). Sedangkan yang dimaksud dengan tafsir hasil ijtihad adalah penafsiran yang berlandaskan pada pertimbangan teoritis dan argumentasi rasional. Kemudian, ia membagi tafsir hasil ijtihad menjadi beberapa warna tafsir (*al-alwân al-tafsîr*) yang didasarkan pada kemampuan keilmuan yang dimiliki oleh seorang mufasir, diantaranya: warna teologis (*al-laun al-kalâmî*), warna makrifat-sufistik (*al-laun al-'irfânî ash-shûfî*), warna filosofis (*al-laun al-falsafî*), warna sastra bahasa (*al-laun al-lugawî al-adabî*), warna fiqih (*al-laun al-fiqhî*), tafsir integratif (*at-tafsîr al-jâmiyah*), tafsir saintifik (*tafsîr al-'ilmî*) dan tafsir sosial (*at-tafsîr al-ijtimâ'î*).<sup>21</sup>

Tabel IV.5. Ragam metodologi tafsir menurut HâdîMa'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-shahabah</i>
		d.	<i>tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tabi'in</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>al-tafsîr al-'ilmî</i>
		h.	<i>at-tafsîr al-ijtimâ'î</i>

<sup>21</sup> Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, Masyhad: al-Jâmiyah ar-Ridhawiah lî al-'Ulûm al-Islâmiyah, jilid 2, 534-8.



#### 4. Muhammad Husein 'Alī ash-Shagīr

Ia membagi metodologi tafsir berdasarkan penerimaannya di kalangan para sarjana tafsir.<sup>22</sup> Ia membaginya ke dalam tiga macam, yaitu: 1) metodologi tafsir yang secara umum diterima oleh seluruh ulama dan peneliti (*al-muḥaqqiqīn*), seperti: metode riwayat (*al-manhaj al-atsarī*),<sup>23</sup> metode kebahasaan (*al-lugawī al-mu'jamī*) dan metode susastra (*al-bayānī wa al-ādabī*); 2) metodologi tafsir yang memungkinkan untuk diterima, seperti metode teologis (*al-kalāmī*), filosofis (*al-falsafī*), makrifat-sufistik (*al-'irfānī*) dan saintifik (*al-'ilmī*); 3) metodologi tafsir yang terlarang, seperti tafsir simbolis (*at-tafsīr ar-ramzī*) bagipara sufi dan kelompok Batiniyah<sup>24</sup> serta tafsir dengan nalar (*at-tafsīr bi al-ra'yī*).

Tablel IV.6. Ragam metodologi tafsir menurut Husein'Alī ash-Shagīr

1.	Metodologi yang diterima	a.	<i>al-manhaj al-atsarī</i>
		b.	<i>al-lugawī al-mu'jamī</i>
		c.	<i>al-bayānī wa al-ādabī</i>
2.	Metodologi yang memungkinkan untuk diterima	a.	<i>al-kalāmī</i>
		b.	<i>al-falsafī</i>
		c.	<i>al-'irfānī</i>
		d.	<i>al-'ilmī</i>
3.	Metodologi yang terlarang:	a.	<i>at-tafsīr ar-ramzī/ shūfī/ bātiniyah</i>
		b.	<i>at-tafsīr bi al-ra'yī</i>

#### 5. Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt

Ia membagi metodologi tafsir pada enam jenis, yaitu tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*at-tafsīral-qurân bi al-qurân*), tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabi (*at-tafsīr al-qurân bi as-sunnah*), tafsir A-Qur'an dengan pendapat sahabat Nabi (*at-tafsīral-qurân bi*

22 Muḥammad Husein 'Alī ash-Shagīr, *al-Mabâdī al-Āmmah li Tafsīr al-Qurân al-Karīm Baina an-Nadhariah wa at-Tathbīq*, Beirut: Dâr al-Muarrikh al-'Arabī, 2000 M/ 1420 H, cet 1, 89-90.

23 Metode riwayat adalah riwayat sahihyang bersumber dari Nabi, para sahabat dan tabiin. Muḥammad Husein 'Alī ash-Shagīr, *al-Mabâdī al-Āmmah*, 94.

24 Metode tafsir sufi dan batini adalah penafsiran esoterik yang jauh dari konteks makna zahir, seperti Ibn 'Arabī. Lihat, Muḥammad Husein 'Alī ash-Shagīr, *al-Mabâdī al-Āmmah*, 113.



*aqwâl ash-shahabah*), tafsir Al-Qur'an dengan pendapat tabiin (*at-tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tabiin*), tafsir Al-Qur'an dengan bahasa Arab (*at-tafsîr al-qurân bi lugah al-'arab*) dan tafsir Al-Qur'an dengan nalar (*at-tafsîr al-qurân biar-ra'yî*).<sup>25</sup>

Pembagian metodologi tafsir tersebut tidak menyebutkan metode hasil ijtihad (*al-ijtihâdî*). Menurutnya, ijtihad merupakan bagian dari keseluruhan metodologi di atas. Bahkan, menurutnya, kebutuhan akan proses ijtihad lebih dibutuhkan lagi pada metode tafsir Al-Qur'an dengan bahasa Arab (*at-tafsîr al-qurân bi al-lugah al-'arabiyah*). Hasil ijtihad dibutuhkan dalam setiap proses pengambilan kesimpulan makna (*istinbâth al-ma'nâ*).<sup>26</sup>

Selanjutnya, as-Sabt membagi tafsir dengan nalar menjadi dua, yaitu nalar yang sah atau terpuji (*ar-ra'yuash-shahîh al-mamdûh*) dan nalar yang rusak atau tercela (*ar-ra'yu al-fâsid al-madzmûm*). Tafsir dengan nalar yang sah merupakan pendapat yang bersandar pada pengetahuan, yakni selaras dengan kaidah-kaidah bahasa arab dan menjaga Al-Qur'an, sunnah dan keterangan dari generasi terdahulu. Sedangkan tafsir dengan nalar yang rusak merupakan lawan dari tafsir dengan nalar yang sah. Ia bersandar pada kebodohan, hawa nafsu, menyalahi kaidah bahasa dandalil-dalil syariat.<sup>27</sup>

Tabel IV.7. Ragam metodologi tafsir menurut 'Usmânas-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 ashshahabah</i>		
4.	<i>at-tafsîr al-qurân bi aqwâl attabiin</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 (almamdûh)</i>
		b.	<i>ar-ra'yu al-fâsid (almadzmûm)</i>

25 Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, Dâr Ibn 'Affân, t.th., jilid 1, 104.

26 Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, jilid 1, 106-107.

27 Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, jilid 1, 242-243.



## 6. Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak

Setelah menjelaskan keutamaan metod etafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an (*al-qurân bi al-qurân*), kemudian ia membagi metodologi tafsir menjadi empat macam: 1) tafsir dengan riwayat (*at-tafsîr an-naqlî, at-tafsîr bi al-matsûr*); 2) tafsir kebahasaan (*at-tafsîr al-lughawî*); 3) tafsir dengan nalar dan ijtihad (*at-tafsîr al-‘aqlî waal-ijtihâdî*); dan 4) tafsir sufistik-esoterik (*at-tafsîr al-isyârî*).<sup>28</sup> Sebagaimana pandangan para ahli tafsir lainnya, ia juga membagi dalam tafsir dengan riwayat menjadi empat jenis, yaitu: 1) tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an (*tafsîr al-qurân bi al-qurân*); 2) tafsir Al-Qur’an dengan riwayat Nabi (*tafsîr al-qurân bi ar-riwâyât an-nabî*); 3) tafsir Al-Qur’an dengan pendapat sahabat Nabi (*tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahabah*); dan 4) tafsir Al-Qur’an dengan pendapat tabiin (*tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tabiin*).<sup>29</sup>

Tetapi, berbeda dengan sebagian ahli tafsir yang memasukkan tafsir kebahasaan ke dalam kecenderungan tafsir, maka al-‘Ak justru memasukkannya sebagai salah satu metodologi tafsir (*al-manhaj*). Menurutnya, penafsiran dengan menggunakan bahasa dan syair Arab merupakan metodologi yang digunakan oleh sahabat Nabi dalam menafsirkan Al-Qur’an. Ibnu Abbâs misalnya, sebagai penafsir Al-Qur’an (*tarjumân al-qurân*), banyak melakukan penggalian pemahaman Al-Qur’an dengan merujuk kepada bahasa Arab, khususnya syair bahasa Arab pada masa jahiliyah.<sup>30</sup>

Begitu juga dalam konteks tafsir isyari (esoterik), al-‘Ak memiliki pandangan unik. Ia misalnya, memasukkan tafsir saintifik (*tafsîr al-‘ilmî*) sebagai salah satu jenis tafsir esoterik. Menurutnya, kategori dan persyaratan dalam tafsir saintifik tidak tepat bila dimasukkan ke dalam jenis tafsir dengan nalar dan ijtihad. Hal ini disebabkan bahwa tafsir saintifik itu lebih banyak menjelaskan tentang isyarat-isyarat yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah. Ia menyebutkan jenis tafsir isyari itu ke dalam beberapa jenis, yaitu: 1) tafsir dengan isyarat samar (*at-tafsîr bi al-isyârât al-khafiyah*) merupakan penafsiran yang dilakukan oleh para sufi dengan landasan penyaksian spiritual dan penyingkapan batin; dan 2) tafsir dengan isyarat

28 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986 M/ 1406 H, cet. 2, 77-261.

29 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, 111-119.

30 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, 140.



yang jelas (*at-tafsîr bi al-isyârât al-jaliyah*) merupakan penafsiran ayat-ayat ilmiah (saintifik) dalam Al-Qur'an.<sup>31</sup>

Selain itu, al-'Ak juga menyebutkan beberapa ragam kecenderungan tafsir Al-Qur'an yang menyimpang (*al-ittijâhât almunharifah*), di antaranya: 1) metode filosofis teologis (*al-manhaj al-falsafi al-kalâmî*);<sup>32</sup> 2) metode filosofis sufistik (*al-manhaj al-falsafi ash-shûfî*);<sup>33</sup> 3) metode fanatisme berlebihan (*al-manhaj al-gulâtal-mu'tashibîn*);<sup>34</sup> 4) penafsiran bernuansa politis (*at-tafsîr as-siyâsî*); 5) mufasir yang ekstrim dalam penafsiran saintifik (*al-mutathar-rifînfî tafsîr al-'ilmî*);<sup>35</sup> 6) tafsir yang mengaku melakukan pembaharuan (*tafsîr mudda'î at-tajdîd*);<sup>36</sup> dan 7) tafsir dengan riwayat isra'iliyat yang bersumber dari kitab suci Yahudi dan Kristiani (*at-tafsîr bi ar-riwâyât al-Isrâ'iliyât*).

Tabel IV.8. Ragam metodologi 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-riwâyât annabî</i>
		c.	<i>tafsîr al-qurân bi aqwâl ashshahabah</i>
		d.	<i>tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tabiin</i>
2.	<i>at-tafsîr al-lughawî</i>		
3.	<i>at-tafsîr al-'aqlî wa alijtihâdî</i>		
4.	<i>at-tafsîr al-isyârî:</i>	a.	<i>at-tafsîr bi al-isyârât al-khofiah (at-tafsîr ash-shûfî).</i>
		b.	<i>b. at-tafsîr bi al-isyârât al-jaliyah (attafsîr al-'ilmî)</i>

- 31 Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 117, 205-206.
- 32 Yang dimaksud sebagai *al-manhaj al-falsafi al-kalâmî* adalah penafsiran dan penakwilan (ayat-ayat *mutasyâbihât*) yang berfondasikan pada akal. Lihat, Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 234.
- 33 Yang dimaksudkan sebagai *al-manhaj al-falsafi ash-shûfî* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh para para filosof atau sufi yang mengikuti jalannya para filosof Yunani, khususnya ketika menafsirkan realitas alam dan metafisika. Tokoh utama penafsiran model ini adalah *ikhwân ash-shafâ* dan *tafsîr Ibn 'Arabî (ta'wilât al-Kasyshânî)*. Lihat, Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 237-242.
- 34 Al-'Ak memasukkan *al-khowârij, al-jabariah, ar-rawafidh dan muktazilah* dalam kelompok yang *gulât*. Lihat, Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 242-248.
- 35 Contoh tafsir yang ekstrim dalam penafsiran ilmiah adalah *tafsîr ath-Thanthâwî Jauhari*. Lihat, Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 252.
- 36 Al-'Ak menyebutkan beberapa orang yang dianggap sebagai pengaku pembaharu dalam tafsir, diantaranya: Dr. Mushtafâ Mahmûd penulis kitab *Tafsîratihî al-'Ashriah li al-Qurân al-Karîm*. Lihat, Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 255-261.



5.	<i>al-ittijâhât almunḥarifah fî at-tafsîr:</i>	a.	<i>al-manhaj al-falsafî al-kalâmî</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-riwâ'yât al-Isrâ'iliyât</i>

Pembagian al-‘Ak di atas tampak masih belum memisahkan secara jelas antara metodologi (*al-manhaj*) dengan kecenderungan (*al-ittijâh*) dalam tafsir. Ia juga secara tidak biasa memasukkan kecenderungan tafsir saintifik sebagai bagian dari tafsir isyari yang umumnya dikenal dengan tafsir esoterik-sufistik.

### 7. Muhammad ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî

Ia membagi metodologi tafsir berdasarkan sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an. Prinsip pembagian ini didasarkan pada definisi metodologi tafsir itu sendiri, yakni sebagai jawaban atas pertanyaan bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna dan tujuan Al-Qur’an.<sup>37</sup> Karenanya, penentuan metodologi yang digunakan oleh mufasir sangat tergantung pada sumber penafsiran yang digunakan. Ketika seorang mufasir menggunakan ayat-ayat tertentu sebagai sumber penafsiran bagi ayat lainnya, maka dinamakan sebagai metode tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*). Demikian juga, ketika seorang mufasir menggunakan sunnah yang suci (dari Nabi Muhammad dan para imam Ahlulbait), maka dinamakan metode tafsir dengan sunnah.

Secara umum, ‘Alî ar-Ridhâ’î Ashfahânî membagi metodologi-tafsir ke dalam dua bagian, yaitu: 1) metode tafsir yang kurang (*al-manâhijat-tafsîriah an-nâqishah*) dan 2) metode tafsir yang holistik (*al-manhajal-kâmil fî tafsîr*). Metode tafsir yang kurang mencakup beberapa metodologi tafsir yang sah, di luar dari metode tafsir dengan nalar (*manhaj at-tafsîr bi al-ra’yî*), diantaranya metode tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*), metode tafsir riwayat (*manhaj tafsîr al-atsarî*), metode tafsir akal

37 ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥu*, 17.



dan ijtihad (*manhaj at-tafsîr al-‘aqlîwa al-ijtihâdî*), metode tafsir saintifik (*manhaj tafsîr al-‘ilmî*) dan metode tafsir isyari-esoterik (*manhaj at-tafsîr al-isyârî*). Sedangkan yang dimaksud sebagai metode tafsir yang holistik adalah metodologi penafsiran yang menggunakan seluruh metode yang disebutkan sebelumnya.<sup>38</sup>

Terkait metode tafsir dengan nalar (*manhaj at-tafsîr bi al-ra’yî*), ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî memiliki kesamaan pandangan dengan jumbuh ulama tafsir dari kalangan Syiah lainnya. Ia tidak menganggapnya sebagai tafsir yang sah dan diakui kebenarannya (muktabar). Ia bahkan tidak menganggapnya sebagai bagian dari tafsir. Selain itu, ia juga membedakan antara metodologi (*al-manhaj*) dengan kecenderungan (*al-ittijâh*) dalam tafsir. Ia mendefinisikan kecenderungan sebagai pengaruh keyakinan agama, teologi, kecenderungan pemikiran modern-kontemporer, gaya penulisan tafsir dan hal lainnya seperti akidah, kebutuhan tertentu, rasa (*dzaug*) dan keahlian mufasir dalam disiplin bidang keilmuan tertentu.<sup>39</sup> Kecenderungan sangat terkait dengan kepribadian seorang mufasir. Ia berbeda dengan metodologi tafsir yang berkaitan dengan sumber yang digunakan seorang mufasir untuk menjelaskan makna dan maksud Al-Qur’an. Dalam konteks ini, ar-Ridhâ’î Ashfahânî menyebutkan beberapa kecenderungan dalam tafsir, di antaranya: fiqih, teologi, filsafat, sosial dan susastra.

Tabel IV.9. Ragam metodologi tafsir menurut Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî

1.	<i>al-manhaj</i>	a.	<i>al-manâhij at-tafsîriah an-nâqiqshah</i>	1)	<i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
				2)	<i>manhaj tafsîr al-atsarî</i>
				3)	<i>manhaj at-tafsîr al-‘aqlî wa al-ijtihâdî</i>
				4)	<i>manhaj tafsîr al-‘ilmî</i>
				5)	<i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</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-fiqhiyah</i>		
		b.	<i>al-kalâmiah</i>		
		c.	<i>al-falsafiah</i>		
		d.	<i>al-ijtimâ’iah</i>		
		e.	<i>al-adabiah</i>		

38 ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhu*, 26-27.

39 ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhu*, 17-18, 27.



## 8. Sayyid Kamâl al-Haidarî

Pembagian metodologi tafsir menurut Kamâl al-Haidarî memiliki banyak kesamaan dengan ar-Ridhâ'î Ashfahânî. Ia berpendapat bahwa penentuan dan penamaan suatu metodologi tafsir didasarkan pada sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Setelah menjelaskan posisi beberapa metodologi tafsir, Kamâl al-Haidarî memperjelas metodologi tafsir yang digunakan dan dijadikannya sebagai sandaran dalam proses penafsiran dalam beberapa karya tafsir yang disusunnya. Ia memandang bahwa metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sebagai metodologi tafsir terbaik dan sempurna yang harus digunakan dalam tahap awal penafsiran.<sup>40</sup> Ia kemudian menyempurnakan penafsirannya dengan menggunakan metodologi lainnya yang dianggap sah sehingga membentuk apa yang dinamakan dengan tafsir eklektik (*at-tafsîr al-jâmi'*).

Tafsir eklektik-integratif yang Kamâl al-Haidarî maksudkan adalah sebuah penafsiran yang menggunakan seluruh metode yang muktabar sejauh memungkinkan untuk diterapkan.<sup>41</sup> Sekiranya memungkinkan, seorang mufasir menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan menggunakan ayat lainnya. Model semacam ini disebut sebagai tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Demikian juga, sekiranya memungkinkan, ia menafsirkan dengan riwayat. Proses penafsiran ini berjalan pada metodologi tafsir lainnya. Mufasir tidak membatasi dengan satu metodologi tafsir tertentu. Metode tafsir apapun yang dibenarkan sekiranya mungkin untuk digunakan dalam proses penafsiran dapat digunakan sehingga membentuk metodologi yang lebih utuh.<sup>42</sup>

40 Kamâl al-Haidarî menjelaskan bahwa metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an diyakini sebagian besar mufasir, seperti ath-Thabarî, ar-Râzî, ath-Thûsî, ath-Thabrasî dan Thabâthabâ'î sebagai metode terbaik. Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Hamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010., 30; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj al-Tafsîrî Indâ al-'Allâmah al-Haidarî*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010, 34; Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân: al-Ushus al-Manhajijah li al-Tafsîr wa al-Ta'wil fîDha'i al-Âyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2012, 50-51.

41 Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 44-45; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Haidarî*, 51-52.

42 Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 65.



Dalam konteks ini, Kamâl al-Ḥaidarî juga membedakan antara metodologi (*al-manhaj*) dengan gaya penulisan (*uslûb*) dalam tafsir. Metodologi adalah cara yang dijadikan landasan untuk mencapai maksud teksayat Al-Qur'an. Sedangkan yang dimaksudkan sebagai gaya penulisan adalah metodologi yang diikuti oleh seorang mufasir dalam penulisan kitab tafsir. Di sini menunjukkan bahwa metodologi berbeda dengan gaya penulisan. Tetapi meski berbeda, gaya bahasa tetap tidak bisa dipisahkan dari metodologi, karena ia merupakan alat yang dijadikan perantara untuk menuju metodologi yang benar. Apapun metodologi tafsir yang digunakan oleh mufasir, maka ia harus menggunakan gaya penulisan tertentu.<sup>43</sup>

Namun, sebagian ahli tafsir mencampurkan pembahasan antara metodologi dan gaya penulisan dalam tafsir.<sup>44</sup> Sesuatu yang dibedakan oleh Kamâl al-Ḥaidarî. Baginya, setiap metodologi harus menggunakan gaya penulisan tertentu sebagai alat penafsiran. Dengan demikian, maka metodologi lebih luas cakupannya dibandingkan dengan gaya penulisan. Satu metodologi tidak bisa lepas dari sebuah gaya penulisan. Seorang mufasir bisa menggunakan lebih dari satu gaya penulisan dalam satu metodologi tafsir.<sup>45</sup>

Begitu juga, ketika Kamâl al-Ḥaidarî menyebutkan bahwa metodologi terlengkap baginya adalah metode eklektik-integratif (*at-tafsîr al-jâmi'*), maka terkait dengan gaya penulisannya, ia memilih gaya penulisan terstruktur (*al-uslûb at-tarkîbî*). Gaya penulisan ini merupakan gabungan dari duagaya penulisan, yaitu gaya penulisan parsial sesuai urutan ayat dan surah (*al-uslûb at-tajzî'î at-tartîbî*) dan gaya penulisan tematik (*al-uslûb al-maudhû'î*). Ketika mufasir menafsirkan secara parsial, maka ia akan terlebih dahulu menampakan kandungan semantik kata dalam ayat Al-Qur'an, kemudian ia menyatukan kandungan semantik tersebut sehingga didapatkan ha-

43 Thalâl al-Hasan, *Manâhij Tafsîr al-Quran*, 178.

44 Asy-Syahîd ash-Shadr memasukkan gaya penulisan tematik sebagai salah satu metode tafsir. Ia menganggapnya sebagai metode tafsir yang luas dan holistik. Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, cet. 2, 2011 M/ 1432 H, 325-326.

45 Dalam beberapa karya tematiknya, seperti *al-'ilm al-ilâhî*, *al-'arsyî wa al-kursî*, *alqadha'wa al-qadr*, Kamâl al-Ḥaidarî lebih banyak menggunakan gaya penulisan tematik.



sil akhir dan kandungan umum dari pembahasan sebelumnya.<sup>46</sup> Tugas penting dari gaya penulisan parsial<sup>47</sup> adalah memfokuskan pada kandungan makna-makna terinci dari ayat Al-Qur'an.

Hal ini berbeda dengan gaya penulisan tematik yang tidak hanya mencukupkan pada kandungan makna ayat secara parsial, tetapi berusaha menjangkau beberapa aspek keterkaitan di antara makna-makna yang rinci hingga membentuk suatu komposisi teoritik Al-Qur'an.<sup>48</sup> Komposisi teoritik tersebut biasanya kemudian disebut sebagai pandangan Al-Qur'an tentang kenabian, ekonomi, politik, sejarah dan sebagainya.

Selain itu, perbedaan antara gaya penulisan parsial dan tematik juga tampak pada penerapan gaya penulisan tematik yang bermula dari realitas kemudian dikembalikan kepada Al-Qur'an. Mufasir beranjak dari tema di luar Al-Qur'an, lalu mencari jawabannya dari Al-Qur'an. Hal ini berbeda dengan gaya penulisan parsial yang bermula dari Al-Qur'an dan berakhir juga pada Al-Qur'an. Tidak adagerak penafsiran dari realitas ke Al-Qur'an dan sebaliknya, dari Al-Qur'an menuju realitas.<sup>49</sup>

46 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 56; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, 48-49.

47 Sebagian ahli tafsir seperti Shalâḥ 'Abdufattâḥ al-Khâlîdî menganggap tafsir parsial sebagai salah satu metode. Mufasir menulis tafsir sesuai dengan urutan ayat dalam surah. Ia bisa berupa tafsir *bi al-matsûr* atau *bi al-ra'yî* yang terpuji, bahkan menggunakan metode tafsir analitis (*taḥlîlî*), global (*ijmâlî*) atau perbandingan (*muqâran*). Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân*, 329. Secara historis, diketahui bahwa penulisan tafsir parsial (*at-tajzî'î*) bermula sejak masa sahabat dan tabi'in. Merekamencukupkan ulasannya pada sebagian ayat Al-Quran. Kemudian, pada era setelahnya (sekitar akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4) muncul beberapa mufasir, seperti ath-Thabarî yang menulis tafsir parsial atas seluruh ayat Al-Quran. Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân*, 332.

48 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 52-56; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, 45-48.

49 Gaya penulisan tematik atau *at-tafsîr al-maudhû'î* merupakan istilah baru dalam khazanah tafsir, walaupun Nabi diyakini juga telah menggunakan metode seperti ini secara sederhana. Para ahli menamakan metode tafsir ini berbeda-beda, seperti tafsir integratif (*at-tafsîr at-tauḥîdî*) atau *at-taqthî'î*. Istilah *at-tauḥîdî* digunakan, karena mufasir berusaha menyatukan antara upaya manusia dengan Al-Quran. Sedangkan dinamakan *at-taqthî'î*, karena mufasir memangkas kumpulan ayat, merincinya dengan ayat-ayat lainnya, kemudian mengulasnya dalam bentuk mandiri. Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân*, 338-341.



Tabel IV.10. Ragam metodologi tafsir menurut Kamâl al-Haidarî

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 tafsîr al-'ilmî</i>
		e.	<i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>
		f.	<i>at-tafsîr al-jâmî</i>
		g.	<i>manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî</i>
2.	<i>al-uslûb</i>	a.	<i>al-uslûb at-tajzî'î (at-tartibî)</i>
		b.	<i>al-uslûb al-maudhû'î</i>
		c.	<i>al-uslûb at-tarkibî</i>

## D. METODOLOGI TAFSIR MUKTABAR

Pembahasan ini dimaksudkan untuk menjelaskan secara mendalam berbagai jenis metodologi tafsir yang standar dan diterima kebenarannya oleh para ulama tafsir. Karenanya, pembahasan ini tidak akan menjelaskan metodologi tafsir yang dianggap terlarang. Adapun metodologi tafsir muktabar ini mencakup metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an dengan riwayat, tafsir ijthid nalar, tafsir saintifik dan metode tafsir esoterik.

### 1. Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

#### a. Pengertian

Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) merupakan penjelasan suatu ayat Al-Qur'an dengan (bantuan) atau melalui ayat-ayat lainnya. Huruf *bi* (*al-bâ'*) dalam kalimat tersebut mengandung makna bantuan (*bâ' al-isti'ânah*) atau penyebab (*bâ' as-sababiyah*). Dengan ungkapan lain, kita bisa mengatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tertentu bisa menjadi sumber penafsiran bagi ayat-ayat lainnya.

Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an boleh jadi merupakan salah satu metode tafsir yang paling tua.<sup>50</sup> Sebuah metode yang sejak awal sudah digunakan oleh Nabi Muhammad, para sahabat

50 Husein adz-Dzahabî menyetujui pendapat Goldzier yang menyatakan bahwa tahapan pertama dalam penafsiran Al-Quran dimulai dari teks Al-Quran itu sendiri. Selanjutnya, ia menyebutkan beberapa contoh penafsiran yang dilakukan oleh sahabat,



dan tabiin. Selain itu, sebagian besar pakar tafsir, baik dari kalangan Sunni maupun Syiah, meyakini sebagai metode utama dan terbaik untuk menafsirkan Al-Qur'an.

Dalam sejarah literatur tafsir, metode ini diketahui sudah diterapkan oleh beberapa mufasir besar, seperti ath-Thabarî, ar-Râzî, ath-Thabrasî dan ath-Thûsî. Kemudian, metode ini belakangan dikembangkan dengan penerapan yang lebih luas dan konsisten oleh para mufasir modern, seperti Thabâthabâ'î (1321-1402 H) dalam tafsir *al-Mizân* dan asy-Syinqîthî (1302-1393 H) dalam *Adhwâ al-Bayân fî idhâh al-Qurân bi al-Qurân*.

Para ulama tafsir umumnya memandang positif terhadap penggunaan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an ini. Ibn Taimiyah (661-728 H) misalnya, ketika ditanya tentang metode terbaik dalam tafsir, maka ia menjawab, "Metode yang paling tepat adalah tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Suatu ayat yang bersifat umum di satu tempat akan diterangkan di tempat lainnya. Suatu ayat yang ringkas, juga dirinci di tempat lainnya."<sup>51</sup> Hal senada disampaikan oleh Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak. Ia menjelaskan bahwa seorang mufasir harus mampu membaca Al-Qur'an secara teliti dan cermat, mengumpulkan ayat-ayatnya di satu tempat dan membandingkan antara satu bagian dengan bagian lainnya.<sup>52</sup>

Demikian juga, Asy-Syinqîthî dalam pengantar tafsirnya menyatakan bahwa salah satu tujuan penting penulisan karya tafsirnya, *Adhwâ al-Bayân*, menenjasakan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Menurutnya, para ulama telah sepakat bahwa jenis tafsir yang utama dan mulia adalah tafsir Al-Qur'an atau kitab Allah (*kitabullâh*) dengan kitab Allah. Tidak ada siapapun yang lebih paham firman Allah selain Allah sendiri.<sup>53</sup>

---

khususnya Ibn Abbâs. Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., 33-37.

51 Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, Damaskus: Kulliah Syarâ'ah-Jâmi'ah Dimasq, 1972 M/ 1392 H, cet. 2, 93

52 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 79.

53 Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr asy-Syinqîthî, *adhwa al-Bayân fî idhâh al-Qurân bi al-Qurân*, Dâr 'âlam al-Fawâid jilid 1, 8



Mufasir lainnya yang memberikan argumen yang cukup luas tentang pentingnya metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an ini adalah Thabâthabâ'î. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan penjelas terhadap segala sesuatu,<sup>54</sup> maka tidak mungkin ia tidak menjelaskan dirinya sendiri. Oleh karenanya, Thabâthabâ'î mengharuskan untuk merujuk ayat-ayat Al-Qur'an, merenungkan, menentukan acuan dan menafsirkannya dengan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Dalam pengantar tafsir *al-Mizân*, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa terdapat sedikitnya dua metode memahami Al-Qur'an. Pertama, (mufasir) melakukan pembahasan filosofis atau yang lainnya terlebih dahulu terkait dengan persoalan yang ditunjukkan oleh ayat Al-Qur'an. Kemudian, mufasir membawa pembahasannya itu pada Al-Qur'an. Meski metode ini diperbolehkan dalam kajian filosofis, tetapi Al-Qur'an sendiri tidak memperbolehkannya. Kedua, (mufasir) menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, memperjelas makna ayat dengan merenungkan ayat-ayat yang semisal dan mewakili dalam Al-Qur'an itu sendiri, serta menentukan acuannya. Menurutnya, metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan salah satu metode yang diterima oleh para ulama tafsir. Ia meyakini sebagai metode Ahlulbait Nabi dan merupakan jalan lurus yang dipilih oleh para pengajar Al-Qur'an (Nabi dan para imam Ahlulbait).<sup>55</sup>

Namun, selain pandangan positif terkait metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tersebut, terdapat juga beberapa ulama tafsir khususnya dari kalangan Syiah seperti al-Khu'i yang menganggap bahwa metode ini saja tidak cukup, karena Al-Qur'an tidak mencukupi dengan dirinya sendiri. Karenanya, wajib pula menggunakan riwayat hadis Nabi dan imam Ahlulbait untuk menafsirkan Al-Qur'an. Al-Khu'i misalnya, menyebutkan bahwa riwayat para imam Ahlulbait itu sebagai pendamping Al-Qur'an yang harus dijadikan sandaran. Karenanya, jika seseorang mendapatkan ayat yang

54 Ayat-ayat yang mengisyaratkan bahwa Al-Quran merupakan penjelas (*bayân*) terhadap segala sesuatu, di antaranya: Q.S. al-Baqarah/ 2: 185; an-Nisâ/ 4: 174; an-Nahî/ 16: 89.

55 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 11-12.



umum atau mutlak (*ithlâq*), maka ia harus mengambil pengkhususan dan pembatasannya dari penjelasan para imam Ahlulbait. Jika tidak demikian, maka tafsirnya tergolong sebagai tafsir dengan nalar (*at-tafsîr bi al-ra'yî*).<sup>56</sup>

Pandangan al-Khû'î ini kemudian dijawab oleh Thabâthabâ'î. Baginya, yang dimaksud dengan *at-tafsîr bi al-ra'yî* adalah kemandirian dalam penafsiran, yaitu mufasir bersandar pada (nalar) dirinya, tanpa merujuk pada (sumber) yang lainnya, seperti Al-Qur'an dan sunnah. Jika sunnah itu bertentangan dengan ayat, maka perintah untuk merujuk kepada yang lainnya tidak berlaku lagi, kecuali kembali kepada Al-Qur'an itu sendiri.<sup>57</sup>

### b. Argumen

Terdapat beberapa argumen yang menunjukkan keharusan menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an terutama dari ayat Al-Qur'an sendiri, riwayat hadis Nabi dan argumen rasional. Dalam Al-Qur'an misalnya, terdapat beberapa ayat yang mengisyaratkan pentingnya metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, di antaranya:

- 1) ayat yang menjelaskan bahwa penjelasan Al-Qur'an datangnya dari Allah (QS 75: 19), *tsumma inna 'alainâ bayânahu* (Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah penjelasannya). Penjelasan tersebut bisa melalui perantaraan ayat Al-Qur'an itu sendiri atau melalui Nabi. Kata *bayânahu* pada ayat tersebut bersifat mutlak, karenanya Allah sendiri yang bertanggungjawab untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an.
- 2) ayat yang menjelaskan keharusan untuk mengembalikan ayat yang samar (*al-mutasyâbihât*) kepada ayat yang jelas (*al-muhkamât*) (QS 3: 7). Karenanya, ayat-ayat yang jelas itu menjadi penjelas bagi ayat-ayat yang samar. Ayat "*Kepada Tuhannyalah mereka melihat*" (QS 75: 23) misalnya, mengandung kesamaran, sehingga dapat dikembalikan pada ayat yang jelas seperti pada (QS 42: 11) dan (QS 6: 103). Karenanya, melihat

56 Abû al-Qâsim al-Khû'î, *al-Bayân fi Tafsîr al-Qurân*, Qum: Muassasah Ihyâ âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet. 1, 268.

57 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 3, 77.



- Allah yang dimaksud dalam Al-Qur'an bukan penglihatan material, tetapi bersifat maknawi.<sup>58</sup>
- 3) ayat yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah cahaya, seperti dalam (QS 4: 174). Thabâthabâ'î mengatakan bahwa bagaimana mungkin Al-Qur'an tidak mencukupi untuk menjelaskan dirinya sendiri, padahal ia merupakan petunjuk, penjas dan pembeda serta cahaya yang jelas bagi manusia.<sup>59</sup> Sebagai cahaya, maka Al-Qur'an secara esensial adalah jelas dan menjelaskan yang lain. Ia tidak membutuhkan yang lain.
  - 4) pengulangan beberapa ayat dalam Al-Qur'an dengan beragam ungkapan dan gaya penulisan. Karena adanya pengulangan tersebut, maka hal ini menunjukkan bahwa ungkapan yang satu bisa menjadi penjas bagi ungkapan lainnya.

Selain ayat Al-Qur'an sendiri, terdapat juga beberapa riwayat, baik dari jalur Sunni maupun Syiah, yang menjelaskan pentingnya metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. As-Suyûthî misalnya, mengutip beberapa riwayat yang mengisyaratkan adanya metode ini. Ketika menjelaskan kata *mutasyâbihan* dalam (QS 39: 23), ia mengutip pendapat Sa'îd Ibn Jabâr yang mengatakan bahwa sebagian ayat menafsirkan sebagian lainnya dan sebagiannya menunjukkan sebagian lainnya.<sup>60</sup> Sedangkan dalam literatur Syiah, terdapat juga beberapa riwayat yang mengisyaratkan tentang metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an ini. Misalnya, riwayat tentang pidato 'Alî Ibn Abî Thâlib. Ia mensifati Al-Qur'an dengan menyatakan bahwa sebagiannya menjadi penjas sebagian lainnya, sebagiannya juga menjadi saksi sebagian lainnya.<sup>61</sup> Dalam redaksi lainnya, ia mengatakan bahwa ajaklah Al-Qur'an berdialog.<sup>62</sup>

58 Terkait dengan ayat-ayat *mutasyâbihat*, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa "Sebagian dari Al-Quran menafsirkan sebagian lainnya". Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 3, 37, 38, 43 dan 57.

59 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 1, hal 11.

60 Hadis sejenis juga diriwayatkan dari Ibn Abbâs. Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsir al-Ma'tsûr*, jilid 5, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur'isyî an-Najfî, 1400 H, 325.

61 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 1, 12; asy-Syarîf ar-Radhî, *Nahj al-Balâghah (li ash-Shubhî Shâlih)*, Pidato ke- 133, Qum: al-Hijrah, 1414 H, cet. 1, 192 (bab: 'izhah an-Nâs).

62 'Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî, *Tafsir al-Qummî*, jilid 1, Qum: Dâr al-Kutub, 1403 H, cet. 3, 3; asy-Syarîf ar-Radhî, *Nahj al-Balâghah (li ash-Shubhî Shâlih)*, Pidato ke-18.



Selain itu, argumen metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an juga dapat ditunjukkan dengan argumen rasional. Ketika memahami buku apapun, maka siapapun akan memperhatikan berbagai petunjuk di dalam buku itu. Jika pada satu bagian disebutkan sesuatu yang bersifat umum, maka ia akan mencari penjelasan yang lebih rinci dan khusus di bagian lainnya. Demikian juga dengan Al-Qur'an. Seorang mufasir akan melakukan hal yang sama. Ia akan mencari penjelasan satu ayat dengan mencari penjelasan pada ayat lainnya.

Tabel IV.11. Argumen metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

No	Sumber		Argumen	Ket.
1.	Al-Qur'an	a.	Allah sendiri yang menjelaskan kandungan Al-Qur'an	(QS 75: 17-19)
		b.	Keharusan mengembalikan ayat yang samar kepada ayat yang jelas.	(QS 3: 7)
		c.	Al-Qur'an adalah cahaya.	(QS 4: 174)
		d.	Pengulangan beberapa ayat dalam Al-Qur'an.	
2.	Hadis	a.	Sebagian ayat menafsirkan sebagian lainnya.	Sa'id ibn Jabir
		b.	Sebagian ayat menjadi saksi sebagian lainnya.	'Alf Ibn Abi Thâlib
		c.	Ajaklah Al-Qur'an berdialog.	'Alf Ibn Abi Thâlib
3.	Rasio		Pembaca biasanya akan mencari penjelasan bagian yang umum pada teks dengan membaca penjelasan bagian yang khusus di bagian lainnya.	

### c. Peranan Hadis dalam Penafsiran Al-Qur'an

Sebagian mufasir berkeyakinan bahwa Al-Qur'an tidak membutuhkan kepada hal lain di luar dirinya untuk menjelaskan kandungan dan penafsirannya. Lalu pertanyaannya, kalau ia tidak memerlukan penjelasan dari sumber lainnya, maka bagaimana posisi hadis dalam konteks pemahaman atas Al-Qur'an itu?

Kamâl al-Haidarî memberikan penjelasan tentang empat pendapat para ulama terkait posisi hadis tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an:<sup>63</sup> 1) pandangan yang menganggap cukup dengan kitab Allah

63 Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Haidarî*, 36; Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, 31-32.



saja, sehingga hadis tidak memiliki peran apapun; 2) pandangan yang menjadikan hadis sebagai poros utama, sehingga cenderung mengingkari argumen ayat Al-Qur'an. Mereka biasanya mencukupkan dengan riwayat saja untuk menafsirkan Al-Qur'an; 3) pandangan yang menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai poros secara bersama-sama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menjadikan keduanya sebagai sumber utama dalam kerja tafsir. Riwayat tidak hanya dijadikan sebagai penguat untuk memperdalam penafsiran, tetapi juga dijadikan sebagai salah satu sumber utama; 4) pandangan yang menjadikan Al-Qur'an sebagai poros, sedangkan hadis dijadikan sebagai orbitnya. Pandangan terakhir merupakan pendapat Thabâthabâ'î. Ia menjelaskan pandangannya tentang bagaimana Al-Qur'an sebagai poros dan hadis Nabi sebagai orbitnya. Ia menjelaskan bahwa tugas Nabi adalah memberikan pengajaran. Ia memberikan petunjuk pada muridnya sesuai dengan wawasannya. Tugasnya adalah mempermudah mereka menuju jalan kebenaran dan mendekatkan pada tujuan. Ia juga menyusun pengetahuannya dengan baik agar mudah ditangkap oleh pikiran muridnya dan membimbing mereka agar terhindar darikesalahan.<sup>64</sup>

Masing-masing dari keempat pandangan tersebut memiliki implikasi terhadap metodologi tafsir yang digunakan mufasir. Pandangan keempat kiranya merupakan pandangan terbaik. Ia menjadikan Al-Qur'an sebagai poros dan hadis sebagai orbitnya. Pendapat inilah yang dianut oleh Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ḥaidarî. Dalam pandangan ini, posisi Al-Qur'an dianggap tidak sejajar dengan hadis, karena ia hanya sebagai penguat Al-Qur'an dalam penafsiran.

Tabel IV. 12. Pendapat tentang posisi hadis dalam penafsiran

No	Pendapat	Pendukung	Implikasi
1.	Hadis tidak memiliki peran apapun dalam penafsiran.	Pengingkar Sunnah	Hanya menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an saja
2.	Hadis sebagai poros	Pengingkar zahir Al-Qur'an	Hanya menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan riwayat saja.

64 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 3, 85; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 37; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 32.



3.	Al-Qur'an dan Hadis sebagai poros secara bersama-sama.	Mayoritas mufasir	Menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan dengan riwayat secara sejajar.
4.	Al-Qur'an sebagai poros dan hadis sebagai orbitnya.	Thabâthabâ'i, Kamâl al-Haidarî	Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sebagai metode utama, sedangkan metode tafsir Al-Qur'an dengan riwayat sebagai penguat.

#### d. Contoh Penerapan

Sebagaimana sudah dijelaskan bahwa metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dianggap sebagai salah satu metode tafsir yang muktabar.<sup>65</sup> Untuk menjelaskan argumen metode tafsir ini, kiranya juga penting menjelaskan beberapa contoh penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan metode tersebut:

- 1) Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an misalnya, bisa ditempuh dengan mengembalikan ayat yang samar (*al-mutasyâbihât*) kepada ayat yang jelas (*al-muḥkamât*). Seperti pada ayat yang terkait dengan sifat Allah yang dipahami secara antropomorfisme, seperti kata mendengar (*samî'*), melihat (*bashîr*) dan tangan Allah (*yadullâh*) dapat dikembalikan kepada ayat yang jelas sebagaimana terdapat dalam kalimat *laisa kamitslihî syai-un* (tiada satupun yang serupa dengan-Nya).
- 2) Metode tafsir ini juga bisa diterapkan dengan mengembalikan ayat yang mutlak (*al-muthlaqah*) pada yang terbatas (*al-muqayyadah*). Misalnya, (QS 2: 43) tentang perintah salat yang bermakna mutlak dikembalikan pada ayat lain yang bermakna terbatas seperti pada (QS 17: 78) terkait perintah salat sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan shalat subuh.
- 3) Metode tafsir ini diterapkan dengan menggabungkan antara ayat yang bermakna umum (*'âm*) dengan yang bermakna khusus (*khâs*). Seperti (QS 4: 3) tentang perintah menikahi perempuan manapun yang disenangi, dibatasi oleh ayat khusus yang me-

65 '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*, 75-85. Dengan perbedaan penamaan dan istilah, Muḥammad 'Alî Asadî Nasab melakukan klasifikasi ragam tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*. Lihat, 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah*, 334-4.



larang menikahi perempuan yang sudah dinikahi ayahnya dan perempuan tertentu lainnya pada (QS 4: 22-23).

- 4) Metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an juga bisa diterapkan pada ayat yang tampak bermakna luas dengan dikembalikan pada ayat yang secara jelas mencantumkan acuannya. Misalnya, (QS 1: 6-7) yang tidak menyebutkan siapa saja orang yang diberi nikmat oleh Allah tersebut, dapat digabungkan dengan (QS 4: 69) yang merinci orang-orang yang diberi nikmat tersebut, yaitu para nabi, orang yang benar, syuhada dan orang saleh.

## 2. Metode Tafsir dengan Riwayat

### a. Pengertian

Metode tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan sejumlah riwayat disebut dengan beragam nama, seperti metode tafsir dengan riwayat (*manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*, *manhaj at-tafsîr al-atsarî*) dan metode tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabi (*manhaj at-tafsîr al-qurân bi as-sunnah*). Ia merupakan salah satu bagian dari apa yang disebut dengan metode tafsir *bi al-ma'îsûr* atau tafsir dengan nukilan atau kutipan riwayat (*tafsîr bi an-naqli*). Hadî Ma'rifah membagi metode tafsir *bi al-ma'îsûr* menjadi empat macam, yaitu: 1) tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an; 2) tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabi; 3) tafsir Al-Qur'an dengan pendapat sahabat Nabi; 4) tafsir Al-Qur'an dengan pendapat tabiin.<sup>66</sup>

Secara terminologis, kata sunnah dalam metode tafsir dengan riwayat sunnah ini dipahami dengan perkataan, tindakan dan ketetapan yang terjaga dari dosa (*al-ma'shûm*).<sup>67</sup> Ash-Shadr menjelaskan metode tafsir Al-Qur'an dengan sunnah dengan penjelasan bahwa mufasir menggunakan Sunnah Nabi dan sunnah imam Ahlulbait (bagi kalangan Syiah) yang terdiri dari perkataan, tindakan dan ketetapan mereka untuk menjelaskan makna dan tujuan ayat Al-Qur'an.<sup>68</sup>

66 Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, 539.

67 Terkait dengan penentuan siapa saja yang dimaksud dengan *al-ma'shûm*, terjadi perbedaan antara mazhab Sunni dan Syiah. Dalam tradisi Syiah, *al-ma'shûm* tidak hanya Nabi, tetapi juga para imam Ahlulbait.

68 Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, 2011 M/ 1432 H, cet. 2, 313.



Penggunaan kata sunnah di sini berarti bukan hanya bersumber dari Nabi, tetapi juga termasuk di dalamnya para sahabat dan tabiin. Karenanya, metode tafsir dengan riwayat lebih umum dibandingkan dengan metode tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabi. Ia tidak hanya menggunakan riwayat dari Nabi sebagai sumber penafsiran, tetapi juga para sahabat dan tabiin.

Dalam tradisi tafsir, metode ini memiliki peran penting. Sebagian mufasir bahkan menganut keyakinan bahwa jika tidak menggunakan metode tafsir dengan riwayat ini, maka tidak dianggap sebagai tafsir. Tetapi, para ulama tafsir mempersoalkan aspek mata rantai periwayat (*sanad*) dalam riwayat tersebut. Tidak semua riwayat tersebut dinilai sahih, tetapi terdapat juga riwayat yang memiliki kualitas lemah.

Karenanya, walaupun sebagian besar ulama tafsir menganggap metode tafsir dengan riwayat ini sebagai salah satu metodologi utama dalam penafsiran, tetapi sebagian ulama seperti Ash-Shadr menganggapnya sebagai metode tafsir yang berbahaya. Hal ini didasarkan pada kemunculan riwayat yang banyak juga dipengaruhi oleh perselisihan politik antar umat Islam pasca wafatnya Nabi, sehingga berkembang banyak riwayat yang lemah dan palsu termasuk bercampur dengan riwayat *isra'iliyat*.<sup>69</sup> Terdapat beberapa karya tafsir di kalangan Sunni dan Syiah yang menggunakan metode tafsir dengan riwayat. Dari kalangan Sunni, di antaranya *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).<sup>70</sup> Sedangkan dari kalangan Syiah, di antaranya *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-Ĥuwaizî (w. 1112 H).<sup>71</sup>

69 Ahmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, 305; Thalâl al-Ĥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ĥaidarî*, Dâr al-Farâqid, 52-54.

70 Dalam kitab-kitab tersebut disebutkan riwayat dari Nabi, para sahabat, *isra'iliyat* dan beberapa hadis yang lemah (*maudhû*). Ĥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1.

71 Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2.



## b. Perkembangan

Tahapan pertama perkembangan metode tafsir dengan riwayat-dimulai sejak zaman Nabi. Ia menjadi rujukan pertama dalam memahami Al-Qur'an. Nabi diyakini merupakan orang pertama yang berdialog dengan Al-Qur'an. Ia juga diyakini sebagai penjelas bagi Al-Qur'an (QS 16: 44). Nabi tidak hanya bertugas membacakan ayat Al-Qur'an kepada para sahabat, tetapi juga bertanggung jawab untuk menjelaskan dan mengajarkan kandungannya pada mereka (QS 62: 2).

Setelah Nabi wafat, maka dilanjutkan oleh para sahabat Nabi dan tabiin.<sup>72</sup> Para sahabat tidak diragukan lagi memiliki peran penting dalam menjaga dan menyebarkan ajaran Islam. Mereka adalah perantara antara Nabi dengan generasi setelahnya. Sebagai manusia, para sahabat memiliki keragaman dalam kedalaman dan keluasan pengetahuan tentang Islam. Salah satu sebabnya adalah terkait kedekatan dengan Nabi. Terdapat beberapa sahabat yang dikenal dekat dengan Nabi dan dianggap memiliki pengetahuan luas di bidang tafsir Al-Qur'an hingga disebut pemimpin para mufasir (*ru'ūs al-mufassirîn*), di antaranya 'Alî bin Abî Thâlib, 'Abdullâh bin Mas'ûd, Ubay bin Ka'ab dan 'Abdullâh bin 'Abbâs.<sup>73</sup>

Dari keempat sahabat tersebut, 'Alî bin Abî Thâlib dianggap memiliki posisi paling penting dalam bidang tafsir. Adz-Dzahabî misalnya, menyatakan bahwa pada diri 'Alî terkumpul kemampuan dalam hukum dan fatwa. Ia mengetahui dan memahami Al-Qur'an dan rahasianya. Ia merupakan sahabat yang paling mengetahui tentang tempat turunnya Al-Qur'an dan paling mengetahui takwil. Demikian juga, banyak riwayat yang menunjukkan pengakuan para sahabat tentang keluasan pengetahuan yang dimiliki oleh 'Alî. Adz-Dzahabî mengutip pernyataan Ibn Mas'ûd yang mengatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk tujuh huruf. Tidak satupun dari huruf tersebut, kecuali terkandung di dalamnya zahir dan batin. 'Alî bin Abî Thâlib mengetahui zahir dan batin tersebut.<sup>74</sup>

72 Sebagian ulama tafsir Sunni menganggap riwayat para sahabat dan tabiin sebagai bagian dari tafsir dengan riwayat. Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 111.

73 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 107-108.

74 Husein azd-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, jilid 1, 67-68. Hadits terkait juga ditakhrij oleh Baqir Majlisî dalam kitab hadisnya. Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, Bei-



Setelah masa sahabat, para tabiin juga memiliki peranan penting dalam penafsiran Al-Qur'an. Mereka menyandarkan penafsirannya kepada Nabi dan para sahabat. Pernyataannya diyakini seperti pernyataan sahabat. Bila mereka menafsirkan ayat tanpa menyandarkan kepada sahabat, maka terdapat beberapa pendapat di kalangan ulama: 1) pendapat mereka bisa menjadi argumen (hujah) secara mutlak. Pendapat ini dipegang oleh Ibn Taimiyah dan Ibn Katsîr. Keduanya berpendirian bahwa jika tidak ditemukan tafsir ayat dalam Al-Qur'an dan sunnah serta pernyataan para sahabat, maka para ulama mengembalikannya pada pernyataan tabiin;<sup>75</sup> 2) pendapat tabiin tidak menjadi argumen secara mutlak. Mereka tidak diposisikan sebagaimana para ulama lainnya. Abû Ḥanîfah menyatakan bahwa sesuatu yang datang dari Nabi, maka kami tunduk. Sesuatu yang datang dari sahabat, maka kami pilih. Sedangkan yang datang dari selainnya, maka sekiranya mereka laki-laki, kami juga laki-laki;<sup>76</sup> 3) pendapat tabiin menjadi argumen bersyarat, yaitu ia bisa dijadikan argumen ketika terjadi kesepakatan ulama dalam tafsir. Ibn Taimiyah menyebutkan ungkapan Syu'bah Ibn al-Ḥajjāj bahwa pernyataan para tabiin dalam masalah cabang atau khilafiah (*furû'*) tidak menjadi argumen. Sedangkan dalam bidang tafsir, bisa menjadi argumen selama tidak terjadi pertentangan pendapat di kalangan para tabiin. Bila terjadi pertentangan, maka tidak menjadi argumen bagi tabiin lainnya, terlebih bagi generasi setelahnya.<sup>77</sup>

Adapun posisi para tabiin di kalangan ulama Syiah memiliki penilaian sedikit berbeda dibanding ulama Sunni. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî misalnya, menjelaskan bahwa riwayat para sahabat dan tabiin tentang perkataan, tindakan dan ketetapan Nabi dapat diterima, jika mereka adil dan kuat hapalannya (*tsiqah*). Hal yang

---

rut, *Dâr lhyâ at-Turâtis al-'Arabî*, 1403 H, cet. 2, jilid 89, 93 (*Bâb 8: Anna Li al-Qurân Zhahran wa bathnan.*). Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 89, 93, 105 (*Bâb 8: Anna Li al-Qurân Zhahran wa bathnan.*).

75 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, J, 1, 11; Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl at-Tafsîr*, 102; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 1, 362.

76 al-Faidh al-Kâsyânî, *al-Wâfî*, Isfahân; Maktabah Imâm 'Alî, 1406 H, cet. 1, jilid 1, 255.

77 Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl at-Tafsîr*, 105; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 1, 267 (pembahasan lebih jauh bisa dipahami dalam fondasi tafsir para sahabat dan *tâbi'in*).



sama bagi riwayat sebab turun ayat yang bersumber dari mereka. Sedangkan terkait dengan tafsir Al-Qur'an melalui ijtihad pribadi para sahabat dan tabiin, maka akan dihukumi sebagaimana yang berlaku pada mufasir lainnya. Pendapatnya harus dapat diuji dan dikritik. Ijtihad para sahabat dan tabiin tidak bisa dijadikan argumen di kalangan Syiah, karena tidak ditemukan petunjuk dari Al-Qur'an maupun sunnah. Menurut ulama Syiah, kesepakatan atau ijmak mereka tidak berlaku. Begitu juga, sunnah sahabat dan tabiin di luar Ahlulbait tidak bisa dijadikan argumen dalam agama.<sup>78</sup>

Senada dengan 'Alī ar-Ridhâ'î, Hâdī Ma'rifah juga memandang bahwa ungkapan para tabiin dianggap sebagai dalil pendukung saja, bukan sebagai argumen secara mutlak, seperti hadis dari seseorang yang ma'shum (sehingga menjadi argumen dengan sendirinya). Pendapat para tabiin tidak dianggap sama kedudukannya dengan ungkapan para sahabat yang kebanyakan bisa dijadikan argumen.<sup>79</sup>

Tabel IV.13. Posisi pendapat para tabiin

No	Mazhab	Pandangan	Keterangan
1.	Sunni	Menjadi argumen secara mutlak	Ibn Taimiyah dan Ibn Katsîr
		Tidak menjadi argumen secara mutlak	Abû Hanîfah
		Menjadi argumen bersyarat	Syu'bah Ibn al-Hajjâj
2.	Syiah	Diterima dengan syarat-syarat tertentu	Diterima jika mereka adil dan kuat hapalannya ( <i>tsiqah</i> ).
			Penjelasan terkait dengan makna bahasa dan sebab turun ayat diterima.
			Ijtihad pribadi (para sahabat dan tabiin) harus dapat diuji dan dikritik. Ijtihad para sahabat dan tabiin tidak bisa dijadikan argumen.

78 'Alī ar-Ridhâ'î al-Ashfahâni, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 111-112

79 Hâdī Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2, 544. Dalam konteks pernyataan Hâdī Ma'rifah, bisa dipahami bahwa ungkapan para sahabat bisa dijadikan argumen. Beberapa alasannya, di antaranya: para sahabat paling dekat dalam memahami makna Al-Quran karena mereka dekat dengan makna bahasa arab. Selain itu, mereka paling mengetahui turunnya Al-Quran. Hâdī Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2, 544.



### c. Argumen riwayat Ahlulbait dalam Tafsir

Di kalangan Syiah, riwayat Ahlulbait dijadikan argumen dan sumber tafsir dengan persyaratan tertentu, sebagaimana berlaku pada riwayat Nabi. Riwayat Ahlulbait merupakan kepanjangan tangan riwayat Nabi sebagaimana diisyaratkan oleh (QS 16: 44). Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan tentang pentingnya pernyataan Nabi sebagai argumen dalam Islam. Hal yang sama juga berlaku bagi Ahlulbait Nabi melalui hadis *ats-tsaqalain*, sebuah hadis mutawatir terkait wasiat Nabi tentang Ahlulbait.<sup>80</sup>

Para ulama Syiah menghadirkan beragam argumen untuk menunjukkan pentingnya posisi riwayat Ahlulbait dalam tafsir. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî secara singkat membaginya menjadi tiga argumen.<sup>81</sup>

Pertama, melalui hadis *ats-tsaqalain* yang diriwayatkan dari Nabi secara mutawatir, baik jalur Sunni maupun Syiah. Nabi mengatakan: “...*Saya tinggalkan bagimu (umat Muḥammad) dua hal (ats-tsaqalain) yang selama kamu berpegang kepada keduanya makakamu tidaklah tersesat setelahku, yakni kitab Allah dan keturunan (ahlulbait)-ku. Ia tidak akan pernah terpisah hingga keduanya menemuiku di telaga (al-ḥawdh)...*”<sup>82</sup> Hadis ini menunjukkan pentingnya untuk berpegang kepada kitab Allah dan Ahlulbait secara bersamaan sebagai syarat mendapat keselamatan agar terhindar dari kesesatan. Sebaliknya, meninggalkan keduanya atau salah satu dari keduanya menjadi penyebab kesesatan. Bagi kalangan Syiah, hadis tersebut menunjukkan bahwa Ahlulbait merupakan argumen (selain dari Al-Qur'an). Maka, perkataan, tindakan dan ketetapan mereka atau riwayat penafsirannya yang dianggap sebagai bagian dari sunnah mereka dapat dijadikan argumen.

80 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 12, 260- seterusnya

81 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥu*, 109-11.

82 Dengan beragam redaksi, hadis ini diriwayatkan dan ditemukan dalam kitab-kitab hadis; baik Sunni maupun Syiah. *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, jilid 3, 14, hadis no.: 11119 (*bâb: Musnad Abî Sa'îd al-Khudrî*); *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, jilid 14, 371, hadis no.: 19332 (*bâb: ḥadîts Zaid Ibn Arqam*); *Shahîḥ Ibn Khuzaimah*, jilid 4, 62 (*bâb: Dzîkru ad-Dalâil al-Ukhrâ 'Alâ Anna an-Nabî..*); M. Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, jilid 2, 99, hadis no. 87 (*bâb: 14, Man Yajûzû akhda al-'ilma..*); al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, jilid 1, 173.



Kedua, dalam hadis riwayat Ahlulbait terdapat pernyataan seperti “Allah berfirman” atau “Rasulullah bersabda” yang sebagiannya menunjukkan tafsir atas Al-Qur’an. Kalangan Sunni memasukkan Ahlulbait sebagai orang yang adil dan kuat hapalannya (*tsiqah*), maka riwayat hadis mereka termasuk hadis tentang tafsir Al-Qur’an dapat diterima. Pernyataan mereka memiliki kedudukan sama dengan pernyataan Nabi yang diriwayatkan melalui jalur Ahlulbait.

Ketiga, beberapa dalil yang menunjukkan bahwa ‘Ali bin Abî-Thâlib dan para imam Ahlulbait setelahnya selalu dekat dengan Al-Qur’an. Misalnya, hadis yang menyatakan bahwa “Alî bersama Al-Qur’an dan Al-Qur’an bersama ‘Alî”<sup>83</sup> dan sebagainya.

Tabel IV.14. Argumen riwayat Ahlulbait

1.	Hadis <i>ats-tsaqalain</i> yang mencapai tingkat mutawâtir
2.	Hadis para imam Ahlulbait yang selalu bersama Al-Qur’an
3.	Keadilan dan ke- <i>tsiqah</i> -an para imam Ahlulbait, sehingga sebagian hadis mereka dianggap merupakan hadis Nabi yang diriwayatkan dari jalur imam Ahlulbait

#### d. Fungsi Riwayat dalam Tafsir

Terdapat beberapa fungsi riwayat dalam tafsir Al-Qur’an, di antaranya:<sup>84</sup> Pertama, menafsirkan dan menjelaskan makna ayat. Sebagian riwayat dapat menjelaskan sebagian kata yang samar atau sulit dipahami. Misalnya, (QS 3: 97) terkait batasan kemampuan dalam haji. Salah satu hadis Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan mampu dalam ayat tersebut adalah bekal dan kemampuan untuk melakukan perjalanan.<sup>85</sup>

83 al-Hâkim al-Naisaburî, *al-Mustadrak alâ ash-Shahîhain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H, cet. 1, jilid 3, 134, hadis no.: 4628 (*bâb: dzikr Islâmi Amirul mukminîn ‘Alî.*).

84 Selain tiga peran tersebut, terdapat peran penting hadis lainnya dalam tafsir, seperti menjelaskan sebab turunnya ayat, tema hukum, kategori ayat *nâsikh-mansûkh*, menghususkan keumuman ayat dan membatasi kemutlakannya. ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 112-20; ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah*, 164-75.

85 al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2. 361; al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, jilid 1, 108; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsîr al-Matsûr*, jilid 2, 55.



Kedua, mengetahui acuan ayat tertentu. Terdapat sedikitnya tiga jenis acuan riwayat, yaitu 1) hadis yang menjelaskan salah satu dari beberapa acuan. Misalnya riwayat yang terkait dengan (QS 5: 89) tentang hukuman menyalahi sumpah. Seseorang menanyakan kepada Nabi makna kata *kiswatumum* dalam ayat tersebut. Nabi menjawabnya dengan jubah (*'ibâah*) bagi setiap muslim. Jubah merupakan salah satu jenis pakaian yang dijadikan acuan oleh hadis tersebut untuk diberikan kepada fakir miskin sebagai hukuman melanggar sumpah. Tetapi hadis lainnya menjelaskan acuan lainnya. Mujâhid misalnya, berpendapat bahwa yang dimaksud sebagai *kiswatumum* adalah kemeja (*al-qamîsh*), sarung (*al-izâr*) atau jubah (*ar-ridâ*).<sup>86</sup> 2) menjelaskan acuan secara sempurna. Misalnya, riwayat terkait dengan (QS 1: 6) bahwa 'Alî Ibn Abî Thâlib merupakan acuan ayat tersebut. Tentu saja bahwa yang dimaksudkan oleh hadis tersebut tidak hanya membatasi pada 'Alî. Ia hanya menunjukkan bahwa 'Alî sebagai salah satu acuan sempurna dari jalan yang lurus (*ash-shirâth almustaqîm*).<sup>87</sup> Selain 'Alî Ibn Abî Thâlib, jalan lurus juga merupakan jalannya para nabi, syuhada dan orang saleh.<sup>88</sup> 3) menjelaskan acuan khusus yang tidak ada acuan lain selainnya. Misalnya, riwayat terkait dengan (QS 33: 33). Terdapat keterangan tentang ayat ke-sucian (*tathhîr*) ini yang menunjukkan beragam acuan seperti Nabi, 'Alî Ibn Abî Thâlib, Fâthimah, Ḥasan dan Ḥusein. Berdasarkan keterangan dari Ummu Salamah, salah satu istri Nabi, tidak terdapat acuan lainnya bagi penggalan ayat ini, kecuali mereka yang disebut sebagai Ahlulbait Nabi.<sup>89</sup>

Ketiga, penjelasan tentang takwil sebuah ayat. Riwayat Nabi dan Ahlulbait menunjukkan penjelasan batin ayat melalui takwilnya.<sup>90</sup> Misalnya, (QS 5: 32) yang secara literal berbicara tentang

86 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsîr al-Matsûr*, jilid 2, 55.

87 al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, jilid 1, 29; al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, 85.

88 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsîr al-Matsûr*, jilid 1, 15-16

89 Berdasarkan riwayat, ayat ini turun di rumah Ummu Salamah. Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsîr al-Matsûr*, jilid 5, 198; al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, jilid 2, 193.

90 Terdapat beragam pandangan tentang takwil. Ia adalah konsep umum yang tergambar dari sebuah ayat. Dalam tradisi Sunni, disebut *al-ibrâh bi umûm al-lafzh lâ bi khushûsh as-sabab*. Penjelasan lebih lanjut, lihat Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 1, 24 dan setelahnya.



membunuh secara zahir. Membunuh satu individu seperti membunuh keseluruhan manusia, sebaliknya, menyelamatkan satu individu seperti menyelamatkan seluruh manusia. Tetapi, berdasarkan keterangan riwayat, terdapat makna lain secara batin, yaitu mengeluarkan seseorang dari jalan sesat menuju jalan hidayah.<sup>91</sup> Jika makna zahir ayat tersebut adalah menyelamatkan atau membunuh, maka makna batinnya adalah menghidupkan atau mematikan ruhaninya.

Tabel IV.15. Fungsi Hadis dalam Tafsir Al-Qur'an

1.	Menafsirkan dan menjelaskan makna	Kata mampu ( <i>al-isthithâ'ah</i> ) dalam (QS 3: 97) dijelaskan oleh hadis sebagai bekal dan kemampuan untuk melakukan perjalanan.
2.	Menjelaskan acuan tertentu	Riwayat menyebutkan salah satu acuan tanpa membatasi acuan lainnya. Misalnya, riwayat tentang kata <i>kiswathum</i> sebagai jubah ( <i>'ibâah</i> ) dalam (QS 5: 89). Riwayat menjelaskan acuan sempurna tanpa membatasi acuan lainnya. Misalnya, riwayat bahwa 'Alî Ibn Abî Thâlib sebagai jalan lurus ( <i>ash-shirâth almustaqîm</i> ) dalam (QS 1: 6). Riwayat membatasi acuan tertentu dan mengeluarkan acuan lainnya. Misalnya, riwayat Ummu Salamah yang menyebutkan Nabi Muhammad, 'Alî, Fâthimah, Hasan dan Husein sebagai acuan ayat <i>tathhîr</i> (QS/33: 33)
3.	Menjelaskan makna batin	Mengeluarkan seseorang dari jalan sesat menuju jalan hidayah sebagai makna batin dari kalimat membunuh badan secara zahir dalam (QS 5: 32).

### 3. Metode tafsir berbasis ijtihad rasional

#### a. Pengertian

Metode tafsir ijtihad rasional (*at-tafsîr al-ijtihâdî 'aqlî*) didefinisikan dengan beragam pengertian. Beberapa aliran dalam teologi seperti Syiah, Mu'tazilah dan Asy'ariyah memiliki sikap berbeda-beda terhadap metode ini. Ia juga kadang disebut sebagai salah satu bagian dari metode tafsir *bi al-ra'yî*, sehingga disamakan dengan kecenderungan filosofis dalam tafsir. Karenanya, definisi metode ini perlu dikaji secara cermat agar diketahui keunggulannya dan persamaan dan perbedaannya dengan metode tafsir *bi al-ra'yî*.

91 Faidh al-Kâsyânî, *Tafsir ash-Shâfi*, jilid 2, 31.



Rasionalitas atau akal (*al-'aql*) secara bahasa berarti menahan, menjaga atau mencegah sesuatu.<sup>92</sup> Ar-Râgib menyebut rasio sebagai potensi untuk menerima suatu pengetahuan.<sup>93</sup> Menurut al-Mushtafawî, makna dasar dari kata *al-'aql* adalah menjaga kemaslahatan atau mencegah kerusakan dalam kehidupan, baik material maupun imaterial. Mekanisme kerja akal biasanya menahan, merenung, memahami secara baik, mempersepsi dan mengetahui sesuatu sesuai dengan tempatnya dengan benar dan adil. Fungsi lainnya adalah menjaga jiwa dari hawa nafsu dan mencegah segala sesuatu yang dilarang. Al-Mushtafawî juga menjelaskan potensi jiwa yang disebutnya sebagai akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dan akalpraktis (*al-'aql al-'amali*). Kinerja akal teoritis adalah mempersepsi kebaikan dan kerusakan. Sedangkan kinerja akal praktis adalah melaksanakan persepsi tersebut.<sup>94</sup>

Sebagian ulama menganggap bahwa makna rasional dalam tafsir berbasis ijtihad rasional di sini adalah akal fitri (*al-'aql al-fithrî*) berupa kemampuan berpikir dan mempersepsi. Karenanya, tafsir rasional dan tafsir berbasis ijtihad memiliki kesamaan makna. Tetapi, terkadang ada juga yang menjelaskannya sebagai akal capaian (*al-'aql al-iktisâbî*) atau persepsi rasional yang disebut oleh Jawâdî Âmulî sebagai akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*). Sebuah potensi intelektual yang terjaga dari kesalahan, prasangka dan tahayul. Ia digunakan untuk membuktikan eksistensi pencipta dan nama-nama-Nya yang indah.<sup>95</sup>

92 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 8, 237 (*mâddah: 'a-qa-la*); Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 3046-3047 (*mâddah: 'a-qa-la*).

93 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/1430 H, cet. 4, 577 (*mâddah: 'a-qa-la*).

94 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 8, 238-240 (*mâddah: 'a-qa-la*). Terdapat beberapa definisi untuk akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amali*). Terkadang, definisinya dibedakan dari aspek persepsi. Yakni, jika persepsinya terkait dengan tindakan, maka disebut sebagai akal praktis. Sebaliknya, jika tidak, maka disebut sebagai akal teoritis. Selain itu, terkadang, dibedakan dari aspek universalitas dan partikularitas. Akal teoritis terkait dengan hal yang universal, sedangkan akal praktis terkait dengan yang partikular. Penjelasan tentang tingkatan akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amali*), lihat Mullâ Shadrâ, *Mafâtîḥ al-Gayb*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, cet. 1, 517-23.

95 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/1432 H, 213.



Terdapat beberapa pengertian tafsir berbasis ijtihad rasional ini. Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Haidarî mendefinisikannya sebagai sebuah metode yang secara dominan bersandar pada dalil, kaidah dan indikator rasional dibanding pada dalil nukilan riwayat.<sup>96</sup> Karena itu, metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini masih tetap menggunakan sumber riwayat. Metode tafsir berbasis ijtihad rasional merupakan bagian dari tafsir dengan riwayat (tafsir *bi al-matsûr*), bukan tafsir dengan nalar rasional (tafsir *bi al-'aqlî*).<sup>97</sup> Rasionalitas dalam metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini hanya berperan sebagai lampu petunjuk saja.<sup>98</sup>

Pendapat Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Haidarî tersebut berbeda dengan Jawâdî Âmulî yang menyatakan bahwa akal demonstratif merupakan salah satu sumber ilmu tafsir untuk mencapai pengetahuan Al-Qur'an. Seorang mufasir ketika melakukan analisis dan menafsirkan Al-Qur'an dengan rasionya, maka tidak hanya mesti mengetahui keilmuan Al-Qur'an (*'Ulûm al-Qur'ân*), tetapi juga membutuhkan persyaratan akal argumentatif agar mampu terhindar dari kesalahan berpikir. Karenanya, dalam metode ini rasio berperan sebagai sumber penafsiran yang tidak hanya sebatas sebagai lampu petunjuk.<sup>99</sup>

Beberapa pengertian tersebut menunjukkan bahwa dalam metode tafsir berbasis ijtihad rasional terdapat dua jenis rasio, yaitu rasio yang dijadikan sebagai sumber penafsiran dan rasio sebagai argumen dan penyingkap makna. Yang pertama disebut sebagai akal capaian atau akal demonstratif, sedangkan yang kedua disebut sebagai akal fitri berupa kemampuan untuk berpikir dan mempersepsi.

96 Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsir wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, 801; Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 26; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, 28-9.

97 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, jilid 1, 214.

98 Jika Jawâdî Âmulî menyebut akal seperti lampu, maka Kamâl al-Haidarî menyebutnya seperti cahaya yang diletakkan dalam hati; sebuah kekuatan yang berfungsi untuk mempersiapkan jiwa dalam mempersepsi ilmu-ilmu teoritis. Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, 45. Di tempat lainnya, ia menjelaskan sekumpulan kaidah rasional yang berperan seperti cahaya dan lampu, yaitu menerangi jalan pemahaman dan menunjukkan jalan tertentu. Ia sendiri bukan jalan, tetapi menjadi petunjuk dalam melangkah. Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 42-3.

99 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, jilid 1, 213-4.



Sedangkan ulama tafsir lainnya seperti adz-Dzahabî dan Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak memasukan metode tafsir ijthad rasional ini sebagai salah satu dari jenis tafsir *bi al-ra’yî*. Keduanya menyebut bahwa metode tafsir ini merupakan sebutan lain dari tafsir *bi al-ra’yî*.<sup>100</sup> Kemudian, mereka membagi tafsir *bi al-ra’yî* ke dalam tafsir yang terpuji dan tercela. Tafsir *bi al-ra’yî* yang terpuji adalah tafsir berbasis ijthad rasional itu sendiri, yaitu usaha sungguh-sungguh seorang mufasir untuk memahami makna Al-Qur’an dan tujuannya, menjelaskan dan menyingkap kandungan hukum, hikmah, nasehat, pelajaran dan sebagainya yang umum dilakukan oleh seorang mufasir.<sup>101</sup>

Tabel IV.16. Pengertian metode tafsir ijthad rasional menurut ulama tafsir

No	Ulama tafsir	Pengertian	Implikasi
1.	Hâdî Ma’rifah; Kamâl al-Haidarî	Penggunaan dalil, kaidah dan indikator rasional lebih banyak dibandingkan dalil riwayat.	Sumber utama tafsir adalah dalil riwayat, sedangkan rasio hanya alat penyingkap.
2.	Jawâdi Âmulî	Akal demonstratif sebagai sumber tafsir untuk mencapai pengetahuan tentang Al-Qur’an.	Rasio sebagai sumber utama penafsiran.
3.	adz-Dzahabî; ‘Abdurrahmân al-‘Ak	Tafsir <i>bi al-ra’yî</i> yang terpuji; usaha untuk menjelaskan dan menyingkap kandungan hukum, hikmah, nasehat, pelajaran yang umum dilakukan oleh seorang mufasir.	Sumber utama tafsir adalah dalil riwayat.

### b. Perkembangan

Metode tafsir berbasis ijthad rasional bukanlah metode baru dalam tradisi penafsiran. Metode ini sudah sangat lama berkembang. Bahkan diyakini bahwa Nabi sendiri sudah mengajarkan kepada para sahabatnya tentang cara berijtihad dalam memahami sumber agama seperti Al-Qur’an maupun sunnah. Beberapa hadis misalnya, menunjukkan bahwa Nabi mendoakan salah satu sahabatnya,

100 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 167, adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, 183.

101 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 186-7.



Ibn ‘Abbâs, agar paham dalam agama dan mengetahui takwil Al-Qur’an.<sup>102</sup> Bila yang dimaksud dengan kata takwil dalam hadis tersebut adalah tafsir dengan riwayat, maka tidak jelas apa gunanya pengkhususan doa tersebut kepadanya, karena tafsir dengan riwayat sudah umum dilakukan. Begitu juga, bila tafsir hanya dibatasi pada tafsir dengan riwayat, maka niscaya redaksi doa Nabi adalah berupa hapalan, bukan paham dalam agama dan mengetahui takwil. Karenanya, doa Nabi tersebut jelas menunjukkan sesuatu yang lain, yakni sesuatu dibalik penggunaan riwayat dalam tafsir. Salah satu kemungkinan maknanya adalah tafsir berbasis ijtihad.<sup>103</sup>

Metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini berkembang juga pada masa tabi’in. Padasaat itu, terbuka luas pintu ijtihad terkait dengan munculnya beragam penafsiran Al-Qur’an yang tidak hanya ber-sumber pada hadis semata.<sup>104</sup> Lalu setelahnya muncul beberapa aliran dalam teologi. Mu’tazilah misalnya, menafsirkan ayat Al-Qur’an secara rasional. Gejala penafsiran dengan rasio ini berlanjut terus hingga sekarang.

Dalam literatur Sunni, tercatat beberapa literatur tafsir yang menggunakan metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini, diantaranya: *Ruh al-Ma’âni fî Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm wa as-Sab’u al-Ma’âni* karya Syihâbuddîn Maḥmûd al-Âlusî, *at-Tafsîr al-Kabîr (Mafâtiḥ al-Gaib)* karya Fakhruddîn ar-Râzî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl* karya al-Baidhâwî dan *al-Baḥr al-Muḥîṭ* karya Abû Ḥayyân. Sedangkan dalam literatur Syiah, diantaranya: *Tafsîr at-Tibyân* karya ath-Thûsî, *Majmâ’ al-Bayân* karya ath-Thabrasî, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân* karya Thabâthabâ’î dan *Tafsîr al-Amsal* karya Makârîmasy-Syîrâzî.

Terdapat beberapa contoh penafsiran yang dilakukan secara rasional. Riwayat tafsir Syiah misalnya, menjelaskan maksud kata dua tangan Allah dalam (QS 5: 64). Seseorang bertanya kepada ‘Ali

102 Muḥammad Ibn Ḥibbân, *Shahîḥ Ibn Ḥibbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1933 M/ 1414 H, jilid 15, 531, hadis no.: 7055 (bâb: *Kitâbu Ikhbârîhî ‘an Manâqib*); Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *ash-Sahîḥ al-Bukhârî*, jilid 1, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987 M/1407 H, 66, hadis no.: 143 (bâb: *Wadh’ al-mâ ‘Inda al-Kholâ*).

103 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 181-2.

104 Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, jilid 2, 801.



ar-Ridhâ, imam Syiah kedelapan dalam Syiah Imâmiyah, tentang makna dua tangan Allah tersebut, apakah seperti tangan manusia? Ia kemudian menjawab bahwa tangan-Nya bukan seperti itu, karena jika demikian, maka Ia adalah makhluk, bukan Tuhan.<sup>105</sup> Dengan demikian, Imâm ar-Ridhâ menafsirkan ayat tersebut dengan rasionya. Ia menolak makna tangan jasmani bagi Allah, karena bila dipahami secara jasmani, maka akan melazimkan penyematan sifat-sifat makhluk pada-Nya. Hal yang sama juga dilakukan oleh mufasir lainnya seperti al-Fakhr ar-Râzî dan Thabâthabâ'î yang menolak makna tangan Allah itu sebagai tangan jasmani. Mereka umumnya menafsirkan bahwa ayat semacam itu merupakan sebuah perumpamaan yang menggambarkan kesempurnaan, sebuah nikmat dan kuasa Allah.<sup>106</sup>

### c. Perbedaan metode tafsir berbasis ijihad rasional dengan tafsir bi al-ra'yî yang tercela

Terdapat beberapa riwayat yang menunjukkan larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan rasio individu tanpa dasar yang kuat.<sup>107</sup> Misalnya sebuah hadis yang berbunyi: “*Dari Ibn ‘Abbâs, Nabi bersabda: “Barang siapa yang berpendapat dalam Al-Qur’an dengan rasionya, maka ia telah mempersiapkan tempat duduknya di neraka”.*<sup>108</sup> Hadis seperti ini juga ditemukan dalam literatur Syiah, di antaranya: “*Dari Hisyâm Ibn Sâlim, dari Abî ‘Abdillah, mengatakan: “Barangsiapa menafsirkan Al-Qur’an dengan rasionya, seandainya benarmaka tidak diberikan pahala, dan seandainya salah maka ia mendapatkan dosanya”.*<sup>109</sup>

105 Abd ‘Alî Ibn Jum‘ah al-‘Arûsî al-Ĥuwayzî, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât ‘Ismâ‘iliyân, 1415 H, cet. 4, jilid 1, 650.

106 al-Fakhr ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr (Mafâtîh al-Gaib)*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3, jilid 12, 395-397; Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 6, 33.

107 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 dan Q.S. *al-a‘râf* 7: 28.

108 Ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1412 H, cet. 1, jilid 1, 27. Hadis sejenis dengan sedikit perbedaan redaksi ditemukan juga dalam Muḥammad Ibn Ismâ‘îl al-Bukhârî, *ash-Sahîh al-Bukhârî*, jilid 1, 52, hadis no.: 107 (*bâb: itsm man kazdzaba ‘alâ an-nabî..*); Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥujjâj Ibn Muslim an-Nisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jail, t.th., jilid 1, 7, Hadits no.: 4 (*bâb: fî at-Tahzîr Min al-Kazdb ‘alâ Rosûlillâh..*)

109 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 89, 110, hadis no.: 11 (*bâb: Tafsîr*



Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa pernyataan dengan rasionya (*bi ra'yihî*), karena ia disandarkan pada kata ganti (*adh-dhamîr*), maka larangan penggunaan rasio bukanlah larangan mutlak. Terdapat ayat yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas dan menyeru manusia untuk melakukan perenungan dengan nalarnya. Selain itu, katadengan rasionya (*bi ra'yihî*) juga memiliki makna khusus, yakni seorang mufasir yang berpendapat dengan perspektifnya sendiri dalam memahami bahasa Arab Al-Qur'an. Selanjutnya, ia menganalogikan firman Allah dengan bahasa manusia.<sup>110</sup> Jadi, larangan tersebut terkait dengan pendapat individu secara mandiri dalam menafsirkan Al-Qur'an dan tidak mengembalikan kepada Al-Qur'an itu sendiri.<sup>111</sup>

Hal senada disampaikan Jawâdî Âmulî yang menyatakan bahwa, berbeda dengan tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir *bi al-ra'yî* (yang tercela) tidak menerapkan kriteria yang berlaku dalam penafsirannya, tidak sesuai dengan ilmu *ushûl* dan kaidah rasional yang sudah dikenal, serta tidak memberlakukan pijakan umum yang terdapat dalam Al-Qur'an sendiri.<sup>112</sup> Karenanya, al-Faidh al-Kâsyânî menyebutkan dua hal yang menyebabkan suatu tafsir disebut sebagai *bi al-ra'yî*. Pertama, mufasir memiliki suatu opini, kemudian menakwilkan Al-Qur'an sesuai dengan opini dan hawa nafsunya sebagai justifikasi atas kepentingannya. Kedua, mufasir tergesa-gesa menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan makna zahir bahasa tanpa diperjelas terlebih dahulu dengan data riwayat yang seharusnya, seperti *nâsikh-mansûkh*, *'âm-khâs*, *muḥkam-mutasyâbih* dan sebagainya.<sup>113</sup>

Dengan demikian, tafsir berbasis ijtihad rasional berbeda dengan tafsir *bi al-ra'yî* yang tercela. Karenanya, Ja'far as-Subhânî menjelaskan bahwa usaha dengan serius dalam memahami tujuan Al-Qur'an tidak dilarang, bahkan terpuji. Tidak ada masalah dengan ijtihad mufasir dalam melakukan proses perenungan dan berinterak-

*al-Qurân bi la-ra'yî..*); Muḥammad Ibn Mas'ûd al-'Iyâsî, *Tafsîr al-'Iyâsî*, Tehran: al-Mathba'ah al-'Ilmiah, 1422 H, cet. 1, jilid 1, 17 (*fi man Fassara al-Qurân bi Ra'yihî*).

110 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 3, 76

111 Pandangan ini didasarkan pada metode *al-Qurân bi al-Qurân* sebagai metode tafsir yang seharusnya diterapkan. Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 3, 77.

112 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, jilid 1, 221.

113 al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, 36-7 (*al-Muqaddimah alkhâmisah*).



si dengan kosakata, kalimat dan konteks ayat, sepanjang ada keterkaitan di dalamnya. Hal semacam ini bukantafsir *bi al-ra'yi*.<sup>114</sup> Di tempat lainnya, ia menjelaskan pengertian tafsir *bial-ra'yi* sebagai berikut: “Seorang mufasir menjadikan pendapat pribadi secara khusus dalam tema khusus. Kemudian ia kembali ke Al-Qur’an sampai ditemukan dalilnya. Dalam hal ini, tujuan mufasir bukan untuk memahami ayat, tetapi menundukan ayat dengan opini dan pemikirannya sendiri”.<sup>115</sup> Hal yang sama disampaikan juga oleh al-Qurthûbî yang menjelaskan bahwa ketika seseorang berpendapat dari asumsi dan lintasan pikirannya, tanpa menggali dari argumen kuat, maka ia salah. Sedangkan jika ia menggali makna dari dasar yang kokoh, maka ia terpuji.<sup>116</sup>

Tabel IV.17. Pandangan tentang tafsir *bial-ra'yi* yang tercela

No	Ulama Tafsir	Pandangan
1.	Thabâthhabâ'î	Mufasir secara individu menafsirkan Al-Qur’an dan bersandar pada dirinya sendiri serta tidak mengembalikan kepada Al-Qur’an itu sendiri.
2.	Jawâdî Âmulî	Tafsir yang tidak menerapkan kriteria yang berlaku; tidak sesuai dengan dengan ilmu <i>ushûl</i> dan kaidah rasional yang sudah dikenal; atau tidak memberlakukan pijakan umum dalam Al-Qur’an itu sendiri.
3.	al-Faidh al-Kâsyânî	Mufasir memiliki suatu opini, kemudian menakwilkan Al-Qur’an sesuai dengan opini dan hawa nafsunya sebagai justifikasi kepentingannya.  Mufasir tergesa-gesa menafsirkan Al-Qur’an berdasarkan zahir bahasa, tanpa memperjelas terlebih dahulu dengan data riwayat yang seharusnya, seperti <i>nâsikh-mansûkh</i> , <i>‘âm-khâs</i> , <i>muḥkam-mutasyâbih</i> dan sebagainya.
4.	Ja’far as-Subḥânî	Mufasir memiliki pendapat pribadi secara khusus dalam tema khusus, lalu ia kembali ke Al-Qur’an sampai ditemukan dalil. Dalam konteks ini, tujuan mufasir bukan untuk memahami ayat, tetapi menundukkan ayat dengan pemikirannya.
5.	al-Qurthûbî	Berpendapat dari asumsi dan lintasan pikiran, tanpa menggali argumen yang kuat.

114 Ja’far as-Subḥânî, *al-Manâhij at-Tafsiriyyah fi ‘Ulûm al-Qurân*, Qum: Nasyr Muassasah al-Imâm ash-Shâdiq, 1384 HS, cet. 3, 67-8.

115 Ja’far as-Subḥânî, *al-Manâhij at-Tafsiriyyah fi ‘Ulûm al-Qurân*, 45.

116 Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qurân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1406 H, cet. 1, jilid 1, 33.



Dari penjelasan di atas, tafsir berbasis ijtihad rasional dalam pandangan kebanyakan ulama tafsir dapat diterima kebenarannya ketika memenuhi persyaratan yang seharusnya. Ia akan ditolak, jika tidak memenuhi persyaratan. Kalangan Sunni menyebut metode tafsir rasional yang diterima tersebut dengan tafsir berbasis ijtihad yang *maqbul*, sedangkan yang tertolak disebut dengan tafsir berbasis ijtihad yang *mardud*.<sup>117</sup> Selain itu, terdapat sejumlah larangan dalam tafsir rasional tersebut, yaitu larangan menjadikan pendapat pribadi, akidah atau keyakinan tertentu untuk menafsirkan Al-Qur'an. Mufasir berusaha menafsirkan Al-Qur'an disesuaikan dengan pandangan mazhab atau kecenderungan teologi atau pemikiran tertentu yang dimilikinya. Selain itu, larangan tersebut merujuk pada metode penyingkapan makna, bukan pada ketersingkapan makna itu sendiri. Karenanya, ketika seorang mufasir menggunakan metode dengan persyaratan yang dibenarkan, maka bukan disebut sebagai tafsir *bi al-ra'y* yang tercela.

#### d. Persyaratan

Ruang lingkup tafsir berbasis ijtihad rasional (*at-tafsîr al-ijtihâdî al-'aqlî*) sangat luas dan cukup rentan terjatuh pada anggapan tafsir *bi al-ra'y* yang tercela. Karenanya, para ahli tafsir menentukan persyaratan yang harus dipenuhi dalam tafsir berbasis ijtihad rasional agar terjaga dari anggapan tersebut, baik persyaratan umum maupun khusus. Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak misalnya, menyebutkan lima belas persyaratan yang harus dimiliki mufasir, di antaranya: ilmu hadis (*riwâyah* dan *dirâyah*), bahasa arab, nahwu, sharaf, asal-usul kata, *al-ma'ânî*, *al-bayân*, *al-badî'*, *qirâ'at*, ilmu pokok agama, ushul fiqih, sebab turun ayat, kisah, *nâsikh-mansûkh* dan pengetahuan *al-mauhibah*.<sup>118</sup>

117 Terjadi perbedaan antara ulama Syiah dan Sunni tentang maksud tafsir *bi al-ra'y*. Kalangan Sunni membagi tafsir *bi al-ra'y* menjadi dua bagian, yang terpuji dan tercela. Sedangkan ulama Syiah (Imâmiyah) ketika menyebut tafsir *bi al-ra'y*, maka yang dimaksud bukan dalam makna afirmatif, tetapi dalam makna negatif, yaitu tafsir *bi al-ra'y* yang tercela sebagaimana dalam pandangan Sunni.

118 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 187-8.



Hal senada disampaikan oleh Ja'far as-Subhânî yang menyebut beberapa syarat tafsir, di antaranya: mengetahui kaidah bahasa arab, nahwu, sharaf dan asal-usul kata, memahami makna kosakata Al-Qur'an, menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, memperhatikan konteks ayat, kembali kepada hadis sahih dan ijmak, memahami sebab turun ayat, memahami sejarah Islam, mampu membedakan ayat *makkî* dan *madani*, mengerti perkembangan pendapat para sahabat, tabiin dan ulama tafsir dan menjauhi tafsir *bi al-ra'yî* (yang tercela).<sup>119</sup>

Pendapat tersebut kiranya dapat dianggap sebagai persyaratan umum bagi mufasir dalam menghasilkan tafsir muktabar. Singkatnya ia terdiri dari lima syarat umum, yaitu mengetahui Al-Qur'an dan yang terkait dengannya, mengetahui Sunnah dan yang terkait dengannya, mengetahui ilmu bahasa Arab, mengetahui sejarah dan kisah yang terkait dengan ayat dan menjauhi hawa nafsu dan tafsir *bi al-ra'yî* (yang tercela).

Selain persyaratan umum tersebut, para ahli tafsir juga menentukan persyatan khusus bagi tafsir berbasis ijtihad rasional. 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî menyebutkan empat di antaranya: memiliki kemampuan berijtihad dalam tafsir, memperhatikan ragam indikator tafsir, baik rasio maupun riwayat sebelum melakukan perenungan, pemikiran dan pengambilan hukum, tidak membawa pemikiran atau teori di luar Al-Qur'an yang tidak ada keterkaitan secara zahir dan makna dengan Al-Qur'an dan menggunakan argumentasi rasional yang sudah mutlak kebenarannya, seperti indikator rasional yang dibenarkan dalam tafsir.<sup>120</sup>

Tetapi, berbeda dengan 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî, Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak juga menambahkan persyaratan bagi mufasir agar mengetahui penyebab pertentangan antara tafsir rasional dengan tafsir riwayat atau antara akal dan agama.<sup>121</sup> Bagi penulis, secara

119 Ja'far as-Subhânî, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Qurân*, 24-45.

120 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 186-7.

121 Kriteria tafsir rasional yang disebutkan Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, di antaranya: 1) mengetahui pertentangan antara tafsir rasional dan tafsir dengan riwayat, serta mengetahui jalan *tarjih*-nya; 2) mengetahui beberapa aspek pertentangan antar ayat; 3) atau antara ayat dengan hadis. Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 189-201.



sederhana dapat diungkapkan bahwa mufasir harus benar-benar memiliki kemampuan dalam menguasai argumentasi rasional.<sup>122</sup>

Tabel IV.18. Persyaratan tafsir berbasis ijtihad rasional

1.	Persyaratan Umum	a.	Mengetahui Al-Qur'an dan yang terkait dengannya
		b.	Mengetahui sunnah dan yang terkait dengannya
		c.	Mengetahui ilmu bahasa Arab
		d.	Mengetahui sejarah dan kisah yang terkait dengan ayat
		e.	Menjauhi hawa nafsu dan tafsir <i>bi al-ra'yi</i> (yang tercela)
2.	Persyaratan Khusus	a.	Memiliki kemampuan berijtihad dalam tafsir
		b.	Memperhatikan indikator tafsir, baik rasio maupun riwayat.
		c.	Tidak membawa pemikiran atau teori di luar Al-Qur'an
		d.	Menggunakan argumentasi rasional yang sudah mutlak benar.
		e.	Memiliki kemampuan dalam menguasai argumentasi rasional.

### e. Landasan

Terdapat sejumlah landasan diperkenalkannya metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini. Pertama, argumen ayat Al-Qur'an. Terdapat beberapa ayat yang mengajak manusia untuk berpikir (QS 21:10) atau (QS 12: 2) dan mencela siapa pun yang tidak merenungkan Al-Qur'an (QS 47: 24). Ini menjadi argumen keutamaan akal dan penggunaannya.

Kedua, argumen hadis. Terdapat riwayat Nabi yang mendoakan Ibn 'Abbâs agar memahami agama dan menguasai takwil.<sup>123</sup> Sebagaimana dijelaskan oleh al-'Ak, seandainya yang dimaksud dengan takwil dalam hadis tersebut adalah riwayat dan *as-simâ'* sebagaimana dikenal dalam tafsir dengan riwayat (*at-tafsîr bi al-matsûr*),

122 Kesimpulan ini juga dimaksudkan oleh Jawâdî Âmulî. Premis rasional dan logis menjadi syarat terhindarnya seorang mufasir dari kesalahan. Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, jilid 1, 231-4.

123 Muḥammad Ibn Ḥibbân, *Shahîḥ Ibn Ḥibbân*, jilid 15, 531, hadis no.: 7055 (*bâb: Kitâbu Ikhbârihî 'an Manâqib*); Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *ash-Sahîḥ al-Bukhârî*, jilid 1, 66, hadis no.: 143 (*bâb: Wadh' al-mâ'inda al-Kholâ*).



maka pengkhususan doa tersebut tidak bermanfaat.<sup>124</sup> Riwayat lainnya di kalangan Syiah tentang Musa Kâzhim yang mengatakan: “*Ya Hisyâm, sesungguhnya Allah swt memiliki dua dalil; dalil zahir dan dalil batin. Para rasul, nabi dan imam merupakan dalil zahir, sedangkan akal adalah dalil batin*”.<sup>125</sup> Dalam hadis tersebut diterangkan bahwa akal merupakan argumen batin. Oleh karenanya, sesuatu yang dipersepsi secara mutlak oleh rasio menjadi argumen bagi manusia dan harus diikuti. Jika tidak, maka penjelasan tersebut menjadi tidak berarti.

Ketiga, argumen rasional. Nabi tidak menafsirkan sebagian besar Al-Qur’an. Riwayat tafsirnya jumlahnya sedikit, bahkan sebagiannya merupakan hadis lemah. Karenanya, bila hanya membatasi penafsiran dengan sumber riwayat saja, maka sama dengan melumpuhkan sebagian besar ayat. Dengan kata lain, larangan terhadap tafsir ijtihad rasional akan menyebabkan sebagian besar ayat Al-Qur’an tidak memiliki penjelasan. Jika hal ini terjadi, maka sebagian ayat menjadi percuma. Selain itu, sebagian ayat juga sulit dipahami dan tidak cukup dipahami secara literal, seperti ayat tentang *al-‘arsy*, *al-kursî*, *yadullâ*, *samî’*, *bashîr* dan sebagainya. Karenanya, pemahaman ayat tanpa memperhatikan indikator rasional akan menyebabkan kesalahan dalam pemahaman. Ia bisa saja terjebak dalam paham antropomorfisme.

Keempat, argumen historis tradisi tafsir. Sebagian ulama menyandarkan metode ijtihadnya pada Nabi. Selain itu, contoh penerapannya juga ditemukan dalam beberapa pernyataan para imam Syiah. Dalam sejarah juga sejak lama hingga sekarang muncul mufasir yang berusaha menafsirkan Al-Qur’an dengan metode tafsir berbasis ijtihad rasional ini, seperti ar-Râzî, al-Âlusî, ath-Thûsî, ath-Thabrasî dan lainnya.

124 Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, 181-2.

125 Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi’ah*, hadis no.: 1 (*bâb: Mawâ’idh Musâ Ibn Ja’far.*).



Tabel IV.19. Landasanmetode tafsir berbasis ijihad rasional

No	Argumen	Penjelasan
1.	Ayat Al-Qur'an	Banyak ayat yang mengajak untuk berpikir seperti (QS 21: 10); (QS 12: 2).
		Beberapa ayat mencela orang yang tidak merenungkan Al-Qur'an (QS 47: 24).
2.	Hadis Nabi	Dalam riwayat Sunni terdapat riwayat tentang doa Nabi untuk Ibn 'Abbâs agar paham agama dan takwil.
		Dalam riwayat Syiah, terdapat riwayat bahwa para nabi dan imam merupakan argumen zahir, sedangkan rasio adalah argumen batin.
3.	Argumen rasional	Sedikitnya riwayat tentang tafsir dari Nabi ditambah dengan banyaknya hadis lemah.
4.	Historis tradisi tafsir	Banyak ulama tafsir yang menggunakan metode tafsir berbasis ijihad rasional, seperti ar-Râzî, al-Âlusî, ath-Thûsî dan ath-Thabrsî.

## 4. Metode tafsir saintifik

### a. Pengertian

Thabâthabâ'î menjelaskan metode tafsir saintifik (*manhaj tafsîr al-'ilmî*) sebagai bentuk *tahmil*, yaitu membawa teori sains dan menerapkannya pada Al-Qur'an. Metode seperti ini digolongkan sebagai tafsir *bi al-ra'yî* yang terlarang. Ia menjelaskannya saat mengulas metode yang digunakan para teolog, filosof dan ilmuwan yang berusaha mencocokkan Al-Qur'an dengan keilmuan modern. Mereka mengambil sesuatu yang dianggap cocok dengan aliran mazhabnya dan menakwilkan ayat-ayat yang saling bertentangan. Ia menganggap bahwa metode semacam ini lebih tepat disebut sebagai pencocokkan (*tathbiq*), bukan penafsiran.<sup>126</sup> Hal senada disampaikan Hâdî Ma'rifah. Ia menyebut tafsir saintifik sebagai bentuk pencocokkan atau memasukkan keilmuan tertentu terhadap Al-Qur'an. Ia tidak memasukkan tafsir saintifik sebagai metode dalam tafsir, tetapi sebagi corak (*al-laun*) saja.<sup>127</sup>

126 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 6. Thabâthabâ'î sendiri tidak menolak seluruh jenis tafsir saintifik, karena di beberapa tempat ia menggunakan penyingkapan ilmiah dalam tafsirnya seperti saat menafsirkan Q.S. *al-Anbiyâ*: 30. Penyingkapan ilmiah tersebut digunakan sebagai penguat metodetafsir *al-Qurân bi al-Qurân*. Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 14, 278-9.

127 Pada aspek lainnya, Hâdî Ma'rifah mengisyaratkan salah satu nilai penting tafsir saintifik ini berupa pembuktian mukjizat sains (*al-i'jâz al-'ilmî*) bagi Al-Qur'an. Hâdî



Sementara adz-Dzahabî memaknai tafsir saintifik sebagai suatu upaya untuk mengeluarkan beragam bentuk pengetahuan dari Al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa yang dimaksudkannya sebagai tafsir saintifik adalah sebuah tafsir yang menggunakan penjelasan istilah sains dalam menjelaskan Al-Qur'an dan berusaha mengeluarkan beragam pengetahuan dan pemikiran filosofis darinya".<sup>128</sup>

Lain halnya dengan Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak. Ia membedakan pengertian tafsir saintifik dari memasukkan teori sains (*tahmîl*) atau mengeluarkan pengetahuan (*istikhrâj al-'ulûm*). Menurutnya, tafsir saintifik sebagai salah satu bentuk dari tafsir isyari atau tafsir esoterik, karena kriteria jenis tafsir inididak sesuai dengan persyaratan tafsir berbasis ijtihad rasional. Ia mendefinisikan tafsir saintifik sebagai salah satu jenis tafsir yang berperan dalam menjelaskan isyarat Al-Qur'an yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah, kebesaran pengaturan dan ketentuan-Nya.<sup>129</sup>

Sedangkan 'Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî dan Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikan tafsir saintifik sebagai metode khusus sebagaimana metode tafsir lainnya. Ia bukan bagian dari tafsir isyari atau tafsir esoterik-sufistik dan tafsir berbasis ijtihad rasional. Ar-Ridhâ'î mendefinisikannya sebagai penggunaan sains eksperimen (*al-'ulûm at-tajrîbiah*) untuk menafsirkan isyarat sains yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an.<sup>130</sup> Dalam bahasa Kamâl al-Ḥaidarî ia disebut sebagai sebuah metode yang dinisbatkan pada suatu ilmu yang pembuktiannya dilakukan melalui eksperimen, pengamatan dan indera.<sup>131</sup>

---

Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, 1001.

128 Definisi Husein adz-Dzahabî ini tampak memasukan tafsir filosofis sebagai bagian dari tafsir saintifik. Selain itu, ia menggolongkannya sebagai corak atau kecenderungan dalam tafsir. Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 349.

129 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 217.

130 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 196-7.

131 Thalâl al-ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, 30.



Tabel 4. 20. Pengertian metode tafsir saintifik

No	Ulama Tafsir	Pengertian	Implikasi
1.	Thabâthabâ'î; Hâdî Ma'rifah	Penerapan atau memasukkan ( <i>tahmil</i> ) keilmuan tertentu terhadap Al-Qur'an.	tafsir saintifik sebagai salah satu bentuk tafsir <i>bi al-ra'yî</i> yang dilarang.
2.	adz-Dzahabî	Upaya mengeluarkan beragam pengetahuan dari Al-Qur'an ( <i>istikhrâj al-'ulûm</i> ).	tafsir saintifik sebagai salah satu bentuk tafsir berbasis ijtihad.
3.	Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak	Isyarat Al-Qur'an yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah, kebesaran pengaturan dan ketentuan-Nya.	tafsir saintifik sebagai salah satu bentuk tafsir isyari atau tafsir esoterik.
4.	'Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî; Kamâl al-Haidarî	Penggunaan ilmu eksperimen untuk menafsirkan isyarat sains dalam ayat Al-Qur'an.	tafsir saintifik menjadi metode tafsir tersendiri, metode tafsir yang muktabar.

Bagi penulis, pengertian yang dipaparkan oleh 'Alî ar-Ridhâ'î dan Kamâl al-Haidarî dianggap lebih tepat. Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, metodologi tafsir memiliki keterkaitan dengan sumber-sumber tafsir. Mufasir yang menggunakan sains eksperimen untuk menyingkap isyarat ilmiah atau kemukjizatan sains dalam Al-Qur'an, maka disebut sebagai tafsir saintifik. Sains adalah ilmu eksperimen yang menggunakan serangkaian percobaan dalam proses penyusunannya.<sup>132</sup> Ia bukan pengetahuan rasional semata, bukan riwayat atau penyingkapan spiritual.<sup>133</sup>

132 Kata ilmu di sini dimaksudkan oleh 'Alî ar-Ridhâ'î dan Raffî'î sebagai sains eksperimen yang bisa dibagi menjadi dua: 1) ilmu-ilmu alam, seperti fisika dan kimia; dan 2) ilmu-ilmu humaniora, seperti psikologi dan sosiologi. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsir wa Ittijâtu-hû*, 197; *at-Tamhîd* dalam Nâshir Raffî'î al-Muhammadî, *Durûs fî Wadh' al-Hadîts*, Almustafa Open University, t.th.

133 Para filosof membagi ilmu menjadi dua jenis: teoritis (*nazhariyah*) dan praktis (*'amaliyah*). Ilmu teoritis terbagi menjadi tiga bagian: ketuhanan (*al-ilâhiyât*), kealaman (*aththabî'yât*) dan matematika (*ar-riyâdhiyât*). Sedangkan yang praktis juga terbagi tiga: akhlak, politik dan pengaturan rumah. Selain pembagian tersebut, menurut Raffî'î, terdapat klasifikasi lain, yaitu sains eksperimen, rasional, riwayat dan penyingkapan spiritual.



## b. Status Sains Eksperimen

Menurut Ibn Sînâ, eksperimen atau percobaan (*at-tajribiah*) tidak memberikan keyakinan universal dan silogisme mutlak. Ia hanya memberikan keyakinan silogisme bersyarat. Kalaupun yang dihasilkan sebuah keyakinan silogisme mutlak, maka ia bukan ditentukan oleh eksperimen, tetapi oleh proposisi lain di luar proposisi eksperimen tersebut.<sup>134</sup> Ketika menjelaskan tentang metode tafsir saintifik, Kamâl al-Ḥaidarî menegaskan bahwa karena metode ini bersandar pada proses induktif (*istiqrâ'*), maka ia lemah dalam mencapai tujuan Al-Qur'an. Induktif yang sempurna tidak mungkin bisa direalisasikan, maka kesimpulannya bersifat *dhanni* (tidak bisa mencapai keyakinan mutlak).<sup>135</sup>

Temuan sains yang meyakinkan sebetulnya dapat digunakan untuk menyingkap sebagian rahasia Al-Qur'an dengan syarat tertentu. Kesimpulan sains tersebut seharusnya tidak dijadikan sebagai makna yang pasti, tetapi cukup dijadikan sebagai kemungkinan makna dari isyarat ilmiah. Karena, seiring berjalannya waktu banyak teori lain ditemukan dan membatalkan temuan sebelumnya.<sup>136</sup> Bagi ar-Ridhâ'î al-Asfahânî, premis sains eksperimen memang tidak mutlak (*qath'î*). Ia bisa berubah menjadi mutlak melalui indikator rasional lainnya, seperti premis bahwa bumi bergerak yang sudah dianggap sebagai sesuatu yang aksiomatik.<sup>137</sup>

Karenanya, seperti ungkapan Thabâthabâ'î, menjadikan sains yang dianggap benar (selama belum terbukti kesalahannya) sebagai sumber penafsiran, dianggap sebagai salah satu bentuk dari pencocokkan (*tathbîq*). Ia termasuk tafsir *bi al-ra'yi*.<sup>138</sup> Sedangkan, jika sains hanya dijadikan sebagai alat bantu untuk memahami dan menjelaskan isyarat ilmiah dalam Al-Qur'an, maka ia dapat diterima.<sup>139</sup>

134 Husein Ibn 'Abdullâh Ibn Sînâ, *asy-Syifâ (al-Manthiq): al-Burhân*, Qum: Maktabahh Âyatullâh al-Mar'asyî, 1414 H, 96.

135 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr*, 30.

136 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 406-407.

137 Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 201.

138 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 6 dan setelahnya.

139 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 247, 254.



### c. Perkembangan tafsir saintifik

Semangat untuk melakukan penafsiran Al-Qur'an dengan bantuan sains sudah dimulai sejak abad pertama hijriah, yaitu sejak perluasan penaklukan Islam. Saat itu, kaum Muslim mulai mengenal budaya dan peradaban lain, seperti Romawi, Yunani dan Iran. Pada masa Khalifah Harun ar-Rasyîd dan al-Ma'mûn, dilakukan penerjemahan karya ilmiah dari luar Islam secara besar-besaran, seperti di bidang kedokteran, matematika, astronomi, filsafat dan lainnya. Puncak semangat keilmuan tersebut kemudian terjadi pada abad ketiga dan keempat hijriah yang ditandai dengan kemunculan karya besar Ibn Sina, *al-Qanûn* dan *asy-Syifâ'*. Tetapi, sebagai respon terhadap perkembangan keilmuan tersebut, muncul juga beberapa karya penolakan terhadap pemikiran filsafat yang datang dari Yunani, seperti *Tahâfut al-Falâsifah* karya al-Gazâlî.<sup>140</sup>

Pada abad ke-18 hingga sekarang, seiring dengan kemajuan bangsa Barat, terjadi penerjemahan beragam karya ilmiah mereka. Semangatnya dimulai dari para pemikir Mesir yang berusaha merespon keilmuan modern, lalu terus menyebar ke seluruh wilayah dunia Islam. Interaksi dengan keilmuan Barat tersebut kemudian memunculkan ragam tafsir saintifik di dunia Islam hingga sekarang.

### d. Sikap Para Ulama Tafsir

Terdapat ragam pandangan terhadap tafsir saintifik ini, dari yang menerima secara mutlak hingga yang menolak. Sebagian lainnya juga ada yang mengambil posisi tengah antara menolak sebagian dan menerima sebagiannya. Para ulama pendukung tafsir saintifik ini, di antaranya adalah Abû Hâmid al-Gazâlî, as-Suyûthî dan ath-Thanthawî.<sup>141</sup>

Abû Hâmid al-Gazâlî misalnya, meyakini keberadaan seluruh pengetahuan dalam Al-Qur'an. Ia menyatakan dalam *Ihya 'Ulu-muddîn*: "Seluruh pengetahuan merupakan perbuatan Allah dan

140 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsir wa Ittijâtu-hû*, 206-10.

141 'Alî ar-Ridhâ'î menyebutkan beberapa ulama lainnya sebagai pendukung tafsir saintifik, di antaranya: 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-Tafsir wa Ittijâtu-hû*, 210-6.



sifat-sifat-Nya. Al-Qur'an merupakan penjelasan Dzat Allah, perbuatan dan sifat-sifat-Nya. Pengetahuan ini tiada batasnya. Dalam Al-Qur'an terdapat isyaratnya. Sedangkan pendalaman dan perinciannya kembali kepada pemahaman Al-Qur'an".<sup>142</sup> Ia juga menegaskan dalam karyanya yang lain bahwa Al-Qur'an merupakan lautan yang dalam. Di dalamnya berkumpul pengetahuan orang-orang terdahulu dan orang-orang belakangan.<sup>143</sup>

Hal yang sama disampaikan as-Suyûthî (w. 911 H). Ia meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung seluruh pengetahuan. Ia menyatakan bahwa kitab Allah meliputi segala sesuatu. Tidak ada satu pun bab pengetahuan, kecuali sudah ditunjukkan oleh Al-Qur'an. Di dalamnya terdapat keunikan seluruh makhluk, *malakut* seluruh langit dan bumi.<sup>144</sup>

Tafsir saintifik memiliki posisi penting dalam pemikiran ath-Thanthâwî (w. 1862 H). Ia menerapkan dalam tafsirnya, *al-Jawâhir*. Ia meyakini bahwa melalui tafsir saintifik akan melahirkan masyarakat yang lebih unggul dibandingkan bangsa Eropa, seperti dalam bidang pertanian, kedokteran, teknik dan sebagainya. Ia menegaskan bahwa salah satu penyebab kemunduran kaum Muslim adalah mereka melalaikan bidang sains ini. Padahal Islam dan Al-Qur'an menyeru untuk melakukannya. Ia menyatakan bahwa seharusnya orang alim atau raja mengajarkan umatnya seluruh pengetahuan sebagaimana yang ia tampilkan dalam tafsirnya. Seandainya kaum Muslim melalaikan bidang sains ini, maka ia merasa sudah memperingatkannya seperti petir pada kaum 'Âd dan Tsamûd.<sup>145</sup>

142 Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, jilid 3, 525 (*bâb: fi Fahm al-Qurân wa Tafsîrihi bi al-Ra'yi...*); Hâdî Ma'rîfah, *at-Tamhîd*, jilid 6, 24.

143 Abû Hâmid al-Gazâlî, *Jawâhir al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1981 M/1401 H, cet. 5, 8; Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham*, Tehran: Markaz Wizârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, jilid 1, 348 (*al-Qurân wa Asrâruhû, wa Syarḥu Qirâ'atihî wa Iamsihî...*); Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-'Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariyah wa at-Tathbîq*, Tunisia: al-Mosaham, 1985 M/ 1406 H, 45.

144 Jalâluddîn as-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qurân*, jilid 2, Madinah: Majma' Malik Fahd, 1426 H, 338 (*bâb: fi al-'Ulûm al-Musthanbithah min al-Qurân*); Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-'Ilmî*, 46.

145 Thanthâwî Jauharî, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Mesir: Mushtafâ al-Bâbî al-Ḥabî wa Awlâdihî, 1350 H, cet. 2, jilid 1, 8; Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-'Ilmî*, 47.



Selain pendukung, tafsir saintifik juga memiliki banyak penolakannya, seperti asy-Syâthibî dan azd-Dzahabî.<sup>146</sup> Adz-Dzahabi misalnya, mengutip pernyataan asy-Syâthibî (w. 790 H) bahwa syariat telah membenarkan yang seharusnya dibenarkan dan menyalahkan yang seharusnya disalahkan. Menurutnya, banyak manusia yang telah melampaui batasan dalam memahami Al-Qur'an. Orang Arab telah memiliki pengetahuan pada zaman turunnya Al-Qur'an, seperti astronomi, kedokteran, sastra, retorika, perdukunan dan sebagainya. Islam telah membenarkan yang hak dan menyalahkan yang batil.<sup>147</sup> Ia kemudian memberikan argumen bahwa tidak ditemukan dalil adanya pengakuan terkait pentingnya tafsir saintifik sejak masa *salafus shâlih* (para sahabat, tabiin dan orang setelahnya). Al-Qur'an datang untuk menjelaskan hukum-hukum yang terkait dengan akhirat dan sesuatu yang terkait dengannya.<sup>148</sup>

Sedangkan ulama yang berdiri di tengah-tengah dengan menolak dan menerima sebagian tafsir saintifik adalah Thabâthabâ'î dan Hâdî Ma'rifah.<sup>149</sup> Thabâthabâ'î (w. 1402 H) misalnya, menjelaskan bahwa telah berkembang pada abad ini suatu langkah baru dalam penafsiran. Kaum Muslim mendapat gempuran ilmu-ilmu alam yang bersandar pada proses eksperimen dan indera. Mereka condong pada mazhab materialisme atau positivisme. Mereka berpandangan bahwa pengetahuan agama tidak mungkin menyalahi metode yang diafirmasi oleh sains. Jika ajaran agama bertentangan dengan sains, maka mereka menakwilkannya.<sup>150</sup>

Selain itu, Thabâthabâ'î juga menjelaskan bahwa para pendukung sains menerapkan kaidah materialisme sampai pada persoalan tentang kebangkitan di akhirat. Mereka meyakini bahwa ruh adalah

146 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî menyebutkan beberapa tokoh lainnya yang mengingkari tafsir saintifik, seperti: Maḥmūd Syalthūth, Amîn al-Khullî dan az-Zarqanî. Lihat, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 216-9.

147 Data ini dikutip oleh Ḥusein adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah dari *al-Muwâfaqât* karya asy-Syâthibî. Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 258; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd*, jilid 6, 28.

148 Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 258. c

149 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî menyebutkan beberapa ulama yang memiliki sikap ini, di antaranya: Sayyid Quth, Mushtafâ al-Marâgî dan Nâshir Makârim asy-Syirâzî. Lihat, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 220-5.

150 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 7.



materi dan memiliki karakteristik materi. Mereka juga berpandangan bahwa tidak mungkin bersandar kepada riwayat, kecuali selaras dengan Al-Qur'an. Mereka juga tidak memperkenankan tafsir dengan pendekatan rasional. Mereka hanya memperkenankan tafsir dengan sains saja. Karenanya, Thabâthabâ'î menyebut bahwa tafsir semacam itu bukanlah tafsir, melainkan penerapan atau pencocokkan. Ia boleh jadi mengisyaratkan adanya tafsir saintifik yang membawa teori ilmiah tertentu dan menerapkannya kepada Al-Qur'an sehingga bisa menjadi penyebab munculnya tafsir *bi al-ra'yî* yang terlarang. Dengan demikian, Thabâthabâ'î pada dasarnya tidak menolak seluruh jenis tafsir saintifik, karena ia juga menggunakannya dalam karya tafsirnya. Misalnya, ketika menafsirkan kata *al-mâ'* (air) dalam (QS 21: 30). Menurutnya, kata air dalam ayat tersebut adalah seluruh wujud yang memiliki aspek kehidupan. Air dan hubungannya dengan kehidupan merupakan salah satu pembahasan sains ilmiah.<sup>151</sup>

Ulama lain seperti Hâdî Ma'rifah juga menerima dan menolak sebagian tafsir saintifik. Ia menyatakan bahwa syariat bukanlah ilmu alam. Demikian juga, Al-Qur'an bukan kitab sains, walaupun di dalamnya dijelaskan beberapa isyarat ilmiah secara global. Penjelasan saintifik tersebut bukan pembahasan utama, tetapi sekadar isyarat keagungan ilmu Ilahi. Hâdî Ma'rifah tampaknya hanya membolehkan sains yang sudah pasti kebenarannya (*al-qath'î*) untuk digunakan dalam memahami Al-Qur'an. Ia juga menekankan bahwa karena sains selalu berkembang, maka relasi antara sains dengan tafsir Al-Qur'an adalah relasi kemungkinan makna (*an-nisbah al-ihtimâliyah*), bukan kepastian. Kebenaran suatu ilmu boleh jadi belum tersingkap saat ini, tetapi akan tersingkap di masa mendatang.<sup>152</sup>

Karenanya, Hâdî Ma'rifah tidak menerima begitu saja tafsir saintifik. Ia berprinsip bahwa Al-Qur'an adalah pasti, sedangkan sains masih sebatas kemungkinan. Maka Al-Qur'an yang mengafir-

151 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 8, 279.

152 Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd*, jilid 6, 28-30, 34.



masi kebenaran sains, bukan sebaliknya. Jika memahami sebagian ayat Al-Qur'an dengan bantuan sains, maka tidak diperkenankan mengatakan bahwa Al-Qur'an mengafirmasi sains tersebut secara mutlak. Keyakinan seperti itu merupakan salah satu bentuk dari memasukkan teori ke dalam Al-Qur'an (*at-tahmîl*) yang sama sekali tidak diperbolehkan.<sup>153</sup>

Tabel IV.21. Pandangan ulama tafsir tentang tafsir saintifik

No	Sikap	Ulama Tafsir	Pandangan
1.	Mendukung	Abû Hâmid al-Gazâlî; as-Suyûthî; ath-Thanthâwî	Al-Qur'an mengandung seluruh jenis pengetahuan.
2.	Menolak	asy-Syâtibî; adz-Dzahabi	Al-Qur'an datang untuk menjelaskan hukum yang terkait dengan akhirat; tidak ditemukan argumen dari <i>salafus shâlih</i> tentang ketercakupan seluruh ilmu dalam Al-Qur'an.
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 yang Dibenarkan

Terkait persyaratan tafsir saintifik yang dibenarkan, maka mufasir harus memperhatikan beberapa kriteria metode tafsir, baik kriteria umum maupun kriteria khususnya. 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:<sup>154</sup> Pertama, penguasaan ilmu. Mufasir harus menguasai sejumlah ilmu, seperti bahasa Arab, turunya Al-Qur'an, sejarah, *nâsikh-mansûkh*, ushul fiqih, filsafat, sains,

153 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*.

154 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahâni, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhu*, 249-50.



sosial dan etika. Kedua, metodologi. Mufasir harus menjaga aturan yang berlaku terkait metodologi tafsir, seperti mengikuti metodologi yang dibenarkan, menjaga beberapa indikator tafsir rasional maupun riwayat dan menghindari tafsir *bi al-ra'yi* yang terlarang.

Sedangkan kriteria khusus terkait tafsir saintifik, terdiri dari dua hal:<sup>155</sup> Pertama, menggunakan metode tafsir saintifik yang tepat. Mufasir menggunakan sains dalam memahami dan menjelaskan isyarat ilmiah dalam Al-Qur'an, bukan mengeluarkan beragam ilmu (*istikhrâj al-'ulûm*) dari Al-Qur'an atau membawa teori-teori sains tertentu (*tahmîl*) ke dalam Al-Qur'an. Kedua, menjaga kehati-hatian dalam tafsir saintifik. Mufasir menguji pemahamannya secara terus menerus termasuk premis ilmiah yang digunakan. Mufasir tidak diperkenankan menganggap penafsirannya sebagai hasil yang final, tetapi sebagai salah satu kemungkinan makna.

Tabel IV.22. Persyaratan tafsir saintifik

1.	Persyaratan umum	a.	Mufasir menguasai sejumlah ilmu, seperti: bahasa Arab, turunnya Al-Qur'an, sejarah, <i>nâsikh-mansûkh</i> , <i>ushûl fiqh</i> , filsafat, sains, sosial dan etika
		b.	Mufasir menjaga beberapa indikator tafsir, baik rasional maupun riwayat, dan menghindari tafsir <i>bi al-ra'yi</i> yang terlarang.
2.	Persyaratan khusus	a.	Mufasir menggunakan sains dalam memahami dan menjelaskan isyarat ilmiah dalam Al-Qur'an, bukan mengeluarkan beragam ilmu dari Al-Qur'an atau membawa teori ilmiah tertentu ( <i>tahmîl</i> ) kepada Al-Qur'an.
		b.	Mufasir menguji pemahamannya secara terus menerus termasuk premis ilmiah yang digunakan.

155 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 250-151. Pakar tafsir seperti Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak menyebutkan beberapa kriteria tafsir saintifik. Ia tidak memilahnya menjadi kriteria umum dan kriteria khusus. Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, 224.



## 5. Metode tafsir esoterik

Pembahasan tentang metode tafsir esoterik telah diulas cukup luas dalam bab sebelumnya.<sup>156</sup> Tafsir esoterik sebagaimana tafsir muktabar lainnya juga merupakan bagian dari metode tafsir muktabar. Metode tafsir esoterik di sini dipahami sebagai metode tafsir esoterik yang sah dan tidak mengabaikan makna zahir. Metode tafsir ini menjadi pijakan penting dalam metode tafsir esoelektik (*manhaj at-tafsîr al-isyârî al-jâmi' al-intiqâ'î*) yang penulis rumuskan. Sebuah tawaran metode yang berusaha menggunakan argumen dan kriteria tafsir esoterik yang sah.

Sebagaimana sudah dijelaskan, tafsir esoterik yang sah didasarkan pada beberapa argumen, yaitu kemungkinan para sufi mendapatkan ilmu ladunni, perluasan makna dan acuan konsep tasawuf, mufasir memberikan perhatian yang lebih terhadap makna batin dan adanya kesesuaian Al-Qur'an dan alam dalam hakikat batin. Selain itu, tafsir esoterik yang sah juga memiliki sejumlah persyaratan, di antaranya memperhatikan makna zahir dan batin, diperkuat dengan dalil pendukung lain, memperhatikan relasi internal teks, serta mengeluarkan konsep dan kaidah umum ayat. Berbagai argumen dan persyaratan tafsir esoterik yang sah ini kemudian penulis padukan dengan metode tafsir eklektik yang menggabungkan seluruh metode tafsir muktabar, termasuk di dalamnya tafsir esoterik teoritis dan praktis yang memungkinkan untuk diterapkan dalam satu kesatuan penafsiran. Inilah yang kemudian dimaksudkan oleh penulis sebagai metode tafsir esoelektik.

156 Tentang sikap para ulama tafsir tentang penerimaan metode tafsir esoterik, lihat bab II.

## BAB V

# FORMULASI METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

### A. METODE TAFSIR EKLEKTIK

Sebelum menjelaskan tentang formulasi metode tafsir esoelektik, bagian ini terlebih dulu akan dijelaskan tentang metode tafsir eklektik sebagai pijakan awal metode tafsir esoelektik. Penjelasan akan difokuskan pada pengertian, ragam metode, contoh penerapan, perkembangan dan beberapa tahapan yang perlu dipertimbangkan dalam menerapkan metode tafsir esoelektik.

#### 1. Pengertian

Sebagai salah satu metode tafsir muktabar, metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) sebetulnya sudah dibahas oleh beberapa ulama tafsir, seperti Hâdî Ma'rîfah, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî dan Kamâl al-Ḥaidarî. Dalam metode ini, mufasir menggunakan lebih dari satu perangkat dan sumber penafsiran Al-Qur'an.<sup>1</sup> Bahkan sekiranya memungkinkan, mufasir dapat menggunakan seluruh metode tafsir yang muktabar. Mufasir misalnya, dapat memulai penafsiran dengan menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) berupa penafsiran ayat dengan ayat lainnya. Selanjutnya, mufasir dapat melengkapi penafsirannya dengan metode lainnya yang muktabar, seperti metode riwayat (*manhaj*

1 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3, 27, 353-4.



*at-tafsîr ar-riwâ'î*), tafsir berbasis ijtihad rasional (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî al-'aqlî*), isyarat ilmiah atau saintifik (*manhaj at-tafsîr al-'ilmî*) dan tafsir esoterik atau isyari (*manhaj at-tafsîr al-isyârî*). Karenanya, melalui metode tafsir eklektik, mufasir tidak dibatasi dengan satu atau dua metode tafsir saja.<sup>2</sup>

Melalui metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan metode tafsir dengan riwayat, mufasir akan mendapatkan ragam indikator periwayatan berupa ayat Al-Qur'an maupun hadis. Sedangkan melalui metode tafsir berbasis ijtihad rasional, mufasir akan mendapatkan indikator rasional. Selanjutnya, melalui metode tafsir saintifik dan metode tafsir esoterik, mufasir akan mendapatkan indikator berupa isyarat ilmiah maupun penyingkapan spiritual berupa kandungan batin.<sup>3</sup> Tetapi, dalam konteks metode tafsir eklektik ini, mufasir berusaha untuk mengintegrasikan beberapa metode muktabar tersebut yang memungkinkan untuk diterapkan dalam memahami ayat sehingga dihasilkan penafsiran mendalam dan holistik.

Salah satu kemungkinan yang terjadi dalam menerapkan metode tafsir eklektik ini, terkadang mufasir tidak mungkin menggunakan salah satu atau beberapa metode tafsir untuk ayat tertentu. Ia misalnya, tidak menemukan riwayat atau isyarat sains pada ayat tertentu. Akhirnya, mufasir harus memilih beberapa metode muktabar secara eklektik yang memungkinkan untuk dipergunakan.

Tabel IV.1. Ragam metode tafsir

<b>Manâhaj at-tafsîr</b>	1.	bâthil/ tafsîr bi al-ra'yî al-madzmûm		
	2.	ash-shahîh/ al-mu'tabar:	a.	<i>at-tafsîr al-jâmi'</i> (tafsir eklektik)
			b.	<i>at-tafsîr an-nâqish</i> (tafsir non eklektik)
			b.1.	tafsîr al-qurân bi al-qurân
			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>	

2 Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij al-Tafsîr al-Qurân: Min Abḥâs as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidari*, Qûm - Iran: Dâr al-Farâqid, t.th., 50.

3 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 354-5.



## 2. Ragam Metode

Sebagaimana sudah dijelaskan, metode tafsir eklektik merupakan suatu metode tafsir yang tidak dibatasi dengan satu metode tertentu. Di sini mufasir menggunakan sejumlah metode tafsir yang diakui (muktabar) sekiranya memungkinkan dapat diterapkan dalam penafsiran. Bagi penulis, metode tafsir eklektik memiliki kemiripan dengan metode tafsir berbasis ijthad rasional (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdîal-'aqlî*). Karena, mufasir tidak hanya menggunakan dalil riwayat (Al-Qur'an dan hadis), tetapi juga melengkapinya dengan dalil rasional.

Dalam buku ini, penulis membagi metode tafsir eklektik menjadi dua jenis, yaitu metode tafsir eklektik holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi' al-kâmil*) dan metode tafsir eklektik yang kurang holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi' an-nâqish*). Metode tafsir eklektik holistik adalah penggunaan seluruh metode tafsir muktabar sekiranya memungkinkan. Sedikitnya lima metode tafsir muktabar yang dapat digunakan secara bersamaan, yaitu tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir dengan riwayat, tafsir berbasis ijthad rasional, tafsir saintifik dan tafsir esoterik-sufistik. Di sini, mufasir menggunakan seluruh lima jenis metode tafsir tersebut, baik berdasarkan dalil riwayat, dalil rasional, maupun menggunakan isyarat ilmiah dalam keilmuan sains eksperimen dan penyingkapan spiritual sufistik.

Dengan kata lain, metode tafsir eklektik holistik merupakan metode yang mempergunakan seluruh perangkat epistemologi dalam memahami dan menjelaskan Al-Qur'an. Selain informasi yang berasal dari sumber terpercaya (seperti Al-Qur'an dan riwayat yang sah), ia juga menggunakan perangkat epistemologi lainnya, yaitu pengalaman empiris inderawi, rasio dan intuisi.

Namun, ketika mufasir hanya menggunakan dua atau tiga metode dari lima jenis metode tafsir di atas, maka metode tafsir tersebut tidak lagi disebut holistik. Karenanya, penulis menyebutnya dengan metode tafsir eklektik yang kurang holistik. Batas minimal metode tafsir eklektik adalah tiga metode tafsir. Pembatasan ini berlandaskan pada pandangan bahwa tafsir eklektik memiliki kemiripan



dengan tafsir berbasis ijtihad rasional, yaitu mufasir mendasarkan penafsirannya tidak hanya pada dalil riwayat, maupun dalil rasional. Dengan demikian, metode tafsir eklektik yang kurang holistik bisa berupa gabungan antara metode tafsir *bi al-matsûr* (tafsir dengan riwayat) dengan dua dari tiga metode tafsir muktabar lainnya (tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir saintifik dan tafsir esoterik).

Tabel IV.2. Ragam metode dalam tafsir eklektik

Metode tafsir eklektik ( <i>manhaj at-tafsîr al-jâmi'</i> ):	1. metode tafsir eklektik 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 metode tafsir eklektik tersebut, berikut beberapa kemungkinan distribusi lima metode tafsir muktabar yang digunakan dalam metode tafsir eklektik holistik dan yang kurang holistik.

Tabel IV.3. Distribusi penggunaan metode tafsir eklektif

	<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	0	0	0	-	-	metode tafsir eklektik yang kurang holistik
2	0	0	-	0	-	
3	0	0	-	-	0	
4	0	0	0	0	-	metode tafsir eklektik holistik
5	0	0	0	-	0	
6	0	0	0	0	0	

### 3. Contoh Penerapan

Salah satu contoh penerapan metode tafsir eklektik adalah ketika al-Fakhr ar-Râzî menafsirkan kalimat *al-hayyu al-qayyûm* (yang hidup kekal dan mengurus makhluk-Nya) dalam (QS 3: 2). Setelah menjelaskan sejumlah riwayat, ia menafsirkan kalimat tersebut secara filosofis untuk menolak ajaran trinitas dalam tradisi Kristiani. Menurutnya, Allah mensifati dirinya dengan *al-hayyu al-qayyûm*.



Sesuatu yang memiliki sifat *al-ḥayyu al-qayyum*, maka tidak mungkin memiliki anak. Ia disebut demikian, karena ia wajib ada dengan esensinya sendiri (*wājib al-wujūd li dzâtihî*). Di luar yang wajib ada (*wājib al-wujūd*) adalah yang mungkin ada (*mumkîn al-wujūd*), sesuatu yang baru dan ada karena *wājib al-wujūd* sebagaimana terjadi pada makhluk-Nya.<sup>4</sup>

Karenanya, setiap yang baru berarti ia adalah makhluk. Karena Nabi Isa adalah seorang anak yang dilahirkan, makan, minum dan bercakap-cakap, maka ia adalah makhluk. Tidak mungkin bersatu dua hal yang saling bertentangan antara seorang anak sekaligus sebagai Tuhan. Karena Tuhan wajib memiliki sifat *wājib al-wujūd*, maka jelas bahwa Nabi Isa bukan *wājib al-wujūd* karena ia tidak memiliki sifat *al-ḥayyu al-qayyum*.<sup>5</sup>

Contoh penerapan metode tafsir eklektik lainnya adalah penafsiran Mullâ Shadrâ. Ia memberikan perhatian pada makna batin ayat ketika menafsirkan kata gaib (*al-ghaib*) dalam (QS 2: 3). Selain mengungkapkan makna batin, Mullâ Shadrâ juga menggunakan penjelasan beberapa riwayat yang disandarkan pada pada Ibn ‘Abbâs, Ibn Mas’ûd dan sahabat lainnya terkait makna kata *al-ghaib* tersebut.

Menurut Ibn ‘Abbâs, yang dimaksud dengan *al-ghaib* adalah sesuatu yang di sisi Allah. Sedangkan menurut Ibn Mas’ûd, *al-ghaib* adalah sesuatu yang tidak dapat dipersepsi oleh hamba-Nya. Mullâ Shadrâ kemudian mengutip pendapat salah satu tabiin yang menyatakan bahwa *al-ghaib* adalah keyakinan akan hari kiamat, surga dan neraka. Ia juga kemudian mengutip riwayat lainnya yang menyatakan bahwa *al-ghaib* adalah Al-Qur’an. Sedangkan menurut perawi hadis dari kalangan Syiah, *al-ghaib* adalah zaman kegaiban Imam Mahdi.<sup>6</sup>

Salah satu makna batin dari ayat tersebut, menurut Mullâ Shadrâ, adalah sebuah isyarat bagi orang bertakwa yang membenarkan dengan sebenar-benarnya akan realitas yang memiliki keting-

4 al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 2, jilid 7, 129.

5 al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, jilid 7, 129.

6 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 1, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, 268.



gian. Sebuah realitas di luar persepsi inderawi manusia. Realitas-realitas yang dirujuk oleh ayat tersebut, diantaranya: wujud Tuhan, malaikat, *lauh*, *qalam* dan perkara akhirat, seperti surga, neraka, jalan (*shirâth*), perhitungan, timbangan amal dan sebagainya.<sup>7</sup> Mullâ Shadra dalam kitab tafsirnya juga menggunakan beberapa ungkapan sufistik berupa ragam penyingkapan spiritual, seperti *al-kasyf at-tanbîhî*, *al-kasyf al-ilhâmî*, *kasyf istifâdî*, *mukâsyafah qurâniyah*, *mukâsyafahsirriyah*, *mukâsyafah ilhâmiah* dan ungkapan sufistik lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa ia menggunakan penafsiran ayat dengan menggunakan isyarat batin sufistik yang bersandar pada penyingkapan spiritual (*mukâsyafah*) dan kesaksian batin (*syuhûd*).

#### 4. Perkembangan

Dalam tradisi keimuan tafsir, metode tafsir eklektik sebenarnya bukan metode yang baru. Ia merupakan salah satu metode yang sudah lama diterapkan oleh beberapa mufasir dalam proses penafsiran Al-Qur'an, baik di kalangan Sunni maupun Syiah. Tetapi, penamaannya dalam suatu istilah khusus merupakan sebuah metode tafsir yang baru.

Sebagaimana sudah dijelaskan, bahwa rumusan metode tafsir eklektik memiliki kedekatan dengan metode tafsir berbasis ijthad rasional (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî al-'aqlî*) seperti dimaksudkan oleh beberapa pakar tafsir. Sebagian pakar tafsir, seperti Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak mendefinisikan tafsir berbasis ijthad rasional itu sebagai usaha sungguh-sungguh mufasir untuk memahami Al-Qur'an, menyingkap maksud kosakatanya, kandungan hukum, hikmah, nasehat, pelajaran dan sebagainya selayaknya dilakukan oleh seorang mufasir.<sup>8</sup> Dalam bahasa adz-Dzahabî, saat mendefinisikan tafsir berbasis ijthad sebagai bagian dari *tafsîr bi al-ra'yi* yang terpuji, ia adalah proses ijthad yang dilakukan mufasir setelah mengetahui bahasa dan kosa-kata Arab, *asbâb nuzûl*, *nâsikh-man-*

7 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 1, 265.

8 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2, 186-7.



*sûkh* dan perangkat lainnya yang dibutuhkan oleh seorang mufasir.<sup>9</sup> Hal senada disampaikan ulama tafsir dari kalangan Syiah, seperti Hâdî Ma'rîfah dan Kamâl al-Ḥaidarî. Ia mendefinisikannya sebagai sebuah metode yang digunakan mufasir dengan lebih menyandar-kan pada dalil, kaidah dan indikator rasional dibanding dalil riwayat (*al-atsâr wa al-akhbâr*)".<sup>10</sup> Berdasarkan beberapa definisi tersebut, maka metode tafsir berbasis ijtihad rasional pada dasarnya masih tetap menggunakan sumber riwayat.<sup>11</sup>

Tafsir berbasis ijtihad rasional sebagaimana dimaksudkan oleh beberapa pakar di atas sebenarnya merupakan penerapan dari metode tafsir eklektik itu sendiri. Seorang mufasir tidak hanya bersandar pada satu sumber untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an. Menurut hemat penulis, tafsir yang tidak membatasi pada penggunaan dalil riwayat dalam proses penafsiran sebagaimana dijelaskan di atas dapat disebut sebagai metode tafsir eklektik.

Dalam literatur Sunni, tercatat beberapa karya tafsir penting yang menggunakan metode tafsir berbasis ijtihad sekaligus metode tafsir eklektik 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 (Mafâtiḥ 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, terdapat beberapa karya tafsir 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 Makârîm asy-Syîrâzî.

9 Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, 183.

10 Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyah, t.th., 801; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, Qum: Dâr Farâqid, 1431 H, cet. 1. 26; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj al-Tafsîrî Indâ al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2010, 28-9.

11 Hal ini berbeda dengan definisi Jawâdî Âmulî yang membatasi tafsir berbasis ijtihad rasional dengan tafsir yang hanya menggunakan akal demonstratif (*al-burhân*) sebagai sumber penafsiran. Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, jilid 1, 214.



## 5. Kecenderungan dan Sumber Penafsiran

Selain kemungkinan menggunakan ragam metode tafsir muktabar, metode tafsir eklektik juga penting mempertimbangkan corak atau kecenderungan (*al-ittijâhât*) dan sumber (*al-mashâdir*) dalam penafsiran.

Berbagai kecenderungan dalam tafsir biasanya akan muncul dengan sendirinya ketika mufasir menggunakan metode tafsir apapun dalam penafsirannya. Untuk mengetahui beberapa kecenderungan tafsir, mufasir dapat merujuk ke sejumlah karya tafsir yang memiliki kecenderungan kebahasaan (*al-ittijâh al-lugawî wa al-adabî*), fiqih (*al-ittijâh al-fiqhî*), teologi (*al-ittijâh al-kalâmî*) dan sosial kemasyarakatan (*al-ittijâhât al-ijtimâ'yât*).

Pada karya tafsir yang memiliki kecenderungan kebahasaan, mufasir dapat mengetahui beberapa poin penting yang terkait dengan sastra dan bahasa. Sedangkan pada kitab tafsir yang memiliki kecenderungan fiqih dan sosial kemasyarakatan, mufasir dapat mengetahui poin penting terkait dengan hukum fiqih dan isyarat sosial kemasyarakatan. Demikian juga, pada karya tafsir yang memiliki kecenderungan teologi, maka mufasir dapat mengetahui aspek akidah dan keyakinan teologi tertentu dalam tafsirnya.

Tabel IV.4. Berbagai kecenderungan dalam tafsir (*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>

Selain kecenderungan dalam tafsir, mufasir juga perlu memperhatikan sumber penafsiran (*al-mashâdir at-tafsîriah*) ketika menggunakan metode tafsir eklektik. Meski sumber penafsiran memiliki keterkaitan erat dengan metodologi tafsir, tetapi keduanya merupakan hal yang berbeda. Metodologi tafsir (*al-manhaj at-tafsîrî*) merupakan jalan yang menghubungkan pada makna yang dikehendaki oleh Al-Qur'an. Sedangkan sumber tafsir merupakan bahan utama



untuk memahami Al-Qur'an.<sup>12</sup> Dalam metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an misalnya, ayat Al-Qur'an menjadi sumber utama untuk memahami maksud ayat lainnya. Meskipun, mufasir tetap menggunakan sumber-sumber tafsir lainnya, seperti kaidah bahasa Arab, '*Ulûm al-Qur'ân*', kaidah rasional, dan sebagainya.

Terdapat beberapa sumber tafsir yang perlu dipertimbangkan oleh mufasir terutama dalam menggunakan tafsir eklektik agar penafsirannya bisa diterima, yaitu ayat Al-Qur'an sendiri, riwayat hadis Nabi, analisis rasional, ilmu-ilmu Al-Qur'an ('*Ulûm al-Qur'ân*'), kamus bahasa Arab, ilmu sosial humaniora dan kesucian diri.

Pertama, ayat Al-Qur'an. Salah satu metode tafsir yang terkenal adalah penjelasan sebagian ayat Al-Qur'an dengan sebagian ayat lainnya atau tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Misalnya, ayat yang jelas maknanya (*muḥkamât*) digunakan untuk menjelaskan ayat yang samar (*mutasyâbihât*). Ayat *mutasyâbihât* mengandung beberapa kemungkinan makna sehingga harus dikembalikan pada ayat-ayat yang *muḥkamât*,<sup>13</sup> sebagaimana diisyaratkan oleh (QS 3: 7). Sifat kejelasan dan kesamaran suatu ayat bersifat relatif. Satu ayat mungkin bersifat jelas maknanya di satu sisi, tetapi ia menjadi samar di sisi lainnya. Oleh sebab itu, bagi beberapa mufasir, seperti Thabâthabâ'î dan asy-Syinqîthî, salah satu metode paling tepat untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an adalah metode Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, sebagian ayat Al-Qur'an menjelaskan sebagian lainnya.<sup>14</sup>

Kedua, riwayat hadis. Dalam penafsiran Al-Qur'an, riwayat hadis memiliki peranan penting. Ia menjadi sumber utama setelah Al-Qur'an. Riwayat setidaknya memiliki dua fungsi penting, yaitu sebagai penafsir atau penjelas makna ayat dan sebagai petunjuk

12 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wîl fi Dhâ'i al-Āyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012, 409-10.

13 Ayat-ayat yang *muḥkamât*, terkadang, membutuhkan analisis bahasa.

14 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, jilid 1, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5, 11; Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr asy-Syinqîthî, *adhwa' al-Bayân fi idhâḥ al-Qurân bi al-Qurân*, jilid 1, Dâr 'âlam al-Fawâid, t.th., 8.



tentang adanya acuan bagi ayat tertentu.<sup>15</sup> Tetapi, terdapat persoalan dalam riwayat hadis ini. Selain jumlah riwayat yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an tidak banyak, beberapa riwayat juga disinyalir memiliki persoalan jalur transmisi riwayat (*sanad*) yang lemah. Sehingga banyak ditemukan hadis yang statusnya *mursal* atau *maqthu'*.<sup>16</sup> Bahkan dalam perkembangannya, hadis juga tidak lepas dari pengaruh kepentingan politik dan masuknya berbagai riwayat *isrâiliyât*.<sup>17</sup>

Ketiga, indikator rasional. Salah satu tujuan penting dari penggunaan sumber penafsiran adalah upaya mufasir untuk membekali dirinya dengan berbagai sumber yang dapat mengantarkan pada maksud ayat Al-Qur'an. Di sinilah pentingnya penggunaan sumber rasional. Karena, seorang mufasir kemungkinan akan keliru bila tidak memperhatikan indikator rasional, terutama misalnya ayat yang menggambarkan tentang sifat Allah.

Keempat, keilmuan Al-Qur'an (*'Ulûm al-Qurân*). Ilmu-ilmu Al-Qur'an memiliki peranan sangat penting dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal ini dapat menjaga mufasir untuk tidak terjebak pada kecenderungan tafsir tertentu. Karena, tafsir harus berangkat dari metodologi yang benar, bukan dari kecenderungan atau kepentingan tertentu.<sup>18</sup> Bagi sebagian ahli tafsir, seperti Kamâl al-ḥaidarî, setidaknya terdapat tiga cabang keilmuan dalam *'Ulûm al-Qurân* yang harus diperhatikan oleh mufasir, yaitu *nâsikh-mansûkh*, *al-makkî-al-madani* dan *asbâb nuzûl*.<sup>19</sup>

Kelima, kamus bahasa Arab yang terpercaya. Selain itu, mufasir juga penting menggunakan berbagai kamus bahasa Arab sebagai sumber penafsirannya. Hal ini tidak lepas dari alasan bahwa mak-

15 Penjelasan tentang peranan penting riwayat atau hadis, dapat merujuk pada sub-bab sebelumnya tentang metode tafsir Al-Qur'an dengan riwayat.

16 Thalâl al-Ḥasan, Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qur'ân: al-Ushus al-Manhajiah li al-Tafsir wa al-Ta'wil fi Dha'i al-Âyah al-Kursî*, jilid 1, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012, 373.

17 Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, 305; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsirî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Dâr al-Farâqid, 52-4.

18 Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsirî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 14; 'Alî al-Awsî, *ath-Thabâthabâ'i wa Manhajuhû fi Tafsirirî al-Mizân*, Tehran: Mu'âwaniah ar-Riâsah li al-'allâqât ad-Dawliah fi Munadhhamah al-I'lâm al-Islâmî, 1985 M/ 1405 H, cet. 1, 7.

19 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 376.



na zahir Al-Qur'an merupakan salah satu argumen (hujah), selain makna batin. Karenanya, salah satu persyaratan penting dalam tafsir esoterik (sufistik, isyari) adalah makna batin tidak boleh bertentangan dengan makna zahir.<sup>20</sup> Untuk mencapai makna zahir tersebut, maka penguasaan bahasa Arab menjadi sangat penting. Karenanya, salah satu cara agar ketepatan penggunaan bahasa itu terjaga adalah dengan menggunakan kamus bahasa Arab. Mufasir mesti menyadari bahwa dirinya memiliki jarak yang sangat jauh dengan masa ketika Al-Qur'an diturunkan, maka tidak ada mufasir yang betul-betul memahami sepenuhnya makna bahasa tanpa merujuk pada kamus bahasa Arab yang terpercaya.

Keenam, ilmu sosial-humaniora. Keilmuan ini juga penting dalam sumber penafsiran, karena ia terkait dengan kehidupan manusia. Ia seringkali dilawankan dengan ilmu tentang Tuhan (*al-'ulûm al-ilahiah*) dan ilmu-ilmu alam (*al-'ulûm ath-thabî'ah*).<sup>21</sup> Keilmuan sosial humaniora tidak dapat diabaikan, karena Al-Qur'an sendiri banyak membahas berbagai aspek kehidupan sosial dan ia diturunkan dalam situasi sosial tertentu. Terdapat beberapa ilmu sosial-humaniora yang bisa dijadikan sebagai sumber tafsir, di antaranya ilmu bahasa, filsafat, tasawuf, dan sejarah.

Ketujuh, kesucian jiwa (*thahârah an-nafs*). Selain berbagai perangkat zahir sebagai sumber penafsiran, maka mufasir juga penting menggunakan perangkat batin terutama yang terkait dengan kesucian jiwa (hati). Sebagaimana diungkapkan al-Gazâlî dan Mullâ Shadrâ, seandainya manusia menggunakan seluruh umurnya untuk menggali keseluruhan makna Al-Qur'an, maka umurnya tidaklah mencukupi.<sup>22</sup> Keseluruhan makna Al-Qur'an hanya diberikan oleh

20 Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû, Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2, 208.; adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 265; Muḥammad Abdul azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/1415 H, cet. 1, 80; Thabâthabâ'î, *Tafsîr al-Mizân*, jilid 1, 7; Hâdî Ma'rîfah, *at-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 10, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2, 429-30.

21 Ia disebut sebagai *al-'ulûm al-ilahiah*, karena subjek kajiannya terletak pada Allah. Sedangkan *al-'ulûm ath-thabî'ah*, subjek pembahasannya terletak pada materi dan alam.

22 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, 192-3; Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, jilid 3, 531.



Allah kepada orang yang mendalam ilmunya melalui ilmu laduni. Syarat untuk meraihnya adalah melalui proses penyucian jiwa.<sup>23</sup> Aspek penyucian jiwa ini juga ditekankan oleh ulama sufi lainnya seperti Ibn ‘Arabî dan al-Imâm al-Khomeini. Ia menegaskan bahwa semakin suci hatinya, maka semakin banyak ia mendapatkan hikmah dan rahasia Al-Qur’an.<sup>24</sup>

Tabel IV.5. Berbagai sumber tafsir (*al-mashâdir at-tafsîriah*)

<i>al-Mashâdir at-Tafsîriah:</i>	1.	Al-Qur’an
	2.	Riwayathadis
	3.	Indikator rasional
	4.	<i>‘Ulûm al-Qurân</i>
	5.	Kamus bahasa Arab
	6.	Ilmu sosial-humaniora
	7.	Kesucian jiwa

## B. METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

Bagian ini akan menjelaskan tentang metode tafsir esoeklektik. Sebuah metode yang berusaha menggabungkan antara tafsir esoterik (sufistik, isyari) dengan berbagai metode tafsir muktabar (tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, riwayat, ijtihad rasional, dan tafsir saintifik). Pembahasan ini akan mencakup tentang pengertian metode tafsir esoeklektik, ragam tafsir esoterik, hubungan antar metode dalam metode tafsir esoeklektik, aspek sematik dan lingkaran hermeneutik.

### 1. Pengertian

Pada bagian latar belakang, penulis telah menjelaskan secara singkat tentang apa yang dimaksud dengan metode tafsir esoeklektik. Metode tafsir esoeklektik merupakan sebuah pendekatan untuk

23 Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 404-5.

24 Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, 10; al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du‘â as-Sahr*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1, 59.



mendapatkan makna batin Al-Qur'an (selain makna zahirnya) 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 esoterik yang sah (*manhaj at-tafsir al-isyârî ash-shahîh*) diintegrasikan dengan metode tafsir eklektik. Oleh karenanya, bisa dikatakan, bahwa metode tafsir esoeklektik merupakan bentuk lain dari metode tafsir eklektik yang memberikan perhatian lebih terhadap kandungan batin ayat Al-Qur'an, selain makna zahirnya.

Kata esoeklektik merupakan gabungan dari dua terma, “esoterik” dan “eklektik”. Terma “esoterik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah tafsir esoterik yang sah (*at-tafsir al-bâthinî ash-shahîh*). Penekanan pada tafsir esoterik yang sah di sini untuk membedakan dengan tafsir esoterik yang tertolak (*at-tafsir al-bâthinî al-mardûd*); sebuah panafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok Bathiniyah yang mengambil makna batin dan membuang makna zahir.<sup>25</sup> Karenanya, tafsir esoterik yang sah merupakan salah satu metode tafsir yang memusatkan pada kandungan batin ayat Al-Qur'an dengan tetap menjaga kriteria dan persyaratan metode tafsir muktabar, sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang menyalahi dan meninggalkan makna zahirnya.<sup>26</sup>

Dalam istilah filsafat, kata “esoterik” seringkali dilawankan dengan “eksoterik”; antara aspek batin dengan aspek zahir. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata “esoterik” digunakan untuk mensifati sesuatu yang khusus, yang bersifat rahasia dan terbatas. Sedangkan kata “eklektik” digunakan untuk sesuatu

25 Penafsiran seperti ini termasuk tafsir *bi al-ra'yi* yang ditolak (*al-mardûd*). Mullâ Shadrâ mengingatkan bahayanya penafsiran seperti ini. Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm, Muqaddimah*, jilid 1, 83. Al-Awsî menyebutkan bahwa kelompok Bathiniyah muncul pertama kali pada masa Khalifah Al-Ma'mûn dan mulai menyebar pada masa Khalifah al-Mu'tashim. Kelompok ini dinisbatkan kepada Syiahismâ'iliyah. Mereka meyakini keberadaan imam yang tersembunyi. Kelompok ini cenderung pada makna batin dan menolak makna zahir. Mereka menyatakan bahwa Al-Qur'an terdiri dari zahir dan batin, sedang maksud yang dikehendaki adalah batin, bukan zahir. 'Alî al-Awsî, *ath-Thabâthabâ'î wa Manhajuhû*, 108-9.

26 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsir wa Ittijâtuhu*, 282-287; Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 63.



yang bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber (tentang orang, gaya dan metode).<sup>27</sup> Oleh karenanya, penulis memandang bahwa tafsir esoterik sebagai sudut pandang, pendekatan, kecenderungan dan corak tafsir yang mewarnai suatu tafsir. Tafsir esoterik adalah sebuah tafsir yang memberikan perhatian lebih pada aspek-aspek batin Al-Qur'an, yang berbeda dengan tafsir eksoterik yang memusatkan pada aspek zahir.

Sedangkan terma "eklektik" digunakan sebagai pengganti dari istilah metode tafsir eklektik. Metode ini merupakan gabungan dari seluruh metode tafsir muktabar, seperti tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*), tafsir dengan riwayat (*at-tafsir bi al-matsûr: hadîts, aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*), tafsir berbasis ijtihad rasional (*al-ijtihâdî al-'aqlî*), tafsir saintifik (*bi ilmi*) dan tafsir esoterik (*bi al-isyârah*). Metode tafsir eklektik ini tidak menggunakan tafsir *bi ar-ra'yî* yang tercela.<sup>28</sup>

Pilihan terma eklektik, bukan holistik atau komprehensif, berlandaskan pada alasan bahwa hampir tidak mungkin seorang mufasir menggunakan seluruh metode tafsir muktabar. Sehingga, pada akhirnya, ia harus melakukan pemilihan dalam penggunaan beberapa metode dan pendekatan tertentu (yang memungkinkan untuk dilakukan). Singkatnya, metode tafsir eklektik, sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, merupakan sebuah metode penafsiran yang menggunakan sejumlah sumber tafsir dan metode tafsir muktabar sepanjang memungkinkan untuk diterapkan.<sup>29</sup>

Karena tafsir esoterik merupakan memberikan perhatian lebih terhadap kandungan batin Al-Qur'an, maka metode tafsir esoeklektik dapat didefinisikan sebagai sebuah metode tafsir yang menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar untuk menggali, memahami dan menjelaskan kandungan batin Al-Qur'an. Kandungan

27 <https://kbbi.web.id>eklektik>.

28 Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû*, 353-6; Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij tafsîr al-qur'ân*, 171-2; 'Alî Asadi 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, 230-2.

29 Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 27, 353-4; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 50.



batin yang penulis maksudkan di sini adalah kandungan batin yang dibenarkan (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*), bukan kandungan batin yang keluar dari tujuan diturunkannya Al-Qur'an. Metode tafsir eklektik dalam konteks tafsir esoeklektik berfungsi sebagai sumber, penyingkapan dan penjelasan kandungan batin atau makna esoterik Al-Qur'an.

Jadi, metode tafsir esoeklektik merupakan sebuah pendekatan dan metode tafsir yang berusaha untuk menemukan dan menjelaskan makna batin Al-Qur'an yang dibenarkan (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) dengan menggunakan sejumlah sumber dan metode tafsir yang muktabardan mungkin untuk dilakukan, sehingga membentuk tafsir yang lebih utuh dan komprehensif. Sebuah tafsir yang tidak hanya menyajikan makna zahirnya semata, tetapi memaparkan kandungan batinnya yang lebih luas.

## 2. Tafsir Esoterik yang Sahih

Sebagaimana sudah dijelaskan, bahwa tafsir esoterik yang digunakan dalam metode tafsir esoeklektik merupakan tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*). Ia merupakan pendekatan makna batin Al-Qur'an yang dibedakan dengan tafsir esoterik yang tertolak (*at-tafsîr al-bâthinîal-mardûd*). Dalam hal ini, penulis juga membedakan antara tafsir esoterik yang sah dengan tafsir esoterik dalam pengertian umum (*at-tafsîr al-isyârî*) sebagaimana sudah dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Tafsir esoterik dalam makna umum (*at-tafsîr al-isyârî*) mencakup di dalamnya tafsir yang sesuai maupun yang berseberangan dengan makna zahir. Karenanya, tafsir esoterik di bagian ini hanya dibatasi pada penafsiran batin Al-Qur'an yang tidak menyalahi atau bertentangan dengan makna zahir. Tafsir esoterik ini juga tidak harus dihasilkan dari proses kesaksian batin (*asy-syuhûd*) atau penyingkapan spiritual (*mukasyâfah*) seorang sufi. Penulisan tafsir esoterik tidak harus dilahirkan oleh mereka yang menjalani proses suluk yang ketat. Karenanya, tafsir esoterik di sini juga mencakup di dalamnya tafsir esoterik-sufistik teoritis (*at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*) dan tafsir esoterik-sufistik praktis (*at-tafsîr ash-shûfî al-*



*faidhî al-'amalî*). Kajian ini juga memasukan tafsir saintifik (*at-tafsîr al-'ilmî*) sebagai bagian dari tafsir esoterik sebagaimana dilakukan oleh al-Gazali dan al-'Ak. Hal ini berbeda dengan ulama tafsir seperti Husein adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî yang mengeluarkan tafsir saintifik dari tafsir esoterik.

Gambar IV.1. Batasan pengertian tafsir esoterik

Pengertian Tafsir Esoterik	1.	Penafsiran batin Al-Qur'an yang tidak menyalahi/ bertentangan dengan makna zahir.
	2.	Tidak harus dihasilkan dari proses <i>asy-syuhûd</i> atau <i>mukasyâfah</i> seorang sufi.
	3.	Penulisnya tidak harus seorang sufi.
	4.	Tercakup di dalam <i>at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî</i> dan <i>at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî</i> .
	5.	Tercakup di dalamnya tafsir saintifik ( <i>at-tafsîr al-'ilmî</i> )

Selain itu, dalam tafsir esoterik, mufasir dapat menggunakan beberapa indikator (*qarînah*), baik riwayat maupun akal atau rasio. Bahkan mufasir menggunakan indikator eksternal teks lainnya, seperti temuan sains yang sudah teruji maupun pengalaman penyingkapan spiritual para sufi yang sudah dibuktikan secara rasional. Karenanya, dalam upaya mencapai makna batin ini, tafsir esoterik juga menggunakan ragam metode lainnya, baik metode tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir riwayat, maupun tafsir saintifik. Hal ini sesuai dengan pernyataan 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî bahwa terkadang untuk menuju makna batin, mufasir dapat menggunakan metode lainnya, seperti metode tafsir berbasis ijtihad rasional (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî al-'aqlî*) atau metode tafsir riwayat (*manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*).<sup>30</sup>

Sebagaimana sudah dijelaskan, bahwa para ulama tafsir memiliki perbedaan pandangan terkait metode tafsir berbasis ijtihad rasional tersebut. Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Haidarî cenderung menekankan cakupannya pada dalil, kaidah dan indikator rasional yang lebih banyak dibandingkan dalil riwayat.<sup>31</sup> Hal ini berbeda

30 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, 289.

31 Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, 801; Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 26; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, 28-9.



dengan Jawâdî Âmulî yang membatasinya pada menggunakan akal demonstratif saja.<sup>32</sup> Menurut hemat penulis, rumusan yang disebutkan oleh Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî mengarah pada metode tafsir eklektik yang kurang holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'an-nâqish*). Hal ini berbeda dengan Jawâdî Âmulî yang menekankan metode tersebut pada akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*) sebagai sumber penafsiran yang berbeda dengan akal umum dialektis.

Bersandar pada pendapat Jawâdî Âmulî tersebut, karena tasawuf dapat dianalisis secara rasional,<sup>33</sup> maka tafsir esoterik, baik teoritis maupun praktis, memiliki kedekatan dengan metode tafsir berbasis ijtihad rasional tersebut. Sehingga ia sangat layak untuk dipertimbangkan sebagai indikator eksternal dalam penafsiran Al-Qur'an. Tetapi, penerimaan terhadap tafsir esoterik tersebut dilakukan dengan tetap memperhatikan persyaratan umumpada metode tafsir muktabar, seperti tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan zahirnya, dan juga tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.

Tesis yang menyatakan bolehnya menjadikan tasawuf (baik teoritis maupun praktis) sebagai sumber penafsiran dalam tafsir esoterik menjadi kritik terhadap pandangan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan ar-Ridhâ'î. Mereka mengkategorikan tafsir esoterik teoritis (*'ir-fân nazhârî*) sebagai *taḥmîl* (memasukkan teori tertentu ke dalam Al-Qur'an), sehingga dianggap sebagai salah satu bentuk tafsir *bi al-ra'yî* yang tercela<sup>34</sup> atau tafsir esoterik yang tertolak (*at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*).

32 Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 214.

33 Tasawuf atau 'irfan terdiri dari bentuk realitas pengalaman sufistik dan keilmuan tasawuf. Realitas pengalaman sufistik adalah status psikologis dan modus pengetahuan kehadiran (*'ilmḥudhûrî*) yang dimiliki oleh seorang sufi dalam mempersepsi (*al-idrâk*) realitas Tuhan, alam dan manusia. Status psikologis atau modus *'ilmḥudhûrî* ini kemudian melahirkan *'ilmḥushûlî*. Sedangkan keilmuan tasawuf terdiri dari tasawuf teoritis dan praktis. Ia juga sering disebut dengan filsafat mistik.

34 Ḥusein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 2, 261; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, jilid 2, 960; M. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 277-8.



Selain itu, tesis kajian ini juga menjadi kritik terhadap pandangan ahli tafsir yang mengingkari ragam tafsir esoterik, seperti asy-Syuyûti, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh dan Ibn Taimiyah. Mereka mengklaim tafsir esoterik sebagai ajaran aliran Bathiniah yang dibungkus dengan ujaran para sufi. Bahkan kajian ini juga menjadi kritik terhadap sebagian besar penulis karya tafsir esoterik sendiri yang hanya menyebutkan isyarat dan simbol spiritual, tetapi tidak menyebutkan indikator lain seperti riwayat (*naqlî*) dan pertimbangan rasional (*'aqlî*).<sup>35</sup> Penulisan kitab tafsir esoterik semacam ini seharusnya disempurnakan dengan menggunakan beberapa metode tafsir yang muktabar lainnya agar dapat dipahami secara lebih luas. Tafsir apapun bentuknya sudah seharusnya menggunakan perangkat epistemologi yang dapat ditangkap dan diterima oleh akal manusia secara umum.

Dalam kajian ini, penulis berusaha menawarkan metode tafsir esoeklektik sebagai jalan keluar bagi beberapa persoalan terkait kesahihan metode dan penulisan tafsir esoterik, termasuk persoalan penyingkapan dan penjelasan kandungan batin Al-Qur'an. Bagi penulis, sebuah metode, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, merupakan perangkat epistemologis yang dapat digunakan untuk menggali, memahami sekaligus menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an, baik makna zahir maupun batin.

Aspek zahir maupun batin merupakan sudut pandang yang tidak dapat dipisahkan. Karena, sesuatu yang diasumsikan sebagai makna batin, bagi mufasir lainnya boleh jadi hanya sebagai langkah zahir bagi tingkatan batin lainnya yang lebih dalam.<sup>36</sup> Penyingkapan makna zahir ataupun batin, bagi penulis, sangat terkait dengan horizon wawasan seorang mufasir. Oleh karenanya, penerimaan sebuah tafsir esoterik sangat tergantung pada penerimaan sejumlah prinsip dasar dan fondasi-fondasi pentingnya.

35 Hâdî Ma'rifah tidak menganggap penafsiran para sufi seperti ini sebagai salah satu jenis tafsir maupun takwil. Ia merupakan pengungkapan makna (*tadâ'i al-ma'ânî*). Sebuah ungkapan para sufi tentang ayat Al-Qur'an yang diperoleh dari alam *malakût* ketika membaca atau mendengarkan Al-Qur'an. Hâdî Ma'rifah, *at-Ta'wil fi Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-Âra'*, Tehran: al-Majma' al-Âlamî li at-Taqrîb Baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2006, cet. 1, 60; Thabâthabâ'i, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 1, 7.

36 Haedar Âmûlî, *Jâmi' as-Asrâr wa Manbâ' al-Anwâr*, Intisyârât 'Ilmî, 1328 H.S., Cet. ke-1, 104, 530, dan 610.



Dengan demikian, penjelasan kandungan makna esoterik dalam tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîral-bâthinî ash-shahîh*) memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan beberapa metode yang muktabar (eklektik). Kandungan batin ayat Al-Qur'an sangat mungkin ditemukan dalam masing-masing indikator tafsir secara non-eklektik (*ghair jâmi'i*), seperti konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*), kaidah rasional (*al-'aqlî*), penyingkapan spiritual (*mukâsyafah*) maupun keilmuan sains eksperimen.

Dari sini, kita dapat merumuskan sebuah metode tafsir esoterik yang menggabungkan seluruh indikator tafsir tersebut ke dalam sebuah metode tafsir yang disebut metode tafsir esoterik yang eklektik. Sebuah metode tafsir esoterik (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) yang menggabungkan seluruh metode tafsir muktabar, baik metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, metode tafsir riwayat, tafsir berbasis ijtihad rasional dan metode tafsir saintifik.

Tabel IV.6. Ragam metode tafsir dalam tafsir esoterik

Tafsir Esoterik	1. Tafsir Esoeklektik	
	2. Tafsir Esoterik non eklektik:	a. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
		b. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj at-tafsîr ar-riwâ'i</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>
		e. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>

Dari tabel di atas diketahui bahwa penggalan dan penjelasan tafsir esoterik yang non eklektik dapat menggunakan sejumlah metode tafsir tertentu yang muktabar dan diakui secara umum dalam diskursus tafsir, seperti: metode tafsir berbasis ijtihad rasional (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdîal-'aqlî*), metode tafsir riwayat (*manhaj at-tafsîr ar-riwâ'i*), metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj tafsîral-Quran bi al-Qurân*), metode tafsir saintifik (*manhaj at-tafsîr al-'ilmî*) dan metode tafsir esoterik sendiri (*manhaj at-tafsîr al-isyârî*).



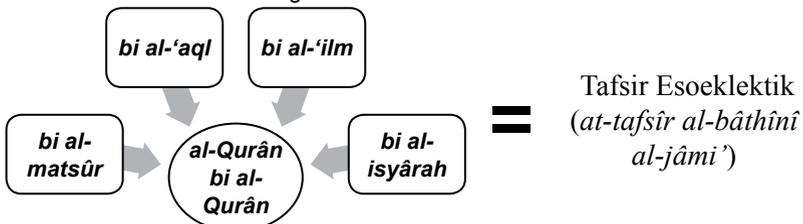
### 3. Hubungan antar Metode

Karena metode tafsir esoeklektik merupakan bentuk lain dari metode tafsir eklektik yang menggabungkan seluruh metode tafsir muktabar, maka relasi antara metode tafsir esoeklektik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian; antara *al-kullî* dengan *al-juz'î*. Satu metode tafsir tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Dengan kata lain, antara satu metode dengan metode lainnya merupakan hubungan yang saling melengkapi dan menyempurnakan menuju penyingkapan dan penjelasan makna batin Al-Qur'an yang lebih luas dan komprehensif.

Pertanyaannya hubungan seperti apakah antara satu metode dengan metode lainnya dalam membentuk tafsir esoeklektik itu? Dalam pandangan penulis, setidaknya terdapat dua bentuk yang bisa ditawarkan, yaitu 1) hubungan hirarkis antar metode dan 2) hubungan ekuivalen ke arah sebuah kesatuan metodis.

Dalam hubungan hirarkis, mufasir berpandangan bahwa terdapat suatu metode utama tertentu yang menjadi parameter, sedangkan di bawahnya terdapat metode-metode lainnya yang dianggap sebagai penguat dan pendukung metode utama tersebut sepanjang memiliki kesesuaian dengannya. Di sini, mufasir tidak memaksakan untuk menggunakan semua metode muktabar. Ia cukup menggunakan beberapa metode yang sekiranya mungkin dan sesuai untuk diterapkan dengan memilih satu metode utama dan menjadikan metode lainnya sebagai pendukung.

Gambar IV.2. Hubungan hirarkis dalam metode tafsir esoeklektik



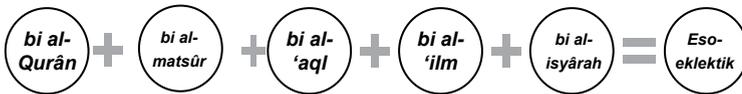
Salah satu mufasir yang menerapkan bentuk hubungan hirarkis antar metode ini dalam penyusunan karya tafsirnya adalah Thabâthabâ'î dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*. Ia selalu memulai



tafsirnya secara konsisten dengan menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj at-tafsir al-Qurân bi al-Qurân*) sebagai metode utama,<sup>37</sup> kemudian melengkapi dan memperkaya tafsirnya dengan beberapa metode lainnya yang sesuai untuk diterapkan.

Sedangkan pada bentuk hubungan ekuivalen, mufasir tidak perlu mengasumsikan adanya tingkatan kualitas antara satu metode dengan metode lainnya. Masing-masing metode memiliki kedudukan yang sama dan sejajar. Sehingga sebuah metode tidak perlu melayani metode lainnya. Mufasir secara bebas dapat memilih dan menggunakan metode yang memungkinkan untuk diterapkan sesuai dengan kandungan ayat.

Gambar IV.3. Hubungan ekuivalen antar metode



Beberapa karya tafsir eklektik kiranya ditulis dengan menggunakan bentuk hubungan ekuivalen antar metode semacam ini. Mufasir biasanya mengawali penafsiran dengan suatu metode tertentu dan dilanjutkan dengan penggunaan metode-metode lainnya, tanpa ada keharusan keterikatan antara satu metode dengan metode yang lainnya. Mufasir juga ada yang melakukan secara acak dalam menyajikan tafsir sesuai dengan kebutuhan dan kecenderungan personalnya. Penulisan tafsir dengan bentuk hubungan ekuivalen ini misalnya, terdapat 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-Amtsal* karya Makârîm asy-Syîrâzî.

Bagi penulis, dua bentuk hubungan tersebut dapat digunakan sebagai sebuah pendekatan dalam memahami dan menjelaskan kandungan batin ayat Al-Qur'an. Masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangannya. Walaupun dalam beberapa hal, bagi penulis,

37 Ia menyakini bahwa metode tafsir yang dikehendaki oleh Al-Qur'an adalah metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Sebuah metode yang dicontoh Nabi, Ahlulbait, para sahabat dan tabiin. Ia meyakinkannya sebagai metode utama dan terbaik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 12.



bentuk pertama lebih baik dibandingkan dengan bentuk kedua. Pandangan ini berlandaskan pada beberapa argumen yang menunjukkan keutamaan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj at-tafsir al-Qurân bi al-Qurân*): kebanyakan ulama tafsir pun sepakat tentang keutamaan metode ini; diyakini sebagai metode tafsir terbaik; metode yang dipraktikkan secara langsung oleh Nabi, Ahlulbait dan para sahabat; berbagai argumen yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis juga menunjukkan keutamaan metode ini. Karenanya, berdasarkan tingkatan kualitas metode tafsir tersebut, maka mufasir dapat menggunakan satu metode utama seperti metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sebagai landasan penafsirannya dan metode lainnya sebagai penguat dan pendukung. Sehingga makna yang dihasilkan melalui tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tersebut berfungsi sebagai pengikat metode tafsir lainnya agar penafsiran tidak keluar dari tujuan dasar Al-Qur'an.

#### 4. Posisi Semantik

Secara bahasa, semantik berasal dari kata Yunani, *semainen*, berarti *to signify* (menjelaskan tanda). Sedangkan secara istilah, ia merupakan disiplin ilmu yang mengkaji fenomena makna yang lebih luas, tidak hanya sekedar makna kata. Singkatnya, fokus kajian semantik adalah terkait dengan makna, baik makna teksual (leksikal dan gramatikal) maupun kontekstual (konteks teks dan konteks sosial). Oleh karenanya, semantik sering disebut sebagai bagian dari ilmu bahasa (linguistik).<sup>38</sup>

Terjadi perbedaan pandangan terkait dengan posisi semantik dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebagian sarjana memandangnya sebagai salah satu bagian dari perangkat tafsir. Semantik dianggap sebagai sudut pandang, kecenderungan, pendekatan dan corak dalam tafsir yang menekankan analisisnya pada aspek kebahasaan.<sup>39</sup> Tetapi, sebagian sarjana lainnya seperti Arkoun dan Izutsu, melihatnya

38 Yayan Rahtikawati, dkk. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermenutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, 209-12.

39 Selain corak atau kecenderungan tafsir kebahasaan (*at-tafsir al-lughawî*), terdapat beberapa corak lainnya yang mewarnai penulisan karya tafsir, seperti corak filsafat (*at-tafsir al-falsafî*), teologi (*kalâmî*), sosial kemasyarakatan (*al-ijtimâ'î*) dan sebagainya.



sebagai sebuah metode tersendiri. Semantik dalam hal ini ditempatkan sebagai perangkat metode yang utuh, sedang Al-Qur'an diposisikan sebagai objek material yang akan didekati dengan metode tersebut.<sup>40</sup>

Kiranya penulis lebih cenderung kepada pandangan pertama yang memandang semantik sebagai sebuah sudut pandang dan pendekatan dalam tafsir, bukan sebagai metode tersendiri. Semantik berperan sebagai pendekatan yang meneliti dan menjelaskan makna suatu kata. Makna tersebut ditelusuri dengan mengumpulkan dan menganalisis konteks spesifik kata itu dalam Al-Qur'an. Ketika mufasir menggunakan metode tafsir yang muktabar, ia juga dapat menggunakan pendekatan semantik di dalamnya.

Dalam metode tafsir esoeklektik, posisi semantik tidak lepas dari penjelasan kebahasaan. Ia menjadi salah satu pendekatan dalam mengungkap makna zahir. Penjelasan semantik bisa dianggap sebagai salah satu langkah awal dalam metode tafsir esoeklektik. Karenanya, penggunaan semantik sebagai salah satu pendekatan dalam tafsir esoeklektik didasarkan pada posisinya yang tidak lepas dari ranah tafsir kebahasaan, bukan takwil. Tetapi, meski terbatas pada kajian makna kata secara kebahasaan, posisi semantik juga menjadi sangat penting dalam metode tafsir esoeklektik, karena sebagaimana diketahui bahwa pengungkapan makna batin melalui takwil tidak bisa lepas dari makna zahir, termasuk di dalamnya penafsiran makna bahasa secara eksoterik.

Sebagaimana sudah dijelaskan bahwa ranah tafsir sangat berbeda dengan ranah takwil, walaupun secara ontologis, kedua ranah tersebut tidak bisa dipisahkan. Tafsir berkaitan dengan penjelasan kosakata dan semantik bahasa. Sedangkan, takwil berkaitan dengan penyingkapan makna batin yang bersifat personal. Takwil bukanlah relasi semantik kata, tetapi hakikat di balik kata yang menjadi sandaran bagi penjelasan ayat Al-Qur'an.<sup>41</sup> Tafsir bergelut dengan persoalan konsep (*mafḥūm*), sedangkan takwil bergelut dengan per-

40 Yayan Rahtikawati, dkk. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 265.

41 Thalāl al-Ḥasan, *Ma'rifatullāh*, Qum: Dār Farāqid, 1428 H, cet. 1, jilid 2, 154-6.



soalan acuan makna.<sup>42</sup> Keduanya memiliki tujuan yang sama, yakni menemukan makna.<sup>43</sup> Karenanya, posisi semantik berada dalam proses kerja tafsir, bukan takwil.

## 5. Lingkaran Hermeneutik

Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani, *hermeneutikos* atau *hermeneia* yang berarti berbicara (*speech*), menerjemahkan (*translation*) dan menafsirkan (*interpretation*).<sup>44</sup> Istilah ini merujuk kepada salah satu dewa Yunani kuno, Hermes, yaitu seorang utusan yang menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia.<sup>45</sup> Hermeneutika dikenal sebagai istilah yang lebih akademis pada abad ke-16, yakni setelah kalangan ilmuwan gereja di Eropa mengadakan diskusi mengenai otentisitas Bibel. Mereka memberikan respons terhadap persoalan bagaimana memahami kitab suci, terutama mengenai pemahaman yang benar tentang kandungan Bibel. Dalam perkembangannya, hermeneutik mengalami perkembangan tidak hanya dalam rangka merespons kitab suci, tetapi menjadi bidang studi khusus dalam ilmu-ilmu sosial.<sup>46</sup>

Sebagian sarjana menjelaskan bahwa hermeneutik merupakan penalaran abduksi, bukan induktif maupun deduktif. Ia merupakan metode yang menjelaskan fakta berdasarkan asumsi-asumsi dan

42 Menurut *ahl bathin*, takwil adalah menerapkan (*at-tathbiq*) kitab Qur'ani pada dua kitab lainnya: alam (*al-âfaq*) dan diri (*al-anfus*). Karenanya, hubungan antara tafsir dan takwil adalah saling menjelaskan. Tafsir merupakan persoalan konsep (*maf-hûmî*), sedangkan takwil adalah persoalan eksistensi (*wujûdî*).

43 Tentang hubungan antara makna dengan acuannya, terdapat tiga aliran filsafat: realisme, nominalisme dan konseptualisme. Realisme memandang pemaknaan antara 'makna kata' dengan 'wujud yang dimaknai' selalu memiliki hubungan hakiki. Nominalisme memandang bahwa hubungan antara makna kata dengan acuannya bersifat arbitrer, bahkan terkadang muncul secara kebetulan saja. Aliran ini menolak adanya hubungan hakiki antara kata dan maknanya. Sedangkan aliran konseptualisme 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 atau berarti simbol bagi seorang gadis. Yayan Rahtikawati, dkk. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 220-21.

44 Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Qur'an*, 445.

45 Menurut sebagian pakar, seperti Seyyed Hosein Nasr, Hermes adalah Nabi Idris (dalam tradisi Islam), yang dikenal dalam tradisi Yunani sebagai bapak para filosof.

46 Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Qur'an*, 447-448; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, 34.



hipotesis mengenai suatu kemungkinan makna. Ia bergerak secara dinamis dari penafsir kepada teks dan teks kepada penafsir. Pemahaman hermeneutik semacam ini disebut sebagai lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*).<sup>47</sup> Selain itu, lingkaran hermeneutik bergerak dalam penafsiran, karena ia sangat dipengaruhi oleh wawasan dan kecenderungan historis penafsir. Demikian juga, pemahaman seorang penafsir juga tidak bisa dilepaskan dari pengalaman, sejarah dan pra konsepsi personal seorang mufasir.<sup>48</sup>

Bleicher kemudian membagi hermeneutik ke dalam tiga tingkatan, yaitu hermeneutik sebagai teori, filsafat dan kritik. Pada tingkatan pertama, hermeneutik diposisikan sebagai metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Pada tingkatan kedua, hermeneutik dijadikan sebagai kajian untuk menelusuri status ontologi dari ‘memahami’ dan ‘menafsirkan’. Sedangkan pada tingkatan ketiga, hermeneutik dijadikan sebagai alat untuk membuka selubung, sekat dan faktor penyebab terjadinya deviasi dan distorsi pemahaman dan penafsiran.<sup>49</sup>

Menurut hemat penulis, dari ketiga tingkatan makna hermeneutik tersebut, kiranya hermeneutik dalam tingkatan kedua yang dapat digunakan dalam kajian metode tafsir esoeklektik ini, yaitu hermeneutik sebagai kajian untuk menelusuri status ontologi dari ‘memahami’ dan ‘menafsirkan’. Hal ini paling tidak terkait dengan posisi hermeneutik yang seringkali diperbincangkan oleh para sarjana dalam lingkup statusnya antara tafsir dan takwil.

Bagi penulis, antara hermeneutik, tafsir dan takwil memiliki sejumlah persamaan, di samping juga beberapa perbedaan. Hermeneutika tidak saja terkait dengan pemahaman tentang teks, tetapi juga terkait dengan usaha memahami makna sejati yang terdapat di balik teks yang dimaksudkan oleh pemberi pesan.<sup>50</sup> Karenanya, di

47 Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: AkaDemia, 2004, 131.

48 Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat*, 131.

49 Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Qur'an*, 449; Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980, 14.

50 Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mullâ Shadrâ," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vo. 2, No. 2, Desember 2012, 292.



luar konteks persamaan dan perbedaan pandangan tentang tafsir dan takwil, penulis mengasumsikan bahwa baik tafsir maupun takwil memiliki kesamaan tujuan dengan hermeneutik. Suatu upaya untuk memahami kandungan sebuah teks dan menyampaikannya pada manusia.

Uraian singkat terkait hermeneutik tersebut, bagi penulis, senafas dengan ungkapan para sufi tentang takwil. Hermeneutik yang dikehendaki oleh para sufi adalah sebuah hermeneutik yang dimanis,<sup>51</sup> bukan statis. Semakin luas dan bening jiwa manusia, maka sangat memungkinkan baginya untuk memproduksi dan menyingkap makna batin yang semakin mendalam. Oleh karenanya, sebagian ulama sufi seperti al-Gazâlî, Haidar Âmulî dan Mullâ Shadrâ mensyaratkan persyaratan khusus dalam takwil yang berbeda dengan tafsir. Dalam takwil, selain mencakup sejumlah kaidah dan metode dalam tafsir, dibutuhkan juga perangkat lainnya, yaitu kesucian dan keluasan jiwa.<sup>52</sup> Karenanya, daya tangkap pemahaman sufi terhadap Al-Qur'an akan berbeda-beda sesuai dengan kesiapan eksistensi, keluasan jiwa dan horizon mufasir, sebagaimana dikatakan Ibn 'Arabi dan al-Ghazali.<sup>53</sup>

Gerak pemahaman sufi yang menggunakan kesucian jiwa dalam menangkap makna Al-Qur'an tidak berjalan satu arah, tetapi bisa membentuk sebuah lingkaran hermeneutik.<sup>54</sup> Ketika seorang sufi melakukan pembacaan terhadap teks melalui takwil, maka pada saat yang sama ia melakukan produksi makna teks melalui tafsir. Takwil merupakan modus eksistensi seorang sufi ketika berdialog dengan realitas, baik alam, manusia maupun Al-Qur'an. Sedangkan tafsir merupakan ekspresi dan pengungkapan pengalaman subjektif

51 Para sufi maupun para teosof sering kali menyebut istilah hermeneutik semacam ini dengan takwil.

52 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 192-3; Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, jilid 3, 531; Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 404-5

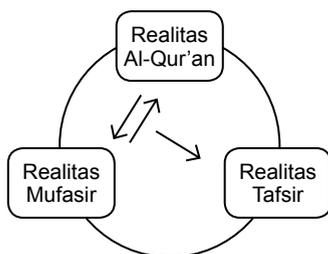
53 Ibn 'Arabî, *Al-Futuḥât al-Makkiyah*, jilid 1, 10; al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du'â as-Sahr*, 59.

54 Lingkaran hermeneutik merupakan gabungan antara 'penjelasan' dan 'pemahaman'; antara momen objektif dengan momen subjektif (momen eksistensial penafsiran teks). Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, 121.



tersebut. Tafsir merupakan modus eksistensi yang tampak. Ia berupa tutur dan perilaku mufasir atau berupa teks ketika dituangkan dalam tulisan. Karenanya, secara epistemologi, kita mampu memilah antara takwil dan tafsir, tetapi secara ontologi, sangat sulit memisahkannya, karena keduanya merupakan modus eksistensi seorang mufasir.

Gambar V.5. Hubungan mufasir, Al-Qur'an dan tafsir



Dengan kata lain, ketika mufasir memahami dan membaca teks, maka ia telah membawa sejumlah konsep yang terdapat dalam benaknya. Sejumlah konsep tersebut merupakan horizon personal mufasir. Demikian juga, melalui pembacaan dan pemahaman terhadap teks tersebut, ia juga akan menghasilkan sebuah teks baru yang memiliki medan realitas tersendiri.

Seorang sufi misalnya, saat membaca Al-Qur'an, ia menggunakan teori tasawuf untuk memahami dan menyingkap makna esoterik ayat sesuai dengan horizonnya. Sebaliknya, melalui perenungan dan pemikirannya atas Al-Qur'an, ia semakin memahami hakikat tasawuf itu sendiri. Di sini pembacaan teks mampu memproduksi teks berupa pemahaman baru atas realitas pengalaman sufistik. Hal yang sama juga berlaku bagi mufasir dengan ragam latar keilmuan yang berbeda-beda. Gerak tafsir semacam ini boleh jadi merupakan lingkaran hermeneutik yang bergerak dari mufasir kepada teks Al-Qur'an, dan sebaliknya dari teks Al-Qur'an kepada mufasir.

Namun, meski seorang sufi menggunakan sebuah metode tafsir esoterik yang sama, tetapi bila horizon yang digunakannya berbeda tentu akan menghasilkan penafsiran yang berbeda pula. Oleh karenanya, di tengah keragaman tafsir esoterik dan metode tafsir



muktabar lainnya, dibutuhkan penerimaan terhadap sejumlah kaedah, landasan dan prinsip dasar tafsir esoterik, sebagaimana penulis paparkan pada bab-bab sebelumnya.

Menurut hemat penulis, salah satu cara terbaik dalam menggali makna esoterik Al-Qur'an adalah melalui metode tafsir eklektik. Metode tafsir eklektik yang digunakan untuk menangkap makna batin Al-Qur'an inilah yang kemudian penulis namakan sebagai metode tafsir esoeklektik. Penulis berkeyakinan bahwa metode tafsir esoeklektik sebagai salah satu cara terbaik dalam pembacaan Al-Qur'an dalam rangka menjelaskan kandungan makna batinnya. Dalam metode ini terkandung didalamnya seluruh perangkat epistemologi baik inderawi, rasional maupun intuisi. Selain itu, melalui metode tafsir esoeklektik ini, mufasir dapat dengan leluasa menggunakan beragam metode tafsir muktabar, tanpa terikat dengan satu metode. Seandainya penulis tidak menemukan makna batin melalui metode tafsir riwayat, maka ia dapat menemukan makna batinnya melalui sejumlah metode tafsir lainnya, seperti metode tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau tafsir saintifik.

## **C. TAHAPAN METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK**

Berikut adalah penjelasan tentang tahapan metodologis dalam metode tafsir esoeklektik. Penjelasan ini penting agar dapat mengungkap makna batin secara lebih akurat dan luas. Selain itu, penjelasan ini juga diperlukan agar langkah metode tafsir ini dapat diketahui dengan jelas sehingga mudah diterapkan dalam memahami makna batin Al-Qur'an. Terdapat dua tahapan penting dalam metode tafsir esoeklektik ini, yaitu tahapan umum dan khusus.

### **1. Tahapan Umum**

Dalam tahapan umum ini, mufasir memfokuskan pada aspek analisis bahasa dan tafsir. Pada tahap analisis bahasa, mufasir mengemukakan makna kosakata kunci secara leksikal terkait ayat yang sedang dibahasanya. Dalam tahapan ini, mufasir perlu merujuk be-



berapa kamus bahasa Arab atau literatur tafsir yang secara luas dikenal keunggulannya dalam penjelasan aspek kebahasaan. Mufasir menganalisis penggunaan kosakata kunci dan beragam derivasinya dalam Al-Qur'an. Selanjutnya, ia melakukan penarikan makna bahasa (*al-istinbâth*) hingga menemukan makna dasarnya.<sup>55</sup> Makna dasar kosakata kunci tersebut merupakan makna umum (*al-ma'nâ al-kullî*) yang secara komprehensif diharapkan mampu mencakup seluruh makna acuan berupa makna batin untuk setiap tingkatan eksistensi makna, baik yang bersifat material maupun imaterial.

Sedangkan pada tahap analisis tafsir, mufasir diharapkan mampu mengoptimalkan seluruh perangkat epistemologi yang dimilikinya untuk memahami teks Al-Qur'an. Secara umum, epistemologi pengetahuan dalam tradisi Islam dibagi ke dalam tiga jenis, yaitu nalar *bayâni* yang bersumber dari teks Al-Qur'an dan riwayat, nalar *burhâni* bersumber dari prinsip rasional-filosofis dan nalar *irfâni* bersumber dari penyingkapan spiritual (*mukasyâfah*) atau kesaksian batin (*syuhûd*).

Dalam tradisi ilmu tafsir, ketiga jenis epistemologi tersebut terintegrasi ke dalam sekumpulan metode tafsir yang penulis sebut sebagai metode tafsir eklektik. Metode tafsir ini merupakan gabungan dari seluruh metode tafsir yang muktabar, seperti tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*), tafsir dengan riwayat (*bi al-matsûr*) berupa hadis, pendapat sahabat dan tabiin, tafsir berbasis ijtihad rasional (*al-ijtihâdî al-'aqlî*), tafsir saintifik (*bi al-ilmî*) dan tafsir esoterik (*bi al-isyârî*). Metode tafsir ini di luar metode tafsir *bi ar-ra'yî* yang tercela.<sup>56</sup> Metode tafsir eklektik terse-

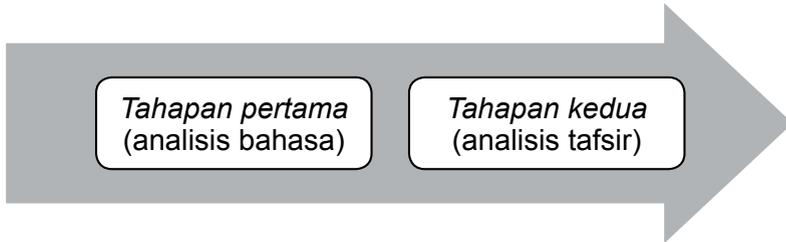
55 Makna dasar atau pokok dalam pandangan Mushtafawî disebut dengan *al-ashl al-wâhid*. Ia adalah makna hakiki dan konsep pokok (*al-ma'fûm al-ashîl*) yang terambil dari prinsip derivasi kata. Prinsip kerja *al-ashl al-wâhid* masih dalam gerak pikir (*dzihn*) dan bersifat konseptual. Dibutuhkan keahlian dalam bahasa untuk memahaminya. Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 1, 13. Sedangkan bagi beberapa sufi, seperti Ibn 'Arabî, Mullâ Shadrâ dan Imâm Khomeini, makna dasar tersebut disebut sebagai spirit makna (*ruh al-ma'nâ*). Ia merupakan makna yang paling esensial dan terabstraksi, terlepas dari batasan-batasan, baik bersifat material maupun imaterial. Selain ahli dalam bahasa, Mullâ Shadrâ mensyaratkan persyaratan lainnya, yaitu mendalam pengetahuannya berupa *mukâsyafah*. Mullâ Shadrâ, *Mafâtîḥ al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiah, 1404 H, cet. 1, 91-2.

56 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû*, 353-6; Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij tafsîr al-qur'ân*, 171-2; 'Alî Asadi Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah*, 230-2.



but dalam kajian ini digunakan sebagai sumber, penyingkapan dan penjelasan kandungan batin Al-Qur'an. Karenanya, metode tafsir ini penulis namakan sebagai metode tafsir esoeklektik.<sup>57</sup>

Gambar IV.4. Tahapan umum metode tafsir esoeklektik



## 2. Tahapan Khusus

Metodologi (*manhâj*), sebagaimana sudah diulas pada bab sebelumnya, didefinisikan sebagai cara yang digunakan oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ketika seorang mufasir bersandar pada argumen riwayat atau dalil *naqli*, maka metode tafsirnya disebut dengan metode tafsir riwayat (*manhaj at-tafsîr an-naqli*). Begitu pun, ketika mufasir bersandar pada argumen rasional atau dalil *'aqli*, maka metode tafsirnya disebut metode tafsir rasional (*manhaj at-tafsîr al-'aqli*).

Sedangkan gaya penulisan tafsir (*uslûb at-tafsîr*), sebagaimana dijelaskan oleh Thalâl al-Ḥasan, merupakan mekanisme yang digunakan oleh mufasir untuk memaparkan metodologi tafsir. Dengan demikian, metodologi tafsir bukanlah gaya penulisan tafsir. Ia memiliki ruang lingkup lebih luas dibandingkan dengan gaya penulisan tafsir. Meskipun dalam hal ini, gaya penulisan tidak bisa dipisahkan dari metodologi tafsir, karena ia merupakan salah satu mekanisme yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menggunakan metodologi tafsirnya.<sup>58</sup>

57 'Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, 27, 353-354; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, 50.

58 Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qurân*, 171-2, 178.



Terdapat dua jenis gaya penulisan tafsir, yakni tafsir parsial (*at-tafsîr at-tajzî'î*)<sup>59</sup> dan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*).<sup>60</sup> Tafsir parsial dikenal juga dengan tafsir analitis (*at-tafsîr at-taḥlîlî*) atau tafsir sesuai urutan ayat dan surah. Fungsi dari tafsir parsial adalah untuk menunjukkan makna Al-Qur'an secara terperinci tanpa memberikan penjelasan umumnya. Hal ini berbeda dengan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*) yang tidak mencukupkan pada kandungan parsial kosakata tertentu dalam Al-Qur'an, tetapi juga menjelaskan pandangan umum Al-Qur'an sehingga membentuk sebuah tema tertentu.<sup>61</sup>

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir tentang posisi tafsir parsial dan tafsir tematik tersebut dalam klasifikasi tafsir. Shalâḥ 'Abdufattaḥ memasukan keduanya sebagai metode tafsir tersendiri. Nâshir Makârim asy-Syîrâzî memasukan keduanya sebagai gaya penulisan tafsir (*al-asâlib at-tafsîriah*). Sedangkan asy-Syahîd ash-Shadr memasukkan keduanya sebagai kecenderungan tafsir (*al-ittijâhât at-tafsîriah*).<sup>62</sup> Penulis kiranya mengikuti pandangan Nâshir Makârim asy-Syîrâzî, Jawâdî Âmulî, Kamâl al-Ḥaidarî dan Thalâl al-Ḥasan yang memasukan tafsir parsial (*at-tafsîr at-tajzî'î*) dan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*) sebagai salah satu bentuk dari gaya penulisan tafsir.<sup>63</sup>

59 Tafsir parsial (*at-tafsîr at-tajzî'î*) atau *at-tafsîr at-tartîbî* atau *at-tafsîr at-taḥlîlî* merupakan penjelasan kandungan ayat sesuai dengan urutan ayat dalam Al-Qur'an. Sebuah gaya penulisan tafsir yang digunakan secara umum dari fase awal Islam hingga sekarang. Nâshir Makârim asy-Syîrâzî, *Nafaḥât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*, Qum: Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1, jilid 1, 6; Sâmir 'Abdurrahmân Risywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Qurân al-Karîm*, Suriah: Dâr al-Multaqâ, 2009 M/ 1430 H, cet. 1, 50-51. Dalam penelitian ini, penamaan *at-tafsîr at-tajzî'î* lebih tepat dibandingkan dengan *at-tafsîr at-tartîbî* atau *at-tafsîr at-taḥlîlî*, karena terkadang sebuah tafsir tidak disusun secara berurutan dari awal hingga akhir ayat. Mufasir hanya sekedar berfokus pada potongan dari Al-Qur'an. Ulasan tentang argumen penamaan nama-nama metode tafsir ini, lihat Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, 2011 M/ 1432 H, cet. 2, 331-2.

60 Tafsir tematik disebut juga tafsir integratif (*at-tafsîr at-tauḥîdî*). Asy-Syahîd ash-Shadr menyebutnya dengan *at-tafsîr al-maudhû'î* karena tafsir tersebut dimulai dari sebuah tema di luar Al-Qur'an dan diakhiri dengan pandangan dunia Al-Qur'an. Sedangkan dinamai sebagai *at-tafsîr at-tauḥîdî*, karena menyatukan dua hal, antara pengalaman manusia dengan Al-Qur'an. Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân*, 340-1.

61 Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qurân*, 174.

62 Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân*, 329-31.

63 Penjelasan lebih detil tentang metode dan kecenderungan tafsir dapat dilihat pada bab IV.



Berdasarkan dua jenis gaya penulisan tafsir tersebut, maka penjelasan tentang tahapan khusus dalam metode tafsir esoeklektik ini juga akan mengikuti pembagian kedua jenis tafsir tersebut, yaitu tahap penafsiran secara parsial dan secara tematik.

### a. Tahap penafsiran secara parsial

Secara parsial (*at-tajzî'i*, *at-tahlili*), metode tafsir esoeklektik dapat diterapkan ke dalam tiga langkah penafsiran, yaitu analisis internal ayat melalui kajian bahasa, analisis eksternal ayat dan membuat kesimpulan kandungan makna esoterik ayat.

Pertama, analisis internal ayat melalui kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*). Analisis ini menggunakan indikator internal bahasa yang terdapat dalam teks ayat.<sup>64</sup> Hal ini penting untuk mendapatkan makna khusus terkait dengan kosakata kunci dalam ayat tersebut.<sup>65</sup> Karena, kata yang sama dalam konteks ayat yang berbeda akan menghasilkan makna yang berbeda pula.

Analisis konteks bahasa, selain menggunakan indikator internal bahasa, juga digunakan indikator internal lainnya berupa indikator internal di luar bahasa, seperti sebab turunnya ayat, konteks sosial masa turunnya ayat dan indikator rasional yang berhubungan dengan teks ayat.

Melalui sebab turunnya ayat dan konteks sosialnya, mufasir akan mengetahui ragam acuan makna dasar yang ditunjuk oleh ayat tersebut. Sedangkan melalui indikator rasional, mufasir dapat mengembangkan makna batin yang terkandung dalam kosakata ayat tersebut. Kosakata tertentu dalam Al-Qur'an sangat memungkinkan untuk ditafsirkan ke dalam beberapa acuan makna yang berbeda sesuai dengan tingkatan eksistensinya. Penggunaan kosakata

64 Indikator yang tersambung dengan teks (*al-qarînah al-muttashilah*) terbagi menjadi dua macam, yaitu: indikator internal bahasa dan indikator internal non bahasa. Yang pertama, hanya terbatas pada indikator konteks bahasa. Sedangkan yang kedua beragam jenis indikator, seperti sebab turunnya ayat, konteks sosial masa turunnya Al-Qur'an dan indikator rasional terkait dengan teks. Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 328-43.

65 Sebagaimana diungkapkan oleh Kamâl al-Haidarî, setiap kata dalam Al-Qur'an memiliki makna yang khusus. Pandangan ini tidak menolak adanya sinonimitas (*at-tarâduf*) dalam Al-Qur'an, tetapi penyanggahan terhadap sinonimitas berlebihan (*at-tarâduf al-ifrâthî*). Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 315-6.



Al-Qur'an tidak hanya dibatasi untuk acuan makna dalam wujud materi, tetapi bisa juga untuk diterapkan pada acuan makna berupa wujud imateri,<sup>66</sup> sebagaimana terdapat dalam kosakata yang terkait dengan ketuhanan, seperti *al-mîzân*, *al-'arsî*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-lauh*.

Selain itu, dalam analisis internal ayat tersebut, mufasir perlu juga memastikan makna hakiki atau majazi dalam ayat tersebut serta dilakukan analisis bahasa, seperti metafor (*al-majâz*), simbol (*ar-ramz*) dan perumpamaan Al-Qur'an (*amtsâl al-Qurân*).

Kedua, melengkapi penafsiran dengan analisis eksternal ayat. Analisis ini dapat juga disebut sebagai penafsiran dengan menggunakan indikator eksternal ayat.<sup>67</sup> Mufasir mencari keterkaitan antar makna dalam ayat secara eksternal, baik dengan ayat sebelum dan sesudahnya ataupun dengan ayat-ayat lainnya yang memiliki keterkaitan tema atau subjek pembahasan yang sama. Analisis seperti ini disebut juga dengan kajian *munâsabah* atau *as-siyâqiah*. Kajian ini merupakan salah satu bentuk penerapan tafsir dengan menggunakan metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*).

Jika pada langkah pertama, mufasir mendapatkan makna khusus, maka pada langkah kedua ini mufasir akan mendapatkan makna umum yang lebih luas terkait dengan tema tertentu sesuai dengan pilihan kosakata kuncinya. Oleh karenanya, sebagian mufasir menyebutkan bahwa metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan fondasi dasar bagi tafsir tematik.<sup>68</sup> Melalui analisis eksternal ayat, maka ayat yang jelas (*muhkam*) dapat menjelaskan ayat-ayat

66 Sebagian sarjana seperti al-Gazâlî, Mullâ Shadrâ, Faidh al-Kâsyânî, Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Haidarî, berpendapat bahwa kemungkinan satu kosakata tertentu dimaknai dengan beberapa acuan makna secara imateri, tidak semata-mata dibatasi dengan acuan material saja. Pandangan ini merupakan upaya kompromi antara dua pandangan yang bersebrangan; antara penolak *majâz* dan pendukungnya.

67 Indikator eksternal ayat bisa berupa: a) indikator-indikator *naqli* berupa ayat Al-Qur'an maupun riwayat, dan b) *ijmâ'* dan prinsip-prinsip penting agama. Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 343-4.

68 Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'allâmah al-Haidarî*, 32-33. Sebagian pakar tafsir seperti Kamâl al-Haidarî membedakan antara metode (*al-manhaj*) dengan gaya penulisan (*al-uslûb*). Tafsir tematik digolongkan sebagai gaya penulisan, bukan metode. Selain gaya penulisan tematik, ia menyebutkan jenis gaya penulisan lainnya, yaitu gaya penulisan parsial (*tajzî'î*, *tahlîlî*). Gabungan dari gaya penulisan parsial dan tematik disebut dengan *uslûb tarkîbî* (gaya penulisan terstruktur). Thalâl



yang samar (*mutasyâbihât*), yang khusus (*khâsh*) dapat mengkhususkan yang umum (*al-‘âm*) dan yang terbatas (*al-muqayyad*) membatasi yang mutlak (*al-muthlaq*).

Selain itu, metode tafsir lainnya yang bisa digunakan dalam analisis eksternal ayat dalam tahapan khusus penerapan metode tafsir esoeklektik ini adalah metode riwayat, metode tafsir berbasis ijtihad rasional, metode tafsir saintifik dan metode tafsir esoterik.

Melalui metode tafsir riwayat, mufasir menafsirkan dengan menggunakan riwayat yang memiliki keterkaitan dengan ayat yang ditafsirkan secara eksternal. Penafsiran seperti ini merupakan bentuk penerapan metode tafsir Al-Qur’an dengan riwayat (*bi al-matsûr*) yang disebut oleh sebagian ahli tafsir sebagai proses *at-tathbîq*.<sup>69</sup> Melalui penerapan ini mufasir dapat memperoleh makna batin terkait dengan acuan makna tertentu di luar sebab turunnya ayat.

Sedangkan melalui analisis kaidah rasional dalam metode tafsir berbasis ijtihad rasional, maka akan diketahui bahwa ayat Al-Qur’an merupakan simbol bagi realitas eksternal yang terjalin dalam konsep bahasa. Kosakata Al-Qur’an seperti seperti *al-mîzân*, *al-‘arsî*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-lauh* memiliki ragam tingkatan makna, dari

al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr ‘inda al-‘allâmah al-Ḥaidarî*, 51-7; Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 3, 12.

69 *At-tathbîq* merupakan penentuan dan pembatasan acuan makna tertentu bagi suatu konsep umum. Penentuan tersebut tidak hanya terbatas pada *asbâb nuzûl*, tetapi berlaku juga pada sumber-sumber lainnya yang memenuhi persyaratan untuk dijadikan acuan makna. Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, jilid 1, 22. Istilah *at-tathbîq* sendiri terbagi menjadi dua bentuk, yang diperbolehkan dan yang tidak, bahkan dianggap sebagai *at-tafsîr bi al-ra’yî* yang terlarang. *At-Tathbîq* dengan menggunakan riwayat dikategorikan sebagai salah satu bentuk tafsir yang diperbolehkan, dan salah satu rahasia menuju batin Al-Qur’an. *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. Suatu kaidah yang berusaha untuk menerapkan acuan yang dirujuk oleh ayat tertentu kepada beberapa individu yang berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda dengan situasi penurunnya. Kaidah ini terinspirasi dari keterangan beberapa hadis dan spirit universalitas Al-Qur’an. Muhammad Fâkir al-Mîbadî, Muhammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr Lidî Syi‘ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu‘âwaniah ats-Tsaqafiyah, 2007, 301; Hâsyim Abû Khamsîn, *Madkhal ilâ ‘Ilm al-Tafsîr: Durûs Manhajjiyah*, shiabooks.net., t.th., 95; Thabâthabâ‘î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 1, 42; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, 70.



yang material hingga yang imaterial. Saat Al-Qur'an menggunakan kosakata tersebut, maka secara rasional konsep-konsep tersebut sangat mungkin dilekatkan pada realitas eksternal imaterial. Adapun melalui metode tafsir saintifik, maka sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan sains eksperimen untuk menyingkap isyarat ilmiah dalam ayat secara eksternal. Sedangkan melalui metode tafsir esoterik, mufasir dapat memperluas makna dan acuan ayat secara eksternal pada konsep-konsep tasawuf.

Jika sebagian ahli tafsir, seperti Hâdî Ma'rîfah dan 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî menjelaskan kemungkinan pengungkapan makna batin yang sah melalui indikator *aqlî* (rasional) dan *naqlî* (ayat-ayat dan riwayat), maka penulis mencoba memperluas pendapat tersebut. Mufasir dapat menggunakan indikator eksternal teks lainnya selain '*aqlî* maupun *naqlî*, seperti temuan-temuan sains yang sudah teruji dan menyakinkan maupun pengalaman penyingkapan spiritual para sufi yang sudah dianalisis dan dibuktikan secara rasional untuk menjelaskan makna batin Al-Qur'an. Melalui tafsir saintifik misalnya, kita dapat menemukan isyarat-isyarat ilmiah terkait dengan unsur-unsur alam (*afâqî*) yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an. Sedangkan melalui tafsir esoterik, kita dapat menemukan isyarat-isyarat sufistik terkait dengan aspek kedirian (*anfûsî*) yang terkandung di dalamnya.

Penerapan beragam indikator tersebut (rasional, riwayat, temuan sains dan penyingkapan spiritual) akan membentuk sebuah metode tafsir yang lebih integratif, luas dan holistik. Sebagaimana sudah dijelaskan, metode semacam ini disebut sebagai metode tafsir eklektik. Selanjutnya, karena metode tafsir eklektik digunakan untuk menyingkap dan menjelaskan kandungan batin Al-Qur'an secara eksternal, maka penulis menyebut metode ini sebagai metode tafsir esoeklektik.

Sebagaimana ketentuan dalam metode tafsir eklektik, maka penggunaan ragam metode tafsir dalam metode tafsir esoeklektik tersebut disesuaikan dengan kadar kemungkinannya. Mufasir dapat menggunakan beberapa kemungkinan metode tafsir sesuai dengan konteks ayat yang ditafsirkan. Analisis rasional melalui akal demon-



stratif, keilmuan tasawuf yang dikaji secara rasional dan temuan sains yang meyakinkan memiliki kemungkinan besar untuk dijadikan indikator penafsiran bagi mufasir secara subjektif sesuai dengan horizon dan keluasan wawasannya.<sup>70</sup>

Karenanya, untuk mengungkap makna batin tersebut, mufasir hendaknya tidak hanya menggunakan analisis internal bahasa dengan memperhatikan kesesuaian antara makna bahasa yang umum dan komprehensif (*al-ma'nâ al-kullî*) dengan temuan makna batin, tetapi juga memperhatikan analisis eksternal dengan menggunakan analisis tafsir melalui metode tafsir muktabar.

Ketiga, membuat kesimpulan kandungan makna batin ayat. Setelah melalui tahapan dan langkah tafsir di atas, mufasir dapat membuat sebuah kesimpulan berupa kemungkinan-kemungkinan makna batin, di luar makna zahir ayat.

Tabel IV.7. Tahap penafsiran secara parsial

<b>Pertama</b>	: Analisis internal ayat berupa analisis konteks bahasa ( <i>as-siyâq al-lugawî</i> ):
	1. indikator bahasa internal ( <i>al-qarînah al-lafzhiah al-muttashilah</i> )
	2. 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> .
<b>Kedua</b>	: Analisis eksternal ayat:
	1. <i>munâsabah âyât/manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
	2. riwayat/ <i>manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î</i>
	3. kaidah rasional/ <i>manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i>
	3. sains eksperimen/ <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i>
	4. teori tasawuf/ <i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>
<b>Ketiga</b>	: Kesimpulan kandungan makna batin ayat

<sup>70</sup> Penafsiran yang menggunakan akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*) sebagai sumber tafsir disebut sebagai metode tafsir rasional (*manhaj at-tafsîr bi al-'aql*). Penafsiran yang menggunakan keilmuan tasawuf yang dikaji secara rasional disebut sebagai metode tafsir rasional (*manhaj at-tafsîr bi al-'aql*). Sedangkan penafsiran yang menggunakan temuan-temuan ilmiah yang meyakinkan disebut sebagai metode tafsir saintifik (*manhaj at-tafsîr al-'ilmî at-tajribî*).



## b. Tahap penafsiran secara tematik

Selain dilakukan tahap penerapan secara parsial (*at-tajzi'î*), metode tafsir esokelektik juga dapat diterapkan secara tematik (*al-madhû'î*). Menurut Fâkir al-Mîbadî, proses penafsiran secara tematik dapat ditempuh dengan memperhatikan beberapa langkah berikut:<sup>71</sup>

1. Memahami hakikat tafsir tematik.
2. Menentukan tema.
3. Mengamati seluruh ayat berdasarkan tafsir parsial (*at-tafsir at-tajzi'î*).
4. Mengumpulkan seluruh ayat yang berhubungan dengan tema tersebut; baik yang jelas maupun samar; yang memiliki kedekatan atau yang berlawanan.
5. Memahami tafsir seluruh ayat dalam tema tersebut satu persatu.
6. Memahami tafsir seluruh ayat dalam tema tersebut sebagai satu kesatuan ayat dengan memperhatikan indikator internal dan eksternal.
7. Pengaturan bab dan pasal.
8. Mengecek ulang hingga didapatkan keyakinan 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 tersebut.

71 Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiah, 2007 M/ 1428 H, cet. 1, 426-7.



Sedangkan menurut Jawâdî Âmulî, kajian terhadap suatu tema dalam Al-Qur'an dapat ditempuh dengan enam tahapan berikut:<sup>72</sup>

1. Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu, baik yang mendukung maupun yang menyangkal, yang memiliki keterkaitan secara zahir maupun secara maknawi.
2. Melakukan klasifikasi ayat. Melakukan pemilahan antara ayat-ayat yang *muthlaq* dan *muqayyad*, *'ammah* dan *hashshah*, *mujmalah* dan *mubayyinah*, *mutasyâbihah* dan *muḥkamah*.
3. Mengumpulkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan tema tersebut, baik riwayat yang menyangkal maupun yang mendukung.
4. Melakukan pemilahan antara riwayat-riwayat yang *muthlaq* 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 dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan kesimpulan dari riwayat.

Menurut hemat penulis, penerapan metode tafsir esoeklektik secara tematik dapat dirumuskan dalam enam tahapan berikut:

Tabel IV.8. Tahapan metode tafsir esoeklektik secara tematik

1. Mendeskripsikan konsep dan tema tertentu.<sup>1</sup>
2. Melakukan penelusuran seluruh ayat Al-Qur'an dan menentukan padanan-padanan istilah sesuai dengan tema penafsiran.
3. Melakukan klasifikasi pembahasan dan pembacaan konteks turunya ayat.
4. Kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lughawî*) atas kosakata kunci.<sup>2</sup>
5. Analisis *munâsabah* ayat dengan memperhatikan indikator-indikator (internal maupun eksternal) sebagaimana berlaku pada penafsiran secara parsial (*at-tafsîrat-tajzî'î*)
6. Mempresentasikan pandangan Qur'ani yang komprehensif tentang makna-makna esoterik terkait tema yang dipilih.

<sup>72</sup> Ia mendefinisikan tafsir tematik sebagai sebuah pembahasan tentang ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan tema-tema khusus. Dalam pemaparan tema tersebut, selain memaparkna sudut pandang Al-Qur'an, mufasir juga memaparkan sudut pandang hadis Ahlulbait, karena Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari mereka, begitupun sebaliknya. Jawâdî Âmulî, *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâluhâ*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 1994 M/ 1415 H, cet. 1, 37, 39-40.



Selain beberapa langkah di atas, mufasir juga sebaiknya memperhatikan beberapa kaidah penting dalam tafsir tematik,<sup>73</sup> diantaranya:

Pertama, mufasir sebaiknya juga memperhatikan tafsir secara parsial atau analitis sesuai urutan ayat (*at-tafsîr at-tajzî'î*, *at-tafsîr at-tartîbî*) sebelum memulai analisis tematik. Tafsir parsial merupakan pengantar bagi tafsir tematik. Saat mufasir hendak menulis tafsir tematik dan membahas suatu ayat, maka hendaknya ia tidak melihat ayat tersebut secara terpisah dari konteks (*as-siyâq*) ayat lainnya, baik sebelum maupun sesudahnya. Ia harus mempertimbangkan konteks ayat secara umum dan ciri-ciri khususnya sehingga dapat memastikan bahwa ayat tersebut memiliki keterkaitan dengan tema yang dibahas. Dari sini diketahui bahwa tafsir parsial tersebut tidak bisa dipisahkan dari tafsir tematik.<sup>74</sup>

Kedua, mufasir sebaiknya menjaga makna semantik kosakata kunci yang diungkapkan dalam tafsir tematik, baik makna yang jelas maupun sekadar isyarat. Dalam Al-Qur'an, terdapat cukup banyak ayat yang berbicara tentang tema tertentu tanpa menyebutkan kosakata kunci yang sesuai dengan tema penafsirannya secara jelas. Salah satu contohnya adalah sifat kasih sayang (*rahmân*) Allah. Terdapat beberapa ayat yang menjelaskan hakikat sifat tersebut, tetapi tidak menyebutkan kata *ra-ḥi-ma* secara langsung.<sup>75</sup> Misalnya pada (QS 16: 61) yang menjelaskan tentang kandungan rahmat Allah.

Ketiga, mufasir sebaiknya juga menjaga metode tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dengan baik, karena inti dari tafsir tematik adalah penafsiran ayat dengan menggunakan ayat lainnya. Kaidah ini tampak dalam beberapa ungkapan para ahli tafsir, seperti asy-Syahîd ash-Shadr, Makârim asy-Syîrâzî, Jawâdî al-Âmulî dan Kamâl al-Ḥaidarî.

73 Penjelasan lebih rinci tentang kaidah tafsir tematik, lihat Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, 420-5.

74 Jawâdî Âmulî, *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâluhâ*, 39.

75 Nâshir Makârim asy-Syîrâzâ, *Nafaḥât al-Qurân*, 17.



## (Footnotes)

- \* Penentuan tema dalam tafsir tematik secara umum terbagi menjadi dua bentuk. Pertama, mufasir memiliki pemikiran tentang tema-tema tertentu seperti di bidang teologi, etika, filsafat. Ia kemudian menyebutkan beberapa ayat yang berkaitan dengan tema-tema tersebut. Dalam konteks ini, mufasir membawa (*taḥmīl*) ayat-ayat Al-Qur'an pada pemikirannya. Kedua, mufasir mengumpulkan keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an dalam suatu tema, kemudian meneliti keterkaitan antar 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. Nâshir Makârim asy-Syîrâzâ, *Nafahât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Mauhûṭî*, Qum: Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1, jilid 1, 16.
- \*\* Pada kajian konteks bahasa atas kosakata kunci, mufasir dapat merujuk kepada kamus bahasa Arab standar. Mufasir melakukan penarikan makna bahasa (*al-istinbâth*) hingga menemukan makna dasar dari beberapa kosakata kunci tersebut. Makna dasar kosakata kunci tersebut merupakan makna umum dan komprehensif (*al-ma'nâ al-kullî*) yang diharapkan mampu mencakup seluruh acuan makna batin untuk setiap tingkatan eksistensinya, baik yang bersifat material maupun imaterial.

## BAB VI

# PENERAPAN METODE TAFSIR ESOKLEKTIK

Bagian akan ditunjukkan contoh penerapan metode tafsir esokelektik yang disesuaikan dengan tahapan khusus penafsiran sebagaimana sudah dijelaskan di bagian sebelumnya. Penulis mengikuti pembagian gaya penulisan tafsir sebagaimana dirumuskan oleh Nâshir Makârim asy-Syîrâzî, Jawâdî Âmulî, Kamâl al-Ḥaidarî dan Thalâl al-Ḥasan. Karenanya, contoh penerapan metode tafsir esokelektik ini dibagi ke dalam tafsir parsial (*at-tafsîr at-tajzî'î, at-tahlîlî*) dan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*).

### A. PENAFSIRAN SECARA PARSIAL

#### 1. Perintah sujud pada Adam (QS al-Baqarah [2]: 34)

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا  
ابليسَ ابى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ  
(٣٤)

“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.” (QS al-Baqarah [2]: 34).



Secara bahasa, kata *sa-ja-da* berarti *kha-dha-'a* (tunduk dan pasrah). Setiap orang yang tunduk dan patuh pada sesuatu yang diperintahkan, maka ia telah “sujud” padanya (*kullu man dzalla wa khadha'a lima umira bihi faqad sajada*).<sup>1</sup> Menurut ar-Râgib, kata *as-sujûd* berarti *at-tathâmun wa at-tadzallul* (menenangkan dan merendahkan hati), kemudian kata ini dijadikan sebagai ungkapan ketundukan kepada Allah dan beribadah kepada-Nya. Kata sujud ini bersifat umum. Ia berlaku bagi manusia, hewan dan tanaman. Dalam Al-Qur'an, kata *as-sujûd* terbagi menjadi dua, yaitu sujud berupa ikhtiar yang diusahakan (*ikhtiâr*) seperti pada (QS 53: 62); dan sujud berupa penundukkan (*taskhîr*) seperti pada (QS 13: 15).<sup>2</sup>

فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا (٦٢)

“Maka bersujudlah kepada Allah dan sembahlah (Dia).” (Q.S. an-Najm/53: 62).

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ  
كَرْهًا وَظُلُمًا لَّهُمْ بُرُءٌ أَلْأَصَالِ (١٥)

“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-bayangnya di waktu pagi dan petang hari.” (Q.S. ar-Ra'd/13: 15).

Menurut al-Mushtafawî, segala sesuatu yang menunjukkankerendahan disebut sebagai “sujud.” Makna pokok kata ini adalah sempurnanya ketundukan sehingga tidak tersisa dari dirinya pengaruh ego apapun.<sup>3</sup> Kalimat “bersujudlah kepada Adam” dalam (QS 2: 34) menunjukkan bahwa makhluk boleh bersujud kepada selain Allah sebagai bentuk ketundukan sepanjang sesuai dengan perintah Allah. Kalimat serupa dapat ditemukan dalam (QS 12: 100).

- 1 Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., 1941-2 (*mâddah: sa-ja-da*).
- 2 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009 M/1430 H, cet. 1, 396 (*mâddah: sa-ja-da*).
- 3 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, jilid 5, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1, 60-1 (*mâddah: sa-ja-da*).



و رفع أبويه على العرش و خروا له سجدا...

“Dan ia menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf...” (QS Yusuf [12]: 100).

Selain dalam (QS 2: 34), kisah penolakan iblis untuk bersujud kepada Adam juga diceritakan beberapa kali pada surah yang berbeda-beda. Misalnya dalam (QS 7: 12), (QS 38: 75) dan (QS 38: 76).

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (١٢)

“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”. (QS al-A’râf [7]: 12).

قَالَ يَا أَبَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥)

“Allah berfirman: “Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”. (Q.S. Shâd [38]: 75).

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (٧٦)

“Iblis berkata: “Aku lebih baik daripadanya, karena Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah”. (Q.S. Shâd [38]: 76).

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa salah satu penyebab keengganan iblis untuk bersujud kepada Adam adalah sikap takabur melihat dirinya lebih baik dan mulia dibandingkan Adam.

Secara etimologis, kata *istakbara* berasal dari akar kata *ka-bu-ra* yang berarti besar, lawan dari kata *ash-shagîr* (kecil). Kata *istikbâr* memiliki kedekatan makna dengan kata *at-takabbur*, yakni sifat seseorang yang merasa dirinya memiliki kebesaran dan takjub



terhadap dirinya sendiri.<sup>4</sup> Kalimat *istakbara asy-syai* berarti melihat sesuatu itu besar dan mengagungkannya.<sup>5</sup>

Menurut Thabâthabâ'î, pernyataan iblis, “aku lebih baik darinya” (*anâ khoirum minhû*) merupakan pernyataan keakuan (*ananiyah*) yang menunjukkan ketakaburan. Sifat keakuan merupakan pakiaian kesombongan.<sup>6</sup> Keakuan merupakan salah satu jenis penyakit hati yang sangat berbahaya. Ia bisa menjatuhkan diri dari tingkatan spiritual yang tinggi ketingkatan yang rendah. Sifat keakuan semacam ini yang menjadikan iblis merasa enggan. Secara bahasa, kata *al-ibâ* berarti penolakan yang kuat (*syiddatul imtinâ*).<sup>7</sup> Karenanya, iblis melakukan penolakan yang kuat terhadap suatu perkara yang seharusnya ia terima. Iblis pun kemudian membesarkan dirinya dan merendahkan yang lainnya.

Sikap enggan (*al-ibâ*) merupakan salah satu sebab yang dapat menghalangi seseorang masuk surga, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ أُمَّتِي  
يَدْخُلُ الْجَنَّةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ أَبِي قَالُوا وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ  
قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبِي

“Dari Abu Hurairah ra., Rasulullah saw bersabda: “setiap umatku masuk surga pada hari kiamat kecuali bagi mereka yang enggan (*abâ*).” Para sahabat bertanya: “siapa yang dimaksud dengan yang enggan itu ya Rasulullah”. Ia menjawab: “barang siapa yang mentaatiku maka masuk surga, dan siapa yang menolakku maka ia merasa enggan”.<sup>8</sup>

Pada (QS 7: 12) dan (QS 38: 76) disebutkan alasan penolakan dan sikap sombong iblis. Ia membandingkan asal penciptaan dirinya dengan penciptaan Adam. Ia merasa diciptakan dari api, sedangkan Adam dari tanah.

4 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, 295-6 (mâddah: ka-bu-ra).

5 Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, 3807 (mâddah: ka-bu-ra).

6 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 8, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5, 24-5.

7 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 58 (mâddah: a-bâ).

8 Aḥmad Ibn Ḥambal, *Musnad Aḥmad*, Muassasah ar-Risâlah, 1999 M/1420 H, cet. 2, jilid 14, 342 (hadis no.: 8728).



Karenanya, iblis merasa enggan untuk bersujud kepada Adam dengan beberapa alasan: ia menganggap dirinya diciptakan dari api, sedangkan Adam diciptakan dari tanah; ia menganggap bahwa sesuatu yang tercipta dari api lebih mulia dibandingkan dengan sesuatu yang tercipta dari tanah; tidak layak seorang makhluk bersujud kepada makhluk lainnya yang derajatnya lebih rendah.<sup>9</sup>

Sebetulnya terdapat kesalahan pemahaman iblis dalam dua alasan pertama tersebut. Penciptaan Adam tidak hanya mengandung unsur tanah saja, tetapi ia adalah makhluk yang juga telah ditiupkan ruh Ilahi ke dalam dirinya (QS 38: 72), sehingga kedudukannya lebih mulia.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢)

“Maka apabila telah Akusempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan kepadanya roh (ciptaan)-Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya.” (QS Shâd [38]: 72).

Selain itu, tanah tidaklah lebih hina dibandingkan dengan api. Bahkan dalam banyak hal, tanah memiliki lebih banyak manfaat dibandingkan api. Misalnya, setiap kehidupan berasal dari unsur tanah. Makanan tumbuhan dan seluruh makhluk hidup sangat tergantung pada tanah. Demikian juga, benda-benda berharga tersimpan di dalam tanah. Karenanya, walaupun api mempunyai beragam manfaat, tetapi dalam beberapa hal, ia tidak lebih bermanfaat dibanding tanah.

Bila direnungkan secara mendalam, bisa dikatakan bahwa iblis merupakan representasi ahli zahir yang hanya melihat Adam dari aspek fisiknya, tanpa mempertimbangkan aspek batinnya. Secara zahir, Adam tercipta dari seongkah tanah, tetapi secara batin, ia merupakan makhluk yang mulia dan agung. Dengan kata lain, iblis hanya melihat sisi zahir Adam dan tidak berusaha mengenali dan memahami sisi batinnya. Ia telah menutup diri dengan asumsi-asumsi yang tidak berlandaskan pada argumen yang kokoh. Sikap iblis yang menutup diri tersebut yang menyebabkan dirinya menjadi takabur, sehingga Allah menggolongkannya ke dalam golongan orang-orang yang menutup diri (*min al-kâfirîn*).

9 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, jilid 14, Qum: Mansyûrât Madrasah Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, 556.



Kata *al-kufr* berasal dari akar kata *ka-fa-ra* yang berarti menutup (*as-sitr wa at-tagtiyah*).<sup>10</sup> Makna pokok kata ini adalah menolak dan tidak merasa puas terhadap sesuatu, salah satunya adalah terhadap nikmat dan kebaikan.<sup>11</sup> Iblis telah menutup diri terhadap nikmat yang Allah berikan kepadanya. Ia gagal memahami aspek batin Adam, karena ditutupi oleh asumsi zahirnya. Ia gagal mengenali khalifah Allah itu. Padahal kedudukan sebagai khalifah adalah salah satu nikmat terbesar. Seseorang baru dapat mengenali Allah secara hakiki setelah mengenali khalifah-Nya. Khalifah Allah adalah manifestasi kesempurnaan-Nya.

Indikator yang menunjukkan bahwa Adam layak menjadi khalifah dan menjadi objek sujud bagi seluruh makhluk dapat dilihat dalam beberapa ayat Al-Qur'an, misalnya *khalaaqtu biyadayya* (*Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku*) dalam (QS 38: 75) dan *wa idzâ sawaituhû wanafakhtu min rûhî* (*Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan) Ku*) dalam (QS 38: 72).

Pada kalimat *khalaaqtu biyadayya* (*Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku*), terdapat perbedaan pandangan para mufasir tentang apa yang dimaksud dengan kata dua tangan dalam (QS 38: 75) tersebut.

Menurut Makârîm Syîrâzî, kata *al-yad* (tangan) merupakan ungkapan simbolis (*kinâyah*) yang menunjukkan kekuasaan. Secara alamiah, manusia umumnya menggunakan kedua tangannya untuk menyelesaikan beragam hal terkait dengan pekerjaannya. Kalimat tersebut biasanya digunakan manusia sehari-hari. Kalimat “dengan kedua tangan-Ku” (*biyadayya*) dalam (QS 38: 75) menunjukkan sebuah ungkapan simbolis berupa perhatian khusus Allah terhadap penciptaan manusia.<sup>12</sup>

Namun, pendapat tersebut berbeda dengan Haidar al-Âmulî yang tidak menganggap kata *biyadayya* sebagai *kinâyah*. Ia menyatakan bahwa tangan (*al-yad*) merupakan alat yang digunakan untuk menyelesaikan suatu pekerjaan. Allah memiliki “dua tangan” untuk mengatur alam semesta sebagaimana kehendak-Nya. Tangan di sini bukan tangan sebagaimana tangan manusia yang berbentuk

10 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, jilid 5, Beirut: Dâr al-Fikr. t.th, 191 (*mâddah: ka-fa-ra*).

11 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 10, 87-8 (*mâddah: ka-fa-ra*).

12 Nâshir Makârîm Syîrâzî, *al-Amṣal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, jilid 14, 555.



fisik, karena sebagaimana firman-Nya, “*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia*” (QS 42: 11). Karenanya, Ḥaidar al-Âmulî memahami dua tangan itu sebagai isyarat adanya dua alam, yaitu alam tinggi (*al-âlam al’ulwî*) dan alam rendah (*al-’âlam as-sufli*). Kalimat tersebut juga merupakan isyarat adanya manifestasi dua nama Allah, yaitu *jamâl* (keindahan) dan *jalâl* (keagungan); yang Maha Perkasa (*al-qahriah*) dan Maha Lembut (*al-luthfiyah*).<sup>13</sup>

Hal ini senada dengan pendapat Thabâthabâ’î yang menafsirkan kata *biyadayya* tersebut sebagai dua kenikmatan, yakni nikmat dunia dan akhirat. Ia juga menafsirkannya dengan beberapa kemungkinan makna, seperti jasmani dan ruh, bentuk dan makna, serta sifat keindahan (*jamâl*) dan keagungan (*jalâl*).<sup>14</sup>

Terlepas dari perdebatan tentang ada tidaknya *kinâyah* dalam Al-Qur’an, kiranya penulis lebih setuju dengan pendapat yang menyatakan bahwa dua tangan itu dimaknai sebagai sifat keindahan dan keagungan Allah. Adam menjadi sempurna dan seimbang, karena diciptakan dengan dua sifat tersebut. Hal ini berbeda dengan malaikat dan iblis yang hanya merepresentasikan salah satu dari sifat Allah tersebut. Keduanya diciptakan dengan “satu tangan.” malaikat merupakan manifestasi sempurna dari sifat keindahan (*jalâl*) dan kasih sayang (*rahman wa rahîm*). Sedangkan iblis merupakan manifestasi sempurna dari sifat keagungan (*jalâl*) dan siksaan (*’adzâb*). Berbagai kemungkinan makna tersebut dapat diterima, karena kalimat *biyadayya* tersebut tidak dimaksudkan sebagai dua tangan dalam bentuk fisik seperti tangan manusia. Allah Maha Suci dari sifat-sifat dan bentuk jasmani.

Sedangkan dalam (QS 38: 72), disebutkan bahwa perintah sujud tersebut diberikan setelah Allah melakukan dua hal, yaitu menyempurnakan ciptaan (*taswiah*) dan meniupkan ruh pada Adam (*nafkhu ar-ruh fihi*). Hal ini menunjukkan bahwa penciptaan manusia belum sempurna, kecuali setelah melewati dua proses tersebut.<sup>15</sup>

Penyempurnaan ciptaan (*taswiyah al-insân*) berarti menyempurnakan dan menyeimbangkan susunan anggota tubuhnya. Sedan-

13 Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsir al-Muḥûth 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, jilid 1, 399.

14 Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsir al-Qurân*, jilid 17, 227.

15 Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, Dâr Ihyâ at-Turâts al-’Arabî, 1420 H, cet. 3, jilid 26, 409.



gkan tiupan ruh (*nafkhu ar-rûh fihi*) berarti membuatnya memiliki jiwa manusia dan ruh.<sup>16</sup> Manusia tersusun dari dua substansi, yaitu jasad dan jiwa; dimensi materi dan imateri. Jasad merupakan perumpamaan bagi bumi; simbol eksistensi yang rendah. Sedangkan jiwa merupakan perumpamaan bagi langit; simbol eksistensi yang tinggi. Dua substansi ini akan selalu melekat pada manusia selama hidup di dunia.<sup>17</sup>

Ḥaidar al-Âmulî memaknai kata tiupan (*an-nafkh*) dengan *wa-ha-ba* (memberi), sedangkan ruh (*ar-rûh*) dengan ruh universal yang paling agung (*ar-rûh al-a'dham al-kullî*). Dalam hal ini, Allah menyandarkan ruh yang universal kepada ruh yang partikular; sebuah relasi partikular dengan universal. Karenanya, ruh Adam dan keturunannya merupakan bagian dari Kami (Allah); manifestasi Kami.<sup>18</sup> Terdapat beberapa hadis yang mengisyaratkan ruh universal tersebut, diantaranya:

أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ النُّورَ

“Yang pertama kali diciptakan oleh Allah adalah cahaya (*an-nûr*)”.<sup>19</sup>

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أول ما خلق الله القلم ...

“Dari Ibn Abbâs ra.: “Yang pertama kali Allah ciptakan adalah *al-qalam*..”<sup>20</sup>

Dengan demikian, Adam layak mengemban kedudukan sebagai khalifah, karena ia diciptakan dengan “dua tangan” Allah berupa keindahan dan keagungan disertai dengan tiupan ruh universal yang agung. Adam harus ditaati, karena kedudukannya sebagai khalifah Allah (*khalifatullâh*). Menaati khalifah Allah, berarti menaati Allah. Karenanya, perintah sujud pada Adam juga bisa dimaknai sebagai bentuk ketaatan. Ketaatan semacam ini diisyaratkan dalam beberapa hadis, di antaranya:

16 Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H, cet. 2, jilid 4, 105; Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 17, 225.

17 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 2, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, 113.

18 Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-A’zham wa al-Baḥr al-Khadm*, jilid 1, 419.

19 Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi’ah*, jilid 109, Beirut: Muassasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2, 153 (*hadis no.*: 73, *bâb awwal: ḥudûts al-‘âlam*..).

20 Al-Ḥâkim an-Naisâbûrî, *al-Mustadrak ‘alâ ash-Shahîḥain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990 M/1411 H, cet. 1, jilid 2, 492 (*hadis no.*: 3693, *bâb: Tafsîr Sûrah ḥâ-mim*..).



عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه  
و سلم : 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., Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa yang menaati Aku, maka ia telah menaati Allah, dan siapa yang mendurhakai Aku, maka telah mendurhakai Allah. Barang siapa menaati Ali, maka telah menaati Aku, dan siapa yang mendurhakai Ali, maka telah mendurhakai Aku”.”<sup>21</sup>

Salah satu rahasia sujudnya seluruh malaikat kepada Adam setelah proses penciptaannya adalah terkait dengan kedudukan manusia sebagai tujuan dari keseluruhan eksistensi. Allah berfirman:

وَ اذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ...

“Dan Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”.” (QS al-Baqarah [2]: 30).

Selain itu, rahasia lainnya yang terkandung dalam ayat tentang kisah Adam dan iblis adalah gambaran mengenai bahaya penyakit dengki dan iri hati. Sebuah penyakit hati yang pertama kali menyebabkan jatuhnya seorang hamba dari kedudukan spiritual yang tinggi ke kedudukan yang rendah. Selanjutnya, kejahatan yang pertama kali dilakukan oleh keturunan Adam adalah juga disebabkan oleh penyakit dengki ini. Qabil membunuh saudaranya, Habil. Demikian juga, anak-anak Ya’kub merencanakan siasat jahat untuk membunuh Yusuf. Bahkan musuh-musuh para nabi dan para wali Allah, penyebabnya juga adalah penyakit dengki. Oleh karenanya, Al-Qur’an memerintahkan manusia agar berlindung dari penyakit dengki.

وَ مِنْ شَرِّ حٰسِدٍ اِذَا حَسَدَ

21 Al-Hâkim an-Naisâbûrî, *al-Mustadrak ‘alâ ash-Shahîhain*, jilid 3, 130 (hadis no.: 4617, bâb: dzikr Islâmî Amîr al-Mukminîn ‘Alî Ibn Abî Thâlib..).



“Dan dari kejahatan orang yang dengki apabila ia dengki” (QS *al-Falaq* [113]: 5).

Pertanyaan selanjutnya adalah siapa yang dimaksud dengan Adam dan iblis dalam ayat di atas? Bagaimana hakikatnya? Secara bahasa, makna akar kata *âdam* berarti percampuran yang menyebabkan kebaikan dan kesesuaian (*khalṭh yûjabu ishlâḥan wa mulâimatan*). Ada yang mengatakan bahwa kata *âdam* berasal dari bahasa Ibrani dan Suryani dengan sedikit perubahan sintaksis (*i'râb*). Kata Adam dinamai dengan *âdam*, karena jasadnya secoklat tanah. Seseorang dikatakan dengan kalimat *rajul âdam*, karena kulitnya berwarna coklat dan badannya memiliki beragam unsur dan potensi.<sup>22</sup>

Walaupun makna acuan pertama kata *âdam* yang dimaksudkan oleh (QS 2: 34) adalah Adam sebagai bapak manusia, tetapi, berdasarkan penjelasan di atas, konsep Adam dalam Al-Qur'an merupakan simbol dan gambaran manusia sempurna (insan kamil) sebagai manifestasi keseluruhan nama-nama Allah (*asmâ ilâhiah*) sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 2: 31).

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١)

“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!” (QS *al-Baqarah* [2]: 31).

Pengetahuan tentang nama-nama Allah tersebut menempatkan Adam sebagai makhluk yang mendapat kedudukan sebagai khalifah dan manusia sempurna. Karenanya, sujud dan tunduknya malaikat kepada Adam bukan hanya dikhususkan untuk Adam sebagai bapak manusia. Tetapi, ia terkait dengan kedudukannya sebagai khalifah yang memiliki kejernihan dan kesucian ruhani. Hal ini berlaku juga bagi seluruh nabi, rasul dan para wali Allah, khususnya Nabi Muhammad.

22 Al-Mushtafawi, *at-Taḥqīq fī Kalimât al-Qurân*, jilid 1, 56-7 (*mâddah: a-da-ma*).



Adapun mengenai iblis, para ulama berbeda pendapat terkait dengan statusnya, apakah ia bagian dari malaikat atau bukan? Secara bahasa, kata *al-iblis* berarti “penyangkalan dan kesedihan” (*al-istinkâr wa al-ḥuzn*).<sup>23</sup> Kata *al-iblis* juga bisa dimaknai sebagai kesedihan yang disebabkan keputusan yang begitu berat (*al-ḥuzn al-mu'taridh min syiddati al-ya'si*).<sup>24</sup> Sebagian ulama menyebutkan bahwa jin dan iblis adalah bagian dari malaikat. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Ibn Abbâs.

عن ابن عباس قال كان إبليس اسمه عزازيل و كان من أشرف  
الملائكة من ذوى الاجنحة 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, setelah itu ia dijauhkan (menjadi iblis)”.<sup>25</sup>

Dalam riwayat lainnya yang bersumber dari Ibn ‘Abbâs dikatakan bahwa iblis disebut sebagai iblis karena Allah menjadikannya berputus asa (*ablasa*) dari segala jenis kebaikan. Sebagian ulama juga berpendapat bahwa iblis awalnya merupakan penjaga tingkatan surga. Sebagian lagi berpendapat bahwa ia merupakan raja bumi dan langit (di atas) lapisan bumi.<sup>26</sup> Pendapat mayoritas menyebutkan bahwa iblis merupakan moyang bangsa jin, sedangkan Adam merupakan moyang bangsa manusia.

Adapun ulama sufi seperti Mullâ Shadrâ setuju dengan pendapat bahwa iblis adalah bagian dari bangsa jin, bukan malaikat. Ia mendasarkan pandangannya pada ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis di bawah ini.<sup>27</sup>

23 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 143 (*mâddah: ba-la-sa*).

24 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 1, 356 (*mâddah: ba-la-sa*).

25 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah Ayatul-lâh al-Mur’isyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, jilid 1, 50.

26 Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, jilid 1, 50.

27 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 3, 10-11.



وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا ابْلِسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ اَفَتَتَّخِذُوْنَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِيْنَ بَدَلًا (٥٠)

“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 iblisitu sebagai pengganti (Allah) bagi orang-orang yang dzalim.” (QS 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- و لم يكن يلي شيئاً من أمر السماء و كان من الجن، و كان مع الملائكة و كانت الملائكة ترى أنه منها، و كان 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 penduduk langit (ahl as-samâ). al-Imâm ash-Shâdiq menjawab: ia bukanlah dari golongan malaikat atau penduduk langit. Ia termasuk bagian dari jin. Ketika diperintahkan untuk bersujud, maka sebagaimana yang sudah terjadi”<sup>28</sup>

Pertanyaan selanjutnya adalah terkait permusuhan iblis terhadap Adam yang dinarasikan dalam (QS 2: 34) tersebut. Permusuhan seperti apa? Apakah hal tersebut berlaku untuk Adam dan iblis secara personal atau berlaku untuk seluruh manusia?

Sebagian pandangan menyatakan bahwa permusuhan antara iblis dan Adam merupakan permusuhan alamiah. Ia bisa terjadi pada setiap individu tertentu yang memiliki sifat-sifat seperti yang di-

28 Mas'ûd al-'Iyâsî, *Tafsîr al-'Iyâsî*, Tehran: al-Mathba'ah al-'Ilmiah, 1422 H, cet. 1, jilid 1, 34 (hadis no.: 16).



miliki keduanya. Adam adalah manifestasi dari sifat kasih sayang (*ar-rahmân*), sedangkan iblis merupakan manifestasi sifat sombong (*al-istikbâr*), marah (*al-gadhb*) dan kuat (*al-qahhâr*).

Karenanya, berdasarkan manifestasi makna tersebut, acuan makna yang bisa dirujuk oleh konsep iblis menjadi sangat luas. Ia tidak hanya dibatasi pada iblis sebagai moyang bangsa jin, tetapi juga berlaku bagi siapa saja di setiap masa. Manusia maupun jin dapat memiliki sifat-sifat seperti iblis. Jika acuan makna yang dirujuk pertama kali dalam narasi (QS 2: 34) tersebut adalah iblis sebagai leluhur bangsa jin, maka acuan makna selanjutnya adalah siapa saja yang memusuhi para nabi, rasul dan wali Allah maka ia termasuk iblis.

Selain itu, narasi tersebut bisa juga dimaknai dengan perjalanan jiwa manusia, sebagaimana diungkapkan dalam (QS 12: 5) dan (QS 35: 6).

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ أُخُوْتِكَ فَيَكِيدُوْا لَكَ كَيْدًا ۗ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٥)

“Ayahnya berkata: “Hai anakku, janganlah kamu ceritakan mimpimu itu kepada saudara-saudaramu, maka mereka membuat makar (untuk membinasakan) mu. Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia.” (QS Yûsuf [12]: 5).

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۗ إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنَ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (٦)

“Sesungguhnya setan itu adalah musuh bagimu, maka anggaplah ia musuh (mu), karena sesungguhnya setan-setan itu hanya mengajak golongannya supaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala.” (QS Fâthir [35]: 6).

Secara bahasa, kata *asy-syaithân* berarti menyimpang dari kebenaran dan jalan yang lurus. Ini merupakan konsep umum yang bisa disematkan pada sifat manusia, seperti kekufuran (*al-kufr*), takabur (*al-istikbâr*), keraguan (*syak*), tiada tenang (*‘adam ath-thu-*



*muninah*) dan sebagainya.<sup>29</sup> Dengan demikian, dalam diri setiap manusia selalu memiliki narasi permusuhan antara Adam dan iblis, antara sifat-sifat fitrah *insâniyah* dan sifat-sifat *syaiṭhâniyah*. Jika diri manusia dapat mengikuti fitrah dan kebenaran, maka saat itu ia menjadi Adam. Sebaliknya, jika ia mengikuti sifat-sifat *syaiṭhâniyah*, maka saat itu ia menjadi tentara iblis.

TabelV.1. Makna beberapa kosakata kunci dalam (QS *al-Baqarah* [2]: 34)

Terma	Makna Zahir	Makna Batin
<i>Sujūd</i>	Ketundukan kepada Allah dan beribadah kepada-Nya; tunduk dan patuh kepada Adam (sebagai khalifah Allah)	<i>Sujūd ikhtiyârî</i> seperti sujudnya para malaikat dan orang-orang saleh; <i>sujūd taskhîrî</i> seperti ketundukan seluruh makhluk kepada sunatullah.
<i>Istikbâr</i>	Takabur, merasa diri lebih unggul dibandingkan yang lain.	<i>Ananiyah</i> (egois, keakuan), <i>fanâ</i> terhadap diri, bukan <i>fanâ billâh</i> .
<i>Al-ibâ</i>	Melakukan penolakan terhadap suatu perkara yang seharusnya diterima.	Kegagalan memahami hakikat; Tidak taat kepada perintah Allah.
<i>Al-kufr</i>	Tertutupi hal yang lain; tidak menerima kebenaran.	Hanya tahu yang zahir, tidak tahu yang batin; Dengki terhadap nikmat orang lain; Dengki terhadap kedudukan khalifah yang tidak diberikan kepadanya.
<i>Âdam</i>	Bapak umat manusia	<i>Khalîfatullâh fî al-ardh</i> ; Tingkatan <i>al-insân al-kâmil</i> (para nabi, rasul dan wali Allah); jiwa yang tenang dan sempurna.
<i>Iblîs</i>	Bapak bangsa jin	Orang yang dengki terhadap tingkatan <i>al-insân al-kâmil</i> (para nabi, rasul dan wali Allah); jiwa yang tidak tenang.
<i>Biyadayya</i>	Kekuasaan Allah	Nikmat dunia dan akhirat; jasmani dan ruh; bentuk dan makna; <i>jamâl/wajalâl</i> ; alam tinggi ( <i>al-âlam al'ulwî</i> ) dan alam rendah ( <i>al-âlam as-suffî</i> )
<i>Rûḥ</i>	Jiwa manusia ( <i>an-nafs al-insâniyah</i> ); <i>fithrah insâniyah</i>	<i>ar-rûḥ al-a'adham al-kullî</i> (ruh universal yang agung); manifestasi sempurna sifat-sifat ilahi.

29 *al-Mushtafawî, at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 6, 75 (*mâddah: Sya-tha-na*).



## 2. Perintah berjihad (QS al-Haj [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...” (QS al-Haj [22]: 78).

Dalam ayat ini, Allah memerintahkan kaum Muslim untuk berjihad dalam makna yang umum dan luas. Mereka diperintahkan untuk berjihad dan memerangi musuh-musuh Allah, baik secara zahir maupun batin. Mufasir besar, seperti az-Zamakhsyarî, al-Fakhr ar-Râzî, Thabâthabâ’î dan Makârîm Syîrâzî tidak hanya membatasi makna jihad pada ayat tersebut dalam makna jihad bersenjata untuk memerangi musuh-musuh Allah, tetapi mereka menafsirkannya secara luas sebagaimana makna umum bahasanya.

Secara etimologi, kata *al-juhd* berarti berusaha (*al-wus*).<sup>30</sup> Makna dari derivasi kata ini adalah mencurahkan tenaga dan berusaha dengan sungguh-sungguh hingga mencapai tujuan akhirnya.<sup>31</sup> Makna bahasa tersebut mencakup segala bentuk jihad di jalan Allah (*jihâd fî sabilillâh*), baik berjihad melawan hawa nafsu atau jihad akbar (*jihâd an-nafs, al-jihâd al-akbar*), maupun berjihad melawan musuh dan segala bentuk kezaliman (*al-jihâd al-ashgar*).

Ath-Thabrasî memaknai kalimat *haqqa jihâdih* dengan ikhlas dalam niat.<sup>32</sup> Sikap ikhlas merupakan tingkatan paling sulit dalam jihad melawan hawa nafsu, sehingga ayat ini memberikan penekanan pada hal itu. Hanya hamba yang betul-betul ikhlas yang mampu menjaga hatinya dari bisikan setan.<sup>33</sup>

Selanjutnya, mengingat luasnya ruang lingkup makna jihad tersebut, di tengah keterbatasan manusia, maka Allah memberikan semangat dengan menunjukkan keagungan manusia dibanding makh-

30 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 208 (*mâddah: ja-ha-da*).

31 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 2, 150 (*mâddah: ja-ha-da*).

32 Ath-Thabrasî, *Majma’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1413 H, cet. 3, jilid 7, 153.

33 Ath-Thabrasî, *Majma’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 7, 153.



luk lainnya. Kalimat *huwa ijtibākum* (Dia telah memilih kamu) mengandung makna bahwa Allah telah memilih manusia di antara makhluk-Nya untuk mengemban tanggung jawab yang berat. Allah memilih manusia berdasarkan pengetahuan-Nya, karena hanya manusia yang mampu mengemban tanggung jawab itu. Keutamaan manusia dibandingkan makhluk Allah lainnya tampak dalam beberapa ayat berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤)

“*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.*” (QS at-Tin [95]: 4).

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ  
مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)

“*Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaan-nya, sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.*” (QS asy-Syams [91]: 7-10).

Secara filosofis, manusia diciptakan dengan tiga potensi, yaitu akal, syahwat dan amarah. Ia berbeda dengan wujud makhluk lainnya, seperti malaikat dan hewan. Berdasarkan keterangan riwayat, malaikat hanya memiliki potensi akal. Mereka disebut sebagai wujud intelektual. Demikian juga, hewan dengan segala tingkatannya memiliki potensi syahwat dan amarah seperti tampak pada binatang buas.

Firman Allah dalam (QS 95: 4) tersebut menyebut manusia memiliki bentuk yang sebaik-sebaiknya (*aḥsani taqwīm*), karena ia tersusun dari tiga potensi tersebut. Jika akalnya mengalahkan syahwat dan amarahnya, maka manusia memperoleh derajat yang tinggi hingga mampu melampaui derajat malaikat yang paling dekat dengan Allah (*al-muqarrabīn*), seperti halnya Jibril. Karenanya, para nabi dan para wali merupakan acuan makna dari kalimat *aḥsani*



*taqwīm* tersebut. Allah misalnya, mengisyaratkan tingkatan Nabi Muhammad dalam (QS 53: 8-9).

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (۹)

“Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi, maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi).” (QS *an-Najm* [53]: 8-9).

Namun sebaliknya, jika akal manusia dapat ditundukan oleh syahwat dan amarahnya, maka ia bisa diturunkan derajatnya hingga lebih hina dibandingkan hewan. Hal ini tampak dalam firman Allah:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ أَلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (۴۴)

“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).” (QS *al-Furqân* [25]:44).

Selanjutnya, Allah menegaskan dalam (QS 22: 78) di atas bahwa Allah sekali-kali tidak menjadikan kaum Muslim merasa sempit dalam menjalankan perintah agama. Ungkapan *wa mā ja’ala ‘alaikum fi ad-dîn min ḥaraj* (dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan) berarti segala macam beban yang diberikan oleh Allah (*taḥlîf*) termasuk di dalamnya jihad, maka tidak ada kesulitan baginya. Beban dari Allah itu sesuai dengan fitrah manusia.

Selain ayat, kalimat serupa digunakan dalam ayat lainnya yang menyatakan bahwa tidak ada kesulitan dalam beban dari Allah itu. Misalnya (QS 2: 286) dan (QS 6: 152).

لَا يَكْفِيكَ 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...” (QS *al-Baqarah* [2]: 286).



... لَا تَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...

“Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan se-  
kedar kesanggupannya...” (QS al-An’ām [6]: 152).

Maka, segala bentuk beban yang diberikan kepada manusia, khususnya untuk berjihad, hakikatnya tidak untuk mempersulit hambanya. Berdasarkan kasih sayang Allah, segala bentuk beban dalam agama itu memiliki tujuan yang sesuai dengan fitrah manusia. Manfaatnya akan kembali pada kepentingan manusia sendiri. Ia berguna untuk menyempurnakan jiwa manusia. Kalimat tentang *at-taklif* dalam Al-Qur’an juga mengisyaratkan sebuah pesan penting bahwa Allah tidak mungkin membebani makhluk-Nya di luar batas kemampuan mereka.

Karenanya, sesuatu yang menghambat dan menjadikan berat dalam menanggung beban untuk berjihad itu sebetulnya adalah bentuk keterikatan jiwa manusia pada aspek material; cinta kepada aspek duniawi (*hubbub ad-dunyâ*). Seharusnya, manusia mengikuti fitrahnya. Manusia berdasarkan fitrahnya adalah makhluk ruhani. Allah mengisyaratkan hal tersebut dalam (QS 9: 24):

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤)

“Katakanlah: "Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatirkan 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.” (QS at-Taubah [9]: 24).



Ayat ini menunjukkan adanya beberapa faktor penyebab yang biasanya menghalangi seseorang untuk melakukan jihad, di antaranya: orang tua, anak, saudara, istri, keluarga, harta, perniagaan, dan tempat tinggal. Singkatnya, faktor tersebut terdiri dari empat hal, yaitu keluarga dan hubungannya dengan lingkungan sosial, harta benda, pekerjaan dan kenyamanan hidup. Bila disederhanakan lagi, maka sebetulnya hanya terdapat satu faktor, yaitu cinta pada perkara duniawi (*hubbub ad-dunyâ*). Terdapat sebuah riwayat yang sudah mengisyaratkan hal tersebut:

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, Rasulullah saw bersabda: “Cinta pada perkara duniawi merupakan pangkal dari segala kekeliruan...”<sup>34</sup>

Karenanya, Nâshir Makârim asy-Syîrâzî dan Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa bila kecintaan terhadap perkara duniawi tersebut lebih besar dibandingkan kecintaan pada Allah, rasul-Nya dan berjihad, maka sifat tersebut menunjukkan ketidak sempurnaan iman. Hakikat keimanan seseorang diukur dari pengorbanannya pada agama. Bahkan, seandainya seseorang tidak siap untuk berkorban demi agama, maka ia telah menzalimi dirinya sendiri.<sup>35</sup>

Selanjutnya, bagaimana pandangan para sufi tentang perintah berjihad tersebut? Dalam epistemologi sufistik, segala sesuatu memiliki tingkatannya. Karenanya, Haidar al-Âmulî membagi jihad ke dalam tiga tingkatan makna, yaitu jihadnya ahli syariat, ahli tarekat dan ahli hakikat (*jihâd ahl asy-syarî'ah*, *jihâd ahl ath-tharîqah* dan *jihâd ahl al-haqîqah*).

Jihad ahli syariat merupakan jihad dalam memerangi orang kafir. Jihad semacam ini tidak dilakukan, kecuali setelah terlebih dulu melakukan dakwah, mengajak mereka kepada agama Islam,

34 Majduddîn Muḥammad Ibn al-Atsîr, *Jâmi' al-Ushûl fî Ahâdîts ar-Rosûl*, Maktabah Dâr al-Bayân, 1970 M/1390 H, cet. 1, jilid 4, 506 (hadis no.: 2603, *al-Fashl al-Awwal: fî Dzam ad-Dunyâ..*).

35 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, jilid 5, 268-269; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 9, 208.



menegakan kalimat tauhid dan keadilan. Hukum jihad semacam ini adalah *fardhu kifâyah*. Jika sebagian kaum Muslim telah melakukannya, maka gugurlah kewajiban sebagian Muslim lainnya. Haidar al-Âmulî menyebutkan adanya tujuh syarat yang harus dipenuhi dalam jihad tahapan pertama ini, yaitu: laki-laki, baligh, sempurna akal, sehat, merdeka (bukan budak), orang yang tidak terbebani dengan kehidupan yang lainnya dan adanya seorang khalifah atau imam. Menurutnya, jika gugur salah satu persyaratan tersebut, maka gugurlah kewajiban jihad terhadapnya.<sup>36</sup>

Adapun jihad ahli tarekat merupakan jihad melawan hawa nafsu (*jihâd an-nafs*). Sebagaimana diriwayatkan dalam beberapa hadis, Nabi pernah bersabda:

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر

“Kita telah kembali (pulang) dari jihad kecil menuju jihad besar”.<sup>37</sup>

أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ.

“Yang paling memusuhimu adalah dirimu (nafsuka), yang terdapat diantara dua sisimu (qalb)”.<sup>38</sup>

Kata *an-nafs* (hawa nafsu) yang dimaksudkan di sini adalah salah satu tingkatan jiwa yang disebut oleh Al-Qur’an sebagai nafsu amarah (*an-nafs al-ammârah*), yaitu jiwa yang selalu mengajak kepada keburukan. Hal ini diisyaratkan dalam (QS 12: 53).<sup>39</sup>

وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اَنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (٥٣)

36 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, jilid 4, 293.

37 Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, jilid 3, 173; al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, jilid 23, 255; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid ٤٧, ٧١ (hadis no.: ٧١, *bâb: marâtib an-nafs..*). Dalam beberapa riwayat, yang dimaksudkan sebagai *al-jihâd al-akbar* adalah *jihâd al-qalb/mujâhadatu al-qalbi hawâhû*.

38 Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 67, 64 (hadis no.: 1, *bâb: Marâtib an-Nafs..*).

39 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, jilid 4, 295-6.



“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.” (QS Yûsuf [12]: 53).

Sedangkan jihad ahli hakikat adalah tahapan jihad setelah dua tingkatan jihad sebelumnya. Ini merupakan sebuah usaha melawan akal teoretis (*al-‘aql an-nazharî*) dalam kerancuan dan keraguan. Tugas dari jihad ahli tarekat adalah menggiring hawa nafsu mengikuti akal. Selanjutnya pada tahapan jihad ahli hakikat, akal tersebut harus mengikuti hakikat. Akal teoretis diharapkan dapat mengikuti rasa hakikat (*adz-dzauq al-ḥaqîqî*) dan kerinduan Ilahiah (*al-‘isyq al-ilâhî*) sebagaimana yang diungkapkan melalui wahyu dan ilham. Karenanya, walaupun akal mencukupi untuk menjelaskan realitas tempat asal (*mabda’*) dan tempat kembali (*ma’âd*), tetapi ia tidak mencukupi untuk menjelaskan alasan diturunkannya kitab dan diutusnnya seorang rasul. Selain logika (*manthiq*), akal juga membutuhkan perangkat lainnya, yaitu cahaya Ilahi (*an-nûr al-ilâhî*) dan mizan Tuhan (*al-mîzân ar-rabbânî*).<sup>40</sup>

Penjelasan Haidar al-Âmulî tentang tingkatan makna jihad tersebut merupakan salah satu bentuk dari penerapan metode tafsir esoterik. Ia menerapkan ayat-ayat semesta (*afâqiyah*) pada ayat-ayat jiwa manusia (*anfusiyyah*).<sup>41</sup> Ia menerapkan ayat jihad dalam makna perjuangan di dunia secara eksternal pada makna jihad melawan hawa nafsu dalam diri manusia. Ini merupakan salah satu bentuk dari ketercakupan aspek zahir (*at-tanzîl*) dan batin (*at-ta’wîl*) dalam ayat-ayat Al-Qur’an, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis:

«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...

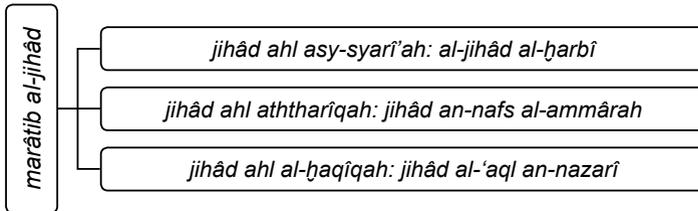
40 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîṭh al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, jilid 4, 300-4.

41 Kaidah ini merupakan salah satu bentuk aplikasi dari landasan dasar tafsir esoterik yang meyakini adanya kesesuaian (*tathâbuq*) antara kitab terkodifikasi (*kitâb tadwînî*) dengan kitab yang terbentang di alam (*kitâb takwînî*) dalam hakikat batinnya.



“Tiada satu pun ayat Al-Qur’an kecuali memiliki zahir dan batin. zahirnya (dimensi eksoterik) adalah tanzil Al-Qur’an, 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 yang secara terus-menerus beredar...”<sup>42</sup>

Gambar V.1. Tingkatan jihad dalam pandangan sufi



### 3. Keberpasangan (Q.S. ar-Rûm/30: 20-21)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (٢٠)  
 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ  
 بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢١)

“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.” (QS ar-Rûm [30]: 20-21).

42 Muḥammad Ibn Mas'ūd 'Iyâsyî, *Tafsîr al-'Iyâsyî*, jilid 1, Tehran: al-Mathba'ah al-'Ilmiah, t.th, 11; Faïdh Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, jilid 1, 29; Muḥammad Ibn Ḥasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fi Fadhâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu'isyî an-Najfî, jilid 1, 196; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, jilid 89, 97, (bab: 8, *anna li al-Qurân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).



Kandungan umum kedua ayat tersebut tidak bisa dipisahkan dari kandungan beberapa ayat sebelum dan sesudahnya atau ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema dengannya. Kalimat *wa min âyâtihi* (dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya) dalam kedua ayat tersebut disebutkan beberapa kali dalam ayat lainnya, misalnya pada (QS 30: 22, 23, 24, 25 dan 46). Konteks kalimat *wa min âyâtihi* dalam seluruh ayat tersebut, secara umum berbicara tentang jiwa manusia (*âyât al-anfus*) dan berbicara tentang alam semesta (*âyât al-âfaq*).

Selain dalam surah *ar-Rûm*, kita juga akan menemukan kalimat *wa min âyâtihi* dalam surah-surah lainnya. Secara singkat dapat digambarkan bahwa kalimat tersebut diulang sebanyak 11 kali dalam Al-Qur'an. Tujuh kali pada surah *ar-Rûm*. Dua kali pada surah *Fushshilat* (QS 41: 37 dan 39). Sisanya pada surah *asy-Syûrâ* (QS 42: 29 dan 32). Secara umum, ayat-ayat yang menyebutkan kalimat tersebut menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah.

Terkait dengan kedua ayat (QS 30: 20-21) yang menjadi pembahasan ini, kiranya lebih tepat bila dimasukkan sebagai bagian dari ayat-ayat yang berbicara tentang jiwa manusia (*âyât al-anfus*). Ia merupakan gambaran tentang keberpasangan jiwa manusia setelah proses penciptaannya.

Pesan penting pertama pada (QS 30: 20) di atas adalah bahwa manusia diciptakan dari tanah (*khalaqakum min at-turâb*). Kalimat inis tidak hanya menunjukkan proses awal mula penciptaan manusia pertama, yakni Nabi Adam as, tetapi juga menunjukkan proses kejadian seluruh manusia. Sebagai diketahui, organ manusia tersusun dari unsur-unsur makanan yang secara umum berasal dari tanah, baik langsung ataupun tidak langsung.

Bila direnungkan, kalimat bahwa manusia diciptakan dari tanah menunjukkan proses penciptaan yang begitu mengagumkan. Awalnya, tanah adalah wujud mati yang tidak memiliki cahaya. Ia merupakan unsur padat, menjijikkan dan pasif. Tetapi, kemudian Allah menciptakan dari wujud yang mati itu makhluk yang hidup dan mengagumkan.<sup>43</sup>

43 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsâl*, jilid 12, 494.



Pesan penting kedua pada (QS 30: 20) tersebut adalah begitu banyaknya keturunan Adam; proses keturunan manusia berkembang dengan cepat sebagaimana diisyaratkan dalam (QS /4: 1).

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 menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak...” (Q.S. an-Nisâ/4: 1).

Kata *idzâ* pada kalimat *idzâ antum basyar tantasyirûn* (tiba-tiba kamu [menjadi] manusia yang berkembang biak) dalam (QS 30: 20) di atas merupakan ungkapan yang menunjukkan situasi yang tiba-tiba (*fajâiah*). Ungkapan tersebut menunjukkan sebuah isyarat kekuasaan Ilahi yang sangat jelas, bahwa dalam tempo yang singkat, Allah memenuhi bumi dengan manusia.<sup>44</sup>

Selanjutnya, pesan penting dalam ayat setelahnya (QS 30: 21) adalah Allah menciptakan istri-istrimu dari jenis kamu sendiri, bukan jenis makhluk lainnya.<sup>45</sup> Laki-laki maupun perempuan adalah satu kesatuan, karena berasal dari jenis yang sama. Allah telah menciptakan istri-istri dari jenis laki-laki. Menurut az-Zamakhsharî, kalimat *min anfusikum* (dari jenismu sendiri) merupakan sebuah isyarat kepada perempuan pertama, Hawâ (istri Adam) yang tercipta dari tulang rusuk Adam. Demikian juga, kaum perempuan setelahnya juga tercipta dari air mani yang tersimpan dalam tulang belakang laki-laki.<sup>46</sup>

Secara bahasa, kata *anfus* (diri, jiwa, ruh) merupakan jamak dari kata *nafs*, yang memiliki makna dasar angin keluar menuju arah tertentu.<sup>47</sup> Ia juga berarti terbang atau naik ke arah tertentu (*tasyakhkhusy, taraffu*). Ia juga dimaknai sebagai ruh. Al-Mushtafawî menjelaskan tentang ragam makna ruh tersebut sesuai dengan jenis alam

44 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal*, jilid 12, 494; az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, jilid 3, 472.

45 Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal*, jilid 12, 494.

46 Az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, jilid 3, 472.

47 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 5, 460.



dan substansinya. Dalam alam hewan, ruh itu bermanifestasi 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 yang sesuai dengan karakteristik alam ruhani imaterial murni.<sup>48</sup>

Selain berbagai makna kata *anfûs* yang disebutkan oleh beberapa mufasir di atas, penulis kiranya lebih tertarik pada makna kata *anfûs* yang terambil dari makna bahasanya, yaitu jiwa atau ruh. Kata *anfûs* pada ayat tersebut bisa dipahami sebagai laki-laki maupun perempuan yang memiliki potensi ruhani yang sama. Kalimat *min anfusikum* (dari jenis dirimu sendiri) menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan adalah tercipta dari substansi yang sama, yaitu dari jiwa yang sama. Menurut M. Quraish Shihab, kata *azwâj* (pasangan, jamak dari *zauj*) dalam ayat di atas tidak melulu dimaknai dengan karakter feminim bagi perempuan. Kata *azwâj* bisa diberikan pada perempuan maupun laki-laki. Kata *azwâj* dimaknai sebagai “apa atau siapa yang menjadikan sesuatu yang tunggal menjadi dua dengan kehadirannya.”<sup>49</sup>

Selanjutnya, pesan penting lainnya dalam (QS 30: 21) adalah tujuan dari keberpasangan itu sendiri, yaitu ketenangan jiwa atau ruhani (*taskunû*), baik dalam lingkup terbatas antara suami-istri, maupun diantara manusia. Kata *taskunû* (merasa tenteram) berasal dari kata *sa-ka-na* yang berarti diam dan tenang setelah sebelumnya goncang dan sibuk.<sup>50</sup> Makna ini bisa diterapkan pada perkara materi maupun imateri, jasmani maupun ruhani.<sup>51</sup> Dalam (QS 30: 21) tersebut, kata tersebut lebih tepat dimaknai dengan makna kedua, yaitu melalui pernikahan akan melahirkan ketenangan jiwa. Oleh karenanya, agama Islam mensyariatkan perkawinan agar kekacauan pikiran dan gejala jiwa dapat reda. Laki-laki dan perempuan mendapatkan ketenangan melalui lembaga pernikahan.<sup>52</sup>

Sedangkan kata *al-mawaddah* (rasa kasih) dalam ayat di atas, menurut az-Zamakhsharî, merupakan *kinâyah* yang menggambarkan

48 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimat al-Qurân*, jilid 12, 219-220.

49 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, jilid 11, 34.

50 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, jilid 3, 88.

51 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimat al-Qurân*, jilid 5, 198.

52 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, jilid 11, 35.



kan hubungan seksual (*al-jimâ*). Sedangkan kata *ar-rahmah* (rasa sayang) merupakan *kinâyah* yang menunjukkan keturunan (*al-walad*).<sup>53</sup> Laki-laki dan perempuan, secara fitrah memiliki alat reproduksi. Tetapi, masing-masing memiliki kekurangan dan membutuhkan pihak lainnya untuk melengkapi kekurangan tersebut. Karenanya, kata *al-mawaddah* yang bermakna jimak dan *al-rahmah* yang bermakna keturunan menunjukkan pentingnya laki-laki dan perempuan untuk saling melengkapi dalam bereproduksi.

Selanjutnya, (QS 30: 21) ditutup dengan ungkapan *la âyâtin li qaumin yatafakkarûn* (benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir). Kalimat ini mengajak manusia untuk memikirkan fenomena alam tentang adanya jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Kecenderungan seksual, baik pada jenis kelamin laki-laki maupun perempuan, akan dianggap tidak lengkap jika tidak saling melengkapi. Laki-laki butuh kehangatan perempuan, demikian juga sebaliknya. Karenanya, hal itu menuntut dua insan untuk membentuk bangunan keluarga yang berfondasikan pada cinta dan kasih sayang. Melalui lembaga seperti ini, maka terpeliharalah spesies manusia untuk menuju kesempurnaan hidup di dunia dan akhirat. Hal ini merupakan salah satu tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang telah menciptakan manusia sesuai dengan fitrahnya.

Begitu pentingnya hubungan suami istri tersebut, dijelaskan pula oleh Allah dalam Al-Qur'an dengan beragam ungkapan dalam beberapa ayat lainnya. Misalnya, (QS 2: 187) yang menjelaskan perumpamaan hubungan suami istri seperti pakaian (*libâs*).

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ  
لِبَاسٌ 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....” (QS *al-Baqarah* [2]: 187).

Kata pakaian (*libâs*) secara umum dipahami dalam makna fungsinya untuk menutupi badan. Menurut Thabâthabâ'î, kalimat *hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna* (mereka itu adalah pak-

53 Az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, jilid 3, 473.



aian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka) merupakan bentuk *isti'ârah*.<sup>54</sup> Masing-masing pihak baik suami maupun istri tidak hanya diperkenankan untuk saling menggauli (*ar-rafats*), tetapi juga keduanya tidak diperkenankan melakukan tindakan yang merugikan satu sama lain. Ibarat pakaian, masing-masing harus menutupi keburukan dan aib pasangannya.

Makna dasar dari kata *ar-rafats* adalah perkataan cabul (*qaul al-fahsy*) terkait dengan hubungan seksual yang tidak layak diungkapkan. Ia kemudian digunakan sebagai *kinâyah* untuk aktifitas seksual (*jimâ'*).<sup>55</sup> Makna pokok kata *ar-rafats* ini adalah kecenderungan kepada perempuan secara bertahap, seperti senda gurau, rayuan, ciuman, sentuhan dan pelukan.<sup>56</sup> Berangkat dari makna pokok tersebut, maka sebaiknya hubungan seksual antar suami-istri dipersiapkan dengan baik melalui sejumlah tahapan, seperti senda gurau, rayuan, ciuman, sentuhan, pelukan dan bercampur. Kualitas hubungan seksual yang baik akan melahirkan cinta kasih dan ketenangan jiwa. Perasaan tenang (*as-sakînah*) dan cinta kasih (*mawaddah wa rahmah*) merupakan tujuan dari pernikahan sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 30: 21) di atas.

Selain itu, pada ayat lainnya dalam (QS 2: 223), istri-istri itu diumpamakan dengan *harts* (tempat bercocok tanam). Allah berfirman:

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِتِّمْ وَاقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا  
اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (٢٢٣)

"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." (QS al-Baqarah [2]: 223).

Kata *ha-ra-tsa* memiliki dua makna dasar, yaitu berkumpul dan berusaha (*al-jam' wa al-kasb*) serta menggetarkan sesuatu (*yuhzilu*

54 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 2, 44.

55 Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 359-360 (*mâddah: ra-fa-tsa*); al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 4, 187 (*mâddah: ra-fa-tsa*).

56 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 4, 187 (*mâddah: ra-fa-tsa*).



*asy-syai*). Seorang petani disebut dengan penanam tanaman (*hâris az-zar'a*), karena berusaha berkumpul dan menanam suatu tanaman. Demikian juga, perempuan disebut juga sebagai tanaman suami (*harts az-zauj*), karena berperan sebagai tempat menanam benih anak. Penggunaan perumpamaan tersebut disebut dengan *tasybîh*.<sup>57</sup>

Dalam (QS 2: 223), perempuan diumpamakan sebagai ladang (*al-mazra'ah*); *istri-istimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok-tanam (nisâukum hartsun lakum)*. Selanjutnya, boleh jadi terdapat pertanyaan mengapa Allah mengumpamakan perempuan dengan ladang (*al-mazra'ah*)?

Nashir Makârîm asy-Syîrâzî menjelaskan bahwa ungkapan tersebut merupakan sebuah isyarat tentang pentingnya eksistensi perempuan dalam masyarakat. Perempuan tidak hanya dimaksudkan sebagai tempat menyalurkan syahwat, tetapi memiliki peran sebagai penjaga kehidupan spesies manusia.

Selanjutnya, kalimat *fa'tû hartsukum annâ syi'tum* (maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki) menunjukkan sebuah keringanan dalam waktu dan tempat. Suami dan istri diperbolehkan kapan saja, baik malam maupun siang atau dimana saja untuk melakukan hubungan seksual dengan pasangannya.

Bagi Thabâthabâ'î, walaupun kalimat *annâ syi'tum* (bagaimana saja kamu kehendaki) menunjukkan kemutlakan dalam tempat (*ith-lâq makânî*), tetapi ia tidak menunjukkan kemutlakan dalam waktu (*ithlâq jamânî*), karena dibatasi oleh ayat sebelumnya (QS 2: 222) yang menyatakan larangan berhubungan seksual saat perempuan dalam keadaan haid.<sup>58</sup>

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي  
الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ  
حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢)

57 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 2, 218 (*mâddah: ḥa-ra-tsa*).

58 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 2, 212.



“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: “Haid itu adalah kotoran”. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan 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 menyukai orang-orang yang tobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.” (QS al-Baqarah [2]: 222).

Selanjutnya, sebagaimana tanaman di ladang, petani saat menanam tanaman bertujuan untuk memanen buahnya. Demikian juga, tujuan akhir dari aktifitas seksual dalam Al-Qur’an adalah bukan kenikmatan seksual, tetapi menghasilkan keturunan yang saleh. Keturunan yang saleh itu dihasilkan melalui proses pendidikan yang benar dan tepat. Sebagaimana diisyaratkan dalam ungkapan *waqad-dimû li anfusikum* (dan kerjakanlah [amal yang baik] untuk dirimu). Untuk mencapai tujuan tersebut, maka Al-Qur’an menekankan untuk memilih istri secara teliti agar menghasilkan anak-anak yang saleh. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ عِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ صَدَقَةٌ تَجْرِي لَهُ أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ.

“Nabi saw bersabda: seseorang ketika meninggal dunia maka terputus amalannya kecuali tiga hal: ilmu yang bermanfaat, sedekah atau anak shalih yang mendoakannya”.<sup>59</sup>

Penjelasan singkat di atas menunjukkan kemahakuasaan Allah yang telah menyatukan hati dua insan dengan sebuah ikatan cinta kasih dan kasih sayang, padahal sebelumnya keduanya tidak saling mengenal. Dorongan seksualitas ketika ditempatkan pada tempatnya menjadi suatu potensi besar dan menjadi wahana untuk membangun peradaban manusia. Seseorang yang awalnya hanya memikirkan dirinya, setelah berkeluarga, maka ia akan menepis ego pribadinya demi terciptanya kesejahteraan. Dari keluarga, selanjutnya berubah menjadikumpulan masyarakat. Dari masyarakat, lalu berubah men-

59 Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-'A'immah al-Athhâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H, cet. 2, jilid 2, 23 (hadis no.: 70, bâb: *Tsawâb al-Hidâyah wa at-Ta'lim*).



jadi suatu bangsa. Karenanya, kemajuan suatu bangsa dimulai dari kemajuan keluarga. Dalam Islam, untuk mewujudkan suatu bangsa yang maju, maka harus dimulai dengan membangun pribadi-pribadi dan keluarga-keluarga yang seluruh orientasi hidupnya adalah untuk Allah.

Dengan demikian, kecenderungan seksualitas manusia, jika tidak disalurkan pada tempatnya yang benar dapat mengakibatkan kerusakan besar, baik terhadap lingkup kehidupan individu maupun masyarakat atau bangsa. Merebaknya budaya seks bebas di berbagai belahan dunia telah menggerogoti budaya bangsanya sehingga berakibat pada kerusakan moralitas. Oleh karenanya, Al-Qur'an menyebut tindakan seks bebas tersebut sebagai bagian dari perbuatan keji (*fāhisyah*).

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

“Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.”  
(QS al-Isrâ [17]: 32).

Padahal di beberapa tempat, Al-Qur'an sudah memberikan informasi tentang siksaan Allah yang diberikan kepada suatu kaum yang melanggar kaidah moralitas. Kaum Sodom misalnya, diyakini melakukan tindakan menyimpang dalam melakukan hubungan seksual, sehingga ditimpa siksaan oleh Allah.

وَلَوْ طَآءَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنِّي فَأْتِيكُم بِمَا مَنَعْتُمُوهَا وَأَنْتُمْ مُسْرِفُونَ (٨٠) أَلَمْ تَأْتُوا الْبُحَارَ إِذْ فَتَنُوا الْقَارُونَ فَاتَّوۡنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (٨٠) أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ  
بَلْ أَتَىٰكُمْ لُوطٌ مِّنْ ذُنُوبِهِمْ لَمَّا هَوَّيْنَا سَمَاوَاتِنَا وَبَدَّلْنَا بِآيَاتِنَا الْبُحَارَ الْأُولَىٰ لِيَأْتِيَهُمُ الرِّجَالُ لَذَاتِ الْأُلۡفَىٰ وَالرِّجَالُ مَعَهُمْ ذَاتِ الْمَقَالِ لِيَأْتِيَهُمُ الرِّجَالُ لَذَاتِ الْأُلۡفَىٰ لَمَّا كَانُوا فِي شَكٍّ مُّبِينٍ (٨١)

“Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada kaumnya: “Mengapa kamu mengerjakan perbuatan *fāhisyah* itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun (di dunia ini) sebelummu?” Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada perempuan, malah kamu ini adalah kaum yang melampaui batas.” (QS al-A'raf [7]: 80-81)



Ayat tersebut menjelaskan bahwa Luth mengingatkan kaum Sodom karena telah melakukan tindakan seksual yang buruk. Bahkan Al-Qur'an mengabarkan bahwa tidak ada satu umat pun sebelumnya yang melakukan tindakan serupa dengan mereka. Dosa yang begitu buruk tersebut adalah mendatangi dan melampiaskan nafsu seksual kepada sesama jenis, bukan pada lawan jenis. Ketika tindakan seksual semacam ini menjadi tradisi, maka Al-Qur'an mengingatkan dengan siksaan yang hanya tinggal menunggu kedatangannya. Kaum Sodom dianggap telah malampaui batas fitrah penciptaannya. Karena, berdasarkan fitrahnya, manusia dan seluruh eksistensi alam diciptakan secara berpasang-pasangan. Hal ini diisyaratkan Allah dalam (QS 51: 49).

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٤٩)

“Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah.” (QS adz-Dzâriyât [51]: 49).

Tabel V.2. Kandungan makna keberpasangan dalam (QS ar-Rûm/30: 20-21

1.	Segala sesuatu diciptakan secara berpasang-pasangan.
2.	Suami maupun istri tercipta dari substansi yang sama, yaitutanah.
3.	Melalui keperpasangan, maka suami-istri akansaling menutupi kekurangan dan saling melengkapi. Suami menutupi kekurangan istri, demikian juga sebaliknya.
4.	Melalui keberpasangan, makaakan tercipta ketenangan, cinta kasih dan rahmat.
5.	Melalui keberpasangan, spesies manusia akan terjaga; perempuan bukan tempat penyaluran syahwat, tetapi sebagai penjaga kehidupan spesies manusia.
6.	Rumah tangga sebagai tempat mendidik generasi yang saleh.
7.	Ibarat pakaian, maka suami-istri harus menjaga kehormatan pasangannya.

## B. PENAFSIRAN SECARA TEMATIK

Contoh penerapan metode tafsir esoeklektik berikutnya akan difokuskan pada tema tentang konsep bintang (*an-najm*) dalam Al-Qur'an. Penulis menggunakan tahapan tafsir tematik yang akan dibagi ke dalam penjelasan tentang makna kata *an-najm*, ragam kandungan makna kata *an-najm* dan penjelasan kandungan esoterik konsep bintang dalam Al-Qur'an.



## 1. Konsep bintang dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan kata *an-najm* (jamak: *an-nujûm*) untuk menunjukkan makna bintang. Kata *an-najm* diulang dalam Al-Qur'an sebanyak tiga belas kali. Empat kali dalam bentuk singular (*mufrad*) dan sembilan kali dalam bentuk plural (*jama'*).<sup>60</sup> Dalam bentuk singular, selain pada (QS 53: 1), kita bisa melihatnya pada (QS 16: 16), (QS 55: 6) dan (QS 86: 3). Sedangkan dalam bentuk plural, kita akan temukan pada (QS 6: 97), (QS 7: 54), (QS 16: 12), (QS 22: 18), (QS 37: 88), (QS 52: 49), (QS 56: 75), (QS 77: 8) dan (QS 81: 2).<sup>61</sup>

## 2. Makna dasar kata an-najm

Kata *an-najm* berasal dari kata *na-ji-ma* yang berarti muncul (*thulû'*) dan tampak (*zhuhûr*). Ketika dikatakan *najima as-sinnu wa al-qarrnu*, itu berarti gigi dan tanduk sedang tumbuh dan tampak. Kata *an-najm* merujuk pada beragam jenis bintang, seperti *ats-tsurayâ* dan *al-kawkab*. Kata tersebut juga merujuk pada tunas tanaman yang sedang tumbuh.<sup>62</sup> Ibn Mandhûr menyatakan bahwa setiap sesuatu yang muncul dan tampak, maka dikatakan dengan kata *najama*.<sup>63</sup>

Menurut ar-Raghib, makna pokok dari kata *an-najm* adalah bintang kosmik yang tampak (*al-kawkab ath-thâli'*). Kata tersebut juga menunjukkan tampaknya tanaman dari tanah, gigi dari gusi dan suatu teori tertentu dari benak manusia.<sup>64</sup> Memperhatikan beberapa kemungkinan makna tersebut, maka secara bahasa bahwa kata *an-najm* digunakan untuk menyatakan sesuatu yang muncul atau tampak.

Menurut al-Mushtafawî, makna pokok kata *an-najm* tersebut adalah sesuatu yang muncul dan tampak ke atas. Oleh karenanya, kata tersebut dapat diterapkan pada beberapa acuan makna, seperti bintang-bintang yang tampak tinggi di atas kepala, tanaman yang

60 Muḥammad Zakī Muḥammad Khazhar, *Mu'jam Kalimât al-Qurân al-Karîm*, t.p. 2012, 210.

61 Muḥammad Fu'âd Abdulbâqī, *al-Mu'jam al-Mufarras li Alfâdh al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1364 H, 688-9.

62 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, jilid 5, 396-7 (*mâddah: na-ja-ma*).

63 Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, 4357 (*mâddah: na-ji-ma*)

64 ar-Raghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 791-2 (*mâddah: na-ji-ma*).



sedang tumbuh di atas bumi, gigi maupun tanduk yang sedang tumbuh, lahirnya seorang penyair, kematangan sesuatu dan sebagainya. Kata ini tidak hanya digunakan untuk perkara yang bersifat material, tetapi juga bersifat imaterial.<sup>65</sup> Oleh karenanya, konsep umum tentang *an-najm* tersebut sangat mungkin untuk diperluas maknanya.

### 3. Ragam makna kata *an-najm* dalam Al-Qur'an

Sebagaimana sudah dijelaskan, Kata *an-najm* diulang dalam Al-Qur'an sebanyak tiga belas kali. Empat kali dalam bentuk singular (*mufrad*) dan sembilan kali dalam bentuk plural (*jama'*). Bagian ini akan mengulas tentang makna kata *an-najm* yang tersebar dalam beragam ayat dan surah dalam Al-Qur'an. Sebagai bentuk penerapan metode tafsir esoeklektik secara tematik, maka penjelasan akan difokuskan pada seluruh ayat tersebut dengan memperhatikan makna zahir dan makna batin.

#### a. (QS *an-Najm* [53]: 1)

وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢)

"Demi bintang ketika terbenam, kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru" (QS *an-Najm* [53]: 1-2).

Az-Zamkhsyarî menyebutkan adanya tiga kemungkinan makna *an-najm* pada ayat tersebut, yaitu: 1) bintang saat terbenam di langit seperti *ats-tsurayâ* dan *al-kaukab*; 2) tanaman yang tumbuh di atas tanah; dan 3) tahapan turunnya Al-Qur'an.<sup>66</sup> Tiga makna *an-najm* tersebut merupakan makna zahir yang sudah disepakati oleh ahli bahasa dan mayoritas mufasir.

Makna pertama *an-najm* sebagai bintang saat terbenam di langit selaras dengan pandangan mayoritas ulama. Ayat itu dimaknai secara zahir sebagai bintang berupa benda fisik, seperti bintang *ats-tsurayâ* atau bintang langit yang bercahaya. Makna bintang tersebut mudah dipahami, karena ia tampak bagi manusia yang tinggal di bumi. Al-Fakhr ar-Râzî menyatakan bahwa bintang *ats-tsurayâ* merupakan salah satu jenis bintang paling terang yang dapat dilihat

65 al-Mushtafawî, *at-Taḥqīq fī Kalimât al-Qurân*, jilid 12, 44.

66 Az-Zamkhsyarî, *al-Kasasyâf*, jilid 4, 417.



setiap orang di bumi.<sup>67</sup> Makna zahir ini dianggap tepat, karena banyak ditemukan ayat-ayat yang menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan beragam benda langit, seperti matahari (QS 91: 1), bulan (QS 55: 5) dan sebagainya. Karenanya, yang dimaksud dengan bintang terbenam (*hawâ an-nujûm*) dalam ayat tersebut adalah terbenamnya bintang di arah barat.

Makârîm Syîrâzî menyebutkan alasan mengapa Allah bersumpah dengan *an-najm* sebagai bintang dalam arti benda fisik, yaitu bintang *ats-tsurayâ*. Salah satu alasannya adalah karena bintang tersebut muncul dan tenggelam. Gerak bintang yang muncul dan tenggelam merupakan ciri makhluk yang baru (*hudûts*) dan tidak kekal. Dengan demikian, bintang *ats-tsurayâ* tunduk pada aturan kosmik saat beredar pada orbitnya. Sesuatu yang memiliki sifat *hudûts* dan tidak kekal tersebut tentu bukanlah Tuhan yang layak disembah. Penjelasan ini menjadi bantahan terhadap keyakinan sebagian orang-orang terdahulu yang menuhankan bintang.<sup>68</sup>

Sedangkan pada makna kedua kata *an-najm* sebagai tanaman yang tumbuh di atas tanah, menurut penulis, adalah kurang tepat. Dalam konteks ayat ini, penulis tidak menemukan indikator (*qarînah*) yang memungkinkan kata *an-najm* dalam (QS 53: 1) tersebut diartikan sebagai tanaman yang tumbuh. Meskipun makna tersebut sangat memungkinkan didapatkan pada ayat lainnya, seperti dalam (QS 55: 6).

Adapun makna terakhir kata *an-najm* yang disebutkan oleh az-Zamahsyarî sebagai tahapan turunnya wahyu, bagi penulis, sangat mungkin diterima, karena memiliki kesesuaian dengan konteks pembahasan dalam (QS 53: 1) tersebut, yaitu terkait dengan proses turunnya wahyu pada Nabi Muhammad yang dilakukan secara bertahap selama 23 tahun. Hal ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa bangsa Arab juga menggunakan kata *an-nujûm* (jamak dari *an-najm*) untuk mengungkapkan suatu tahapan (*marâhil*) tertentu. Selain itu, makna ketiga juga dikuatkan dengan ungkapan *idzâ hawâ* (apabila turun), sehingga dapat menjadi indikator dan isyarat proses diturunkannya Al-Qur'an dari alam yang tinggi ke dalam hati Nabi Muhammad.

67 Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb*, jilid 28, 233.

68 Nâshir Makârîm Syîrâzî, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 17, 207.



Namun, selain dimaknai secara zahir dengan terbenamnya bintang atau turunnya wahyu, (QS 53: 1) tersebut juga mengisyaratkan adanya makna batin terkait kedudukan tinggi dan rendah. Kata *an-najm* merepresentasikan kedudukan tinggi (*al-'uluwî*) dan kata *hawâ* merepresentasikan kedudukan rendah. Tinggi dan rendah merupakan oposisi biner. Sesuatu disebut tinggi, karena ada yang rendah. Karenanya menurut ar-Râgîb, secara bahasa, kata *hawâ* dalam ayat tersebut, selain dimaknai sebagai kecenderungan hati pada syahwat, ia juga bisa dimaknai sebagai proses jatuhnya sesuatu dari tingkatan yang lebih tinggi ke tingkatan yang lebih rendah.<sup>69</sup>

Selain beberapa makna tersebut, mufasir besar lainnya, al-Fakhr ar-Râzî, menambahkan kemungkinan makna *an-najm* lainnya, yaitu diri Nabi Muhammad. Menurutnya, terdapat beberapa sifat yang sesuai antara diri Nabi dan bintang di langit. Jika bintang di langit bermanfaat bagi manusia sebagai petunjuk arah di kegelapan malam, maka demikian pula dengan Nabi Muhammad dan Al-Qur'an. Ia menjadi petunjuk (*al-hidâyah*) bagi seluruh manusia. Begitu pula, jika bintang di langit berguna untuk menjauhkan setan dari penghuni langit, maka Nabi menjauhkan setan dari penduduk bumi.<sup>70</sup> Penafsiran kata *an-najm* dengan makna Nabi merupakan penafsiran secara batin, karena ia telah keluar dari makna dasar kata *an-najm* tersebut.

Bagi penulis, penafsiran tersebut masih bisa diterima dan tidak keluar dari konteks pembahasan dalam (QS 53: 1) tersebut. Ini merupakan salah satu jenis penafsiran yang menggunakan acuan makna tertentu, yaitu diri Nabi Muhammad. Ia dijadikan acuan makna yang sempurna dari seluruh sifat-sifat ketinggian, sebagaimana sifat-sifat sempurna pada bintang. Isyarat penafsiran secara batin tersebut dengan mudah ditemukan dalam beberapa riwayat. Salah satunya adalah sebuah riwayat yang berkembang dikalangan Syiah yang menyebutkan bahwa kalimat *an-najm idzâ hawâ* merupakan diri Nabi Muhammad.

69 Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 849 (*mâddah: ha-wa-ya*).

70 Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb*, jilid 28, 233.



عن الرضا عليه السلام: ان النجم رسول الله صلى الله عليه  
والله.

“Dari ar-Ridhâ as, mengatakan: bintang (an-najm) adalah Rasulullah saw”.<sup>71</sup>

Selain itu, lanjutan (QS 53: 1) tersebut secara umum juga menggambarkan pencapaian spiritual dalam diri Nabi Muhammad. Ia menerima wahyu yang diberikan oleh Allah melalui malaikat Jibril yang sangat kuat ( QS 53: 4-5). Tidak hanya itu, Nabi juga menempati posisi ufuk yang tinggi ( QS 53: 7). Bahkan, ia mencapai posisi yang sangat dekat dengan Tuhan, seakan tidak ada jarak antara Tuhan dan hamba (QS 53: 8-9).

Karenanya, kalimat *waan-najmi idzâ hawâ* dalam (QS 53: 1) bisa dimaknai sebagai gambaran jiwa Nabi Muhammad yang turun dari tingkatan yang tinggi (dalam martabat ketuhanan) menuju tingkatan yang lebih rendah (sebagai makhluk-Nya) dengan membawa risalah bagi manusia. Risalah yang dibawa oleh Nabi kemudian dianggap oleh orang yang keruh hatinya sebagai kesesatan, sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 53: 2).

Begitu pun jika dikaitkan dengan bentuk sumpah pada ayat tersebut, maka sudah seharusnya Allah bersumpah dengan keagungan diri Nabi Muhammad itu sebagai manifestasi ciptaan-Nya yang paling sempurna. Sebagai “bintang yang bersinar terang,” Nabi Muhammad membawa risalah dan ajaran suci yang bisa mengantarkan manusia menuju kebahagiaan sejati.

Penafsiran tersebut juga terasa semakin kuat jika dihubungkan dengan ayat setelahnya (QS 53: 2).

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢)

"Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru".

Kata *ash-shâhib* dalam (QS 53: 2) tersebut berarti kawan setia (*ash-shadîq*) dan kekasih (*al-muhib*). Ar-Râgib menyatakan bahwa secara ‘urfi (adat Arab), kata *ash-shâhib* digunakan untuk

71 Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 5, 84.



seseorang yang memiliki ikatan khusus karena banyak berinteraksi dengan dirinya. Seseorang disebut sebagai kawan seorang penguasa (*shâhibu al-mâlik*), karena ia memiliki hak pengaturan atas raja. Ar-Râgib juga menjelaskan bahwa perkawanan (*al-mushâhabah*) berbeda dengan perkumpulan (*al-ijtimâ'*). Setiap (*al-mushâhabah*) adalah perkumpulan (*al-ijtimâ'*), dan tidak sebaliknya.<sup>72</sup>

Menurut kebanyakan mufasir, yang dimaksud dengan *as-shâhib* dalam ayat tersebut adalah Nabi Muhammad. Ia merupakan sosok yang sudah dikenal oleh bangsa Arab, khususnya suku Quraisy. Ia sudah dikenal karena keluruhan akhlak dan kejujurannya. Makna lain kata *shâhibukum* adalah Muhammad sebagai kawan bangsa Arab yang selalu berjalan pada jalan kebenaran. Karena, tutur kata dan perilakunya tidak menyimpang. Karenanya, (QS 53: 2) tersebut mengisyaratkan bahwa kawan bangsa Arab, Muhammad, tidak membawa pada ajaran kesesatan. Ajaran agama yang disampaikan-nya adalah suatu kebenaran. Ajarannya lurus sebagaimana ajaran leluhur bangsa Arab, yaitu Nabi Ibrahim dan Ismail (QS 2: 135).

Dengan demikian, penggunaan kata *ash-shâhib* dalam makna Nabi semakin memperkuat pendapat beberapa mufasir yang menggolongkan surah *an-najm* sebagai surah Makkiah. M. Quraish shihab menyebutkan bahwa surah *an-najm* merupakan salah satu surah yang seluruh ayatnya diturunkan sebelum Nabi hijrah ke Madinah, bahkan ia dinilai sebagai salah satu surah pertama kepada Nabi yang turun sesudah surah al-Ikhlâsh dan at-Takwîr.<sup>73</sup>

Adapun kata *dhalâl* pada ayat tersebut berarti keluar dari jalan yang lurus.<sup>74</sup> Sedangkan, *al-ghayy* (derivasi dari *ghawâ*) berarti kebodohan dalam keyakinan yang rusak. Karena kebodohan biasanya tidak disertai keyakinan yang benar, sehingga menjadi rusak.<sup>75</sup> Menurut Thabâthabaî, bila kebodohan disertai dengan keyakinan, maka ia disebut sebagai *al-ghayy*.<sup>76</sup>

72 Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 475-476 (*mâddah: sha-ha-ba*).

73 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, jilid 13, 405.

74 Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 509 (*mâddah: dhalla*).

75 Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, 620 (*mâddah: ga-wa-ya*).

76 Thabâthabaî, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 19, 27.



Adapun kata *dhalla* atau *dhalâl*, menurut al-Mushtafawî, makna pokoknya adalah tidak ada atau hilang petunjuk, baik secara material maupun maknawi. Kata ini sering dilawankan dengan hidayah. Demikian juga, makna pokok kata *ghawâ* atau *al-ghayy* adalah lawan dari petunjuk (*ar-rusyð*). Jika *ar-rusyð* merupakan petunjuk yang mengarahkan pada kebaikan dan perbaikan, maka *al-ghayy* merupakan petunjuk yang menunjukkan pada keburukan dan kerusakan.<sup>77</sup>

### b. (QS *ar-Rahmân* [55]: 6)

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦)

“Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya.” (QS *ar-Rahmân* [55]: 6)

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, selain dimaknai dengan bintang di langit, kata *an-najm* juga dapat dimaknai dengan tanaman yang tumbuh (*an-nabât*). Dalam ayat di atas, makna kata *an-najm* sebagai tanaman bisa diterima karena terdapat indikator (*qarînah*) pada kata *asy-syajar* (pohon-pohonan). Hanya saja, perbedaan antara kata *an-najm* dan *asy-syajar* pada ayat tersebut terletak pada makna *an-najm* sebagai tanaman yang baru bertunas, sedangkan *asy-syajar* adalah tanaman yang sudah memiliki batang.

Secara zahir, ayat tersebut juga menunjukkan bahwa *an-najm* dan *asy-syajar* itu bersujud. Pertanyaannya adalah bagaimana hakikat sujud pada *an-najm*? Apa perbedaan antara sujudnya manusia dengan *an-najm*?

Secara bahasa *sa-ja-da* berarti segala sesuatu yang rendah (*kullu syain dzalla*). Makna pokok kata ini adalah ketundukan sempurna sehingga tidak tersisa bagi dirinya sebuah ego.<sup>78</sup> Kata *yasjudân* dalam (QS 55: 6) tersebut merupakan sebuah isyarat ketundukan seluruh makhluk terhadap kuasa Ilahi, termasuk di dalamnya adalah tumbuhan dan pohon-pohonan.

77 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 7, 40 (*mâddah: dhalla*) dan 349 (*mâddah: ga-wa-ya*).

78 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 5, 60-61 (*mâddah: sa-ja-da*).



Makârim Syîrâzî dan Thabâthabâ'î menjelaskan adanya dua bentuk sujud, yaitu sujud alamiah (*takwînî*) dan sujud syariat (*tasyrî'î*).<sup>79</sup> Sujud alamiah merupakan ketundukan dan kepasrahan seluruh makhluk terhadap kehendak Ilahi. Ia mencakup seluruh makhluk, dari yang paling kecil seperti atom, hingga makhluk berakal seperti manusia yang berpotensi enggan untuk bersujud. Sedangkan sujud syariat merupakan ketundukan secara khusus bagi makhluk yang memiliki akal seperti manusia, jin dan malaikat.<sup>80</sup>

Sujudnya para malaikat digolongkan sebagai sujud syariat, karena mereka memiliki pengetahuan dan kehendak, sebagaimana manusia dan jin. Sujud dan ketundukan mereka sesuai dengan kehendak dan kesadaran mereka. Malaikat memiliki pengetahuan dan kesadaran sempurna sehingga mencegahnya dari sikap penolakan (QS 66: 6). Demikian juga, manusia yang telah mencapai pengetahuan sempurna seperti para nabi. Mereka patuh dan tunduk pada seluruh ketentuan Ilahi.

Oleh karenanya, ketundukan tumbuhan dan pohon-pohonan yang diisyaratkan dalam (QS 55: 6) termasuk ke dalam ketundukan alamiah, bukan ketundukan syariat sebagaimana dimiliki oleh manusia. Tanaman ditundukan oleh Allah bagi keperluan manusia sebagai sumber utama makanan bagi mereka.<sup>81</sup>

Ayat lainnya, seperti pada (QS 22: 18) di bawah ini juga menunjukkan bahwa seluruh eksistensi di bumi dan dilangit bersujud kepada Allah, termasuk di dalamnya adalah bintang (*an-nujûm*). Hal yang sama juga dalam (QS 2: 34) yang mana Allah memerintahkan malaikat untuk bersujud pada Adam sebagai bentuk penghormatan-Nya atas kedudukan Adam sebagai khalifah.

79 Selain *sujûd*, terdapat tiga konsep penting lainnya seperti: *tasbîh*, *tahmîd* dan *shalât* yang berlaku secara umum berlaku bagi seluruh makhluk. Al-Quran dalam beberapa tempat menegaskan bahwa empat macam ibadah tersebut tidak hanya khusus untuk manusia saja, tetapi berlaku juga bagi seluruh makhluk (*maujûdât*).

80 Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 10, 307-308; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 14, 359-60.

81 Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 17, 369.



أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ  
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَ  
كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يَمُنَّ بِاللَّهِ  
فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (١٨)

“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 dihina Allah maka tidak seorang pun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.” (QS al-Hajj [22]: 18).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ  
اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤)

“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.” (QS al-Baqarah [2]: 34).

### c. (QS ath-Thâriq [86]: 3)

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (٢) النَّجْمُ  
الثَّاقِبُ (٣)

“Demi langit dan yang datang pada malam hari, tahukah kamu apakah yang datang pada malam hari itu? (yaitu) bintang yang cahayanya menembus,” (QS ath-Thâriq [86]: 1-3).

Kata *an-najm ats-tsâqib* (bintang yang cahayanya menembus) dalam ayat tiga merupakan penjelasan dari kata *ath-thâriq* dalam dua ayat sebelumnya. Kata *ats-tsâqib* (cahaya yang menembus) merupakan sebuah gambaran tentang bintang yang memiliki ciri



khas tertentu, yaitu sebuah bintang yang memiliki cahaya yang kuat dan panas seperti matahari.<sup>82</sup> Bintang yang memiliki cahaya panas yang bersumber dari dirinya sendiri dan beredar pada orbitnya.

Tetapi, jika yang dimaksudkan ayat tersebut adalah makna “langit ruhani” sebagaimana pandangan beberapa sufi, maka kata *an-najm ats-tsâqib* sangat memungkinkan untuk dimaknai secara esoterik, yakni sebagai jiwa sempurna (*an-nafs ar-rûhânî an-nûrânî al-kâmil*).<sup>83</sup> Hal ini bisa dipahami karena adanya kesamaan sifat-sifat (*al-musyâbahah*) antara kalimat bintang bercahaya dengan jiwa sempurna. Jika cahaya yang terang dimiliki oleh cahaya yang terang seperti matahari itu sangat bermanfaat bagi kehidupan makhluk lainnya, maka demikian juga dengan manusia yang memiliki ruh sempurna seperti Nabi Muhammad yang dapat memberikan cahaya hidayah dan menghidupkan jiwa-jiwa manusia yang telah kering dan mati.

Penaafsiran makna batin kalimat *an-najm al-tsâqib* tersebut bersandar pada ragam makna kata *as-samâ'* (langit). Kata *as-samâ'* dan derivasinya mengandung makna sesuatu yang memiliki unsur ketinggian dan meliputi yang lainnya. Al-Mushtafawî menjelaskan bahwa kata *al-samâ'* ini bisa dinisbatkan kepada sesuatu yang material dan maknawi. Penggunaan kata *as-samâ'* dengan makna langit material dan terinderai misalnya, terdapat pada (QS 2: 22). Sedangkan makna *as-samâ'* yang mengandung makna langit secara maknawi misalnya terdapat dalam (QS 72: 8) seperti di bawah ini.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ  
بِهِ مِنَ الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)

“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.” (QS al-Baqarah [2]: 22).

82 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 6, 61.

83 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 7, 85.



وَ أَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلَمَّتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهْبًا (٨)

“Dan sesungguhnya kami telah mencoba mengetahui (rahasia) langit, maka kami mendapatinya penuh dengan penjagaan yang kuat dan panah-panah api,” (QS *al-Jin* [72]: 8).

Sebagian besar mufasir memang menafsirkan kata *as-samâ'* dalam (QS 72: 8) tersebut sebagai langit material. 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 (QS 72: 9). Tetapi, sebagian mufasir seperti al-Mushtafawî memaknai kata *as-samâ'* itu secara maknawi. Ia memaknainya sebagai sebuah tingkatan langit yang disebut sebagai *âlam lâhût* yang tinggi. Sebuah 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 tingkatan langit material.<sup>84</sup>

Demikian juga, Thabâthabâ'î cenderung memaknai kata *as-sama'* secara maknawi. Kronologi saat jin dilempar dengan panah api tidak terjadi pada langit material yang dapat ditangkap dengan indera.<sup>85</sup> Baginya, penjelasan ayat semacam ini merupakan bentuk permisalan (*al-amtsâl*) yang menggambarkan tentang hakikat Al-Qur'an. Hakikat eksternal (*al-ḥaqâiq al-khârijah*) yang imaterial disampaikan dengan ungkapan-ungkapan bentuk material yang terinderai. Hal ini berguna untuk mendekatkan pemikiran abstrak dengan sesuatu yang inderawi.<sup>86</sup> Sesuatu yang inderawi akan lebih mudah ditangkap oleh pikiran (QS 29: 43).

#### d. (QS *al-An'âm* [6]: 97)

وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ.

“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).

84 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 5, 268.

85 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 19, 351; jilid 20, 44.

86 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, jilid 17, hal 124.



Secara zahir, ayat ini menggambarkan bahwa bintang merupakan salah satu petunjuk terbaik untuk mengetahui arah perjalanan, baik di darat maupun di laut. Tetapi, sebagian sufi seperti al-Qusyairî cenderung menafsirkan ayat ini secara esoterik. Kata *an-nujûm* (bintang-bintang) dimaknai sebagai “bintang hati” (*nujûm al-qulûb*).<sup>87</sup> Menurutny, bintang di langit dianggap sebagai perumpamaan (*tamtsîl*) hakikat lainnya, yaitu hakikat perjalanan spiritual seorang sufi.

Penafsiran semacam ini, bagi penulis, sangat memungkinkan untuk diterima karena adanya sebuah indikator (*qarînah*), yaitu kalimat *litahtadû* (agar kamu menjadikannya [bintang] sebagai petunjuk). Bintang di langit seringkali dijadikan sebagai petunjuk arah dalam perjalanan di darat maupun di laut, sedangkan bintang hati merupakan petunjuk dalam mengenali pencipta bumi dan langit.

#### e. (QS *al-A'râf* [7]: 54) dan (QS *an-Nahl* [16]: 12, 16)

أَنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ  
عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ  
مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)

“*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*: 54).

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ  
أَنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٢)

“*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*: 12).

87 Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiah al-Mishriah al-Âmmah li al-Kitâb, t.th., cet. 3, jilid 1, 491.



## وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (١٦)

“Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk.” (QS an-Nahl [16]: 16).

Secara zahir, tampak bahwa Allah dalam (QS 7:54) dan (QS 16:12), kedua ayat tersebut menundukkan alam semesta, seperti siang, malam, matahari, bulan dan bintang-bintang bagi manusia. Penundukan (*at-taskhîr*) tersebut dimaksudkan agar manusia mengambil manfaat bagi kehidupannya. Misalnya, waktu siang dapat dimanfaatkan oleh manusia untuk mencari rezeki, sedangkan waktu malam untuk beristirahat. Matahari dan bulan juga sangat besar manfaatnya untuk seluruh makhluk, termasuk manusia. Bintang-bintang (*an-nujûm*) juga berguna sebagai petunjuk arah dalam perjalanan di darat maupun di laut. Ayat tersebut menjadi pengingat agar manusia tidak lupa terhadap seluruh kenikmatan yang dianugerahkan kepadanya.

Selain itu, ayat penundukan tersebut juga mengisyaratkan makna lainnya, yaitu kedudukan tinggi manusia di banding makhluk lainnya. Manusia dipilih oleh Allah untuk menjadi khalifah, sehingga seluruh makhluk diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepada manusia.<sup>88</sup> Sebagai khalifah Allah, maka manusia harus meneladani sifat-sifat Allah dalam pengaturan alam, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah riwayat:

تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ

“Rasulullah saw bersabda: Berakhlak-lah dengan akhlak Allah”.<sup>89</sup>

Alam adalah sesuatu yang suci. Ia merupakan bagian dari diri manusia. Secara ontologis, manusia tidak bisa dipisahkan dari alam. Sebagian sufi, seperti Ibn ‘Arabi menyebut manusia sebagai alam kecil, *al-‘alam ash-shagîr* (mikrokosmos).<sup>90</sup> Manusia dan alam

88 Makârîm Syirâzî, *al-Amṣal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, jilid 8, 143.

89 Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A’zham*, jilid 1, 255; al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, jilid 7, 58; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 3, 191.

90 Ibn ‘Arabi, *al-Futuḥat al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, jilid 3, 11.



adalah tanda-tanda menuju Allah, sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 16: 16) di atas. Sufi lainnya, seperti al-Qusyairî dan Ruzbihân Baqlî menafsirkan ayat tersebut dengan memasukan para wali dan ulama sebagai acuan makna batin dari kata *an-najm*. Secara zahir, bintang langit tidak saja diyakini sebagai petunjuk arah, tetapi juga berfungsi sebagai alat pelempar bagi setan yang sedang mencuri berita langit. Sedangkan para wali dan ulama sebagai “bintang di bumi” berfungsi sebagai rujukan dalam ketauhidan. Mereka layaknya sebagai alat pelempar orang kafir yang menjauhkan manusia dari jalan kebenaran menuju kesesatan.<sup>91</sup>

Bagi penulis, penafsiran al-Qusyairî atas (QS 16: 16) kiranya tidak keluar dari konteks ayat dikarenakan terdapat sebuah indikator (*qarînah*), yakni kalimat *yahtadûn* (mereka mendapat petunjuk). Kedua makna itu, baik makna bintang di langit maupun ulama sebagai bintang di bumi, menjadi sumber petunjuk bagi manusia menuju Allah. Manusia yang mengikuti petunjuk bintang di langit, maka akan terhindar dari kesesatan gelapnya malam saat di tengah lautan maupun perjalanan di padang sahara. Sedangkan mengikuti petunjuk bintang di bumi yaitu para nabi, para wali dan ulama, membuat manusia terhindar dari kesesatan akidah dan bujuk rayu setan.

Sebetulnya kata *ihtidâ* (derivasi kata *yahtadûn*) pada (QS 16: 16) memiliki kesamaan akar kata dengan kata *hudâ* atau *hidâyah* berarti petunjuk. Secara bahasa, kata *hidâyah* dimaknai sebagai lawan kata dari *dhalâlah* (kesesatan). Makna kata *hidâyah* juga bisa diterapkan pada sesuatu yang bersifat material maupun maknawi.<sup>92</sup> Misalnya, makna material kata *hidâyah* tampak pada (QS 16: 15), sedangkan makna yang bersifat maknawi dalam kata *hidâyah* tampak pada (QS 21: 73) di bawah ini.

وَالَّذِي فِي الْأَرْضِ رَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَانْحَارًا وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

91 Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, 289; Ruzbihân Baqlî, *‘Arâis al-Bayân fi haqâiq al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 2008 M, cet. 1, jilid 2, 313.

92 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fi Kalimât al-Qurân*, jilid 11, 270.



“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,” (QS *an-Nahl* [16]: 15).

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ 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,” (QS *al-Anbiyâ* [21]: 73).

Selain kata *an-nujûm* dalam ayat Al-Qur’an yang mengandung makna batin berupa para nabi, para wali dan ulama di atas, terdapat juga beberapa riwayat di kalangan Sunni dan Syiah yang menjadi argumen pendukung (*syahîd*) bagi adanya penafsiran esoterik tersebut, yaitu:

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

“Nabi saw bersabda: para sahabatku seperti bintang-bintang. Siapapun diantara mereka yang kamu ikuti, maka kamu akan mendapatkan petunjuk”.<sup>93</sup>

النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق و أهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف في الدين

“Nabi saw bersabda: bintang-bintang merupakan pelindung (pengaman) dari tenggelam (dalam laut), sedangkan Ahlulbait-ku merupakan pelindung (pengaman) bagi umatku dari perdebatan dalam agama.”<sup>94</sup>

93 Ruzbihân Baqlî, ‘*Arâis al-Bayân fi haqâiq al-Qurân*, jilid 2, 313.

94 Hadis ini diriwayatkan dengan beragam redaksi. Lihat: Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, jilid 23, 123 (*bâb: Fadhâil Ahl bayt*, hadis no. 47); jilid 27, 309 (*bâb: annhum amânun ahl ardhî min al-‘Adzâb*, hadis no. 2, 3 dan 4).

**f. (QS *ash-Shaffât* [37]: 88)**

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (٨٨) فَقَالَ أَنِّي سَقِيمٌ (٨٩)

“Lalu ia (Ibrahim) memandang sekali pandang ke bintang-bintang. Kemudian ia berkata: “*Sesungguhnya aku sakit*.” (QS *ash-Shaffât* [37]: 88-89).

Untuk mengetahui salah satu kandungan ayat ini, kita harus memahami terlebih dahulu tentang keyakinan dan tradisi orang Babilonia pada zaman Nabi Ibrahim. Beberapa sumber menyebutkan bahwa mereka mendewakan bintang-bintang dan menganggap berhala yang mereka miliki sebagai representasi bintang-bintang tersebut. Selain itu, mereka memiliki tradisi berkumpul bersama dalam perayaan tertentu untuk melihat bintang-bintang; melakukan pengamatan terhadap bintang-bintang yang beredar di langit untuk mencari jawaban tentang nasib dan masa depan mereka. Selanjutnya, mereka memohon kebaikan kepada bintang-bintang tersebut, karena diyakini bahwa bintang-bintang tersebut dapat memberikan pengaruh pada nasib dan masa depan mereka.

Sebagian ulama tafsir menjelaskan bahwa setelah mengecam sesembahan kaumnya, lalu Nabi Ibrahim memandang sekali pandang ke bintang-bintang (QS 37: 88). Hal ini dilakukan oleh Ibrahim, karena mereka mengajak dirinya untuk ikut serta dalam perayaan ritual keagamaan kaum pagan. Setelah memandang bintang-bintang itu, Ibrahim mengatakan kepada kaumnya: “*Sesungguhnya aku sakit*” (QS 37: 89). Ungkapan seperti ini, menurut M. Quraish Shihab, merupakan alasan untuk tidak mengikuti ritual tersebut.<sup>95</sup>

Kata *saqîm* dalam (QS 37: 89) berasal dari akar kata *sa-qa-ma* yang berarti sakit (*maradh*). Kata itu biasanya digunakan untuk jenis penyakit yang berkaitan dengan badan.<sup>96</sup> Oleh karenanya, sebagian mufasir meyakini bahwa ucapan Nabi Ibrahim tersebut merupakan *tauriyah* (kiasan). *Tauriyah* merupakan ungkapan yang mengandung dua makna, yaitu makna yang dimaksudkan oleh pembicara dan

95 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, jilid 12, 55-6.

96 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 5, 187.



makna yang biasa dipahami oleh lawan bicara (*mukhâthab*).<sup>97</sup> Ibrahim mengatakan sakit, alasan untuk tidak mengikuti ritual kaumnya yang dianggapnya rusak. Sedangkan kata sakit yang dipahami oleh lawan bicara Ibrahim adalah penyakit jasmani yang menghalangi Ibrahim untuk bergabung dalam ritual pagan kaum Babilonia tersebut. Selanjutnya, kaumnya meninggalkan Ibrahim (QS 37: 90) karena mereka menganggapnya sedang sakit.

Berbeda dengan pendapat M. Quraish Shihab, mufasir lainnya seperti Thabâthabâ'î, tidak menganggap ungkapan tersebut sebagai *tauriyah*. Ia menganggap bahwa ucapan Ibrahim tersebut menunjukkan makna hakiki. Ayat tersebut menjelaskan bahwa Ibrahim memang sedang dalam kondisi sakit jasmaninya, saat diajak untuk mengikuti ritual pagan tersebut. Pendapat Thabâthabâ'î berlandaskan pada prinsip ketidakmungkinan seorang nabi menggunakan ungkapan *tauriyah*, sebab ia merupakan salah satu bentuk kebohongan.<sup>98</sup> Menurutnya, sebagaimana manusia lainnya, nabi juga mengalami sakit jasmani sebagaimana diungkapkan dalam (QS 26:80) “*Dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku*”. Karenanya, sakit jasmani yang dialami Ibrahim betul-betul terjadi, sehingga menghalanginya untuk tidak mengikuti ritual pagan bersama kaumnya. Menurut hemat penulis, (QS 37: 89) memang menunjukkan bahwa secara zahir, Ibrahim sedang mengalami sakit saat berlangsungnya ritual pagan tersebut. Tetapi, sakit yang dialaminya bisa berupa sakit jasmani sebagaimana pendapat Thabâthabâ'î, atau sakit secara psikis karena melihat kerusakan akidah umatnya.

#### g. (QS *ath-Thûr* [52]: 49)

وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ النُّجُومِ (٤٩)

“*Dan bertasbihlah kepada-Nya pada beberapa saat di malam hari dan di waktu terbenam bintang-bintang (di waktu fajar).*” (QS *ath-Thûr* [52]: 49).

97 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, jilid 12, 57.

98 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, jilid 17, 148-9.



Para ahli tafsir menafsirkan kalimat *idbâr an-nujûm* (di waktu terbenam bintang-bintang) dalam ayat tersebut dengan salat sunnah (*nâfilah*) sebelum waktu fajar. Terdapat beberapa riwayat yang bersumber dari kalangan Sunni maupun Syiah yang menjelaskan bahwa maksud kalimat tersebut adalah dua rakaat sebelum fajar.<sup>99</sup> Kata *id-bâr* merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *ad-dubr* (belakang). Kata ini merupakan lawan kata dari kata *al-qubl* (depan). Sesuatu disebut sebagai *ad-dubr*, karena ia datang lebih akhir dibandingkan yang lainnya.

Secara zahir, (QS 52: 49) di atas menjelaskan bahwa kaum Muslim diperintahkan untuk banyak bertasbih, khususnya pada waktu-waktu khusus seperti waktu tengah malam dan waktu sebelum fajar. Ayat tersebut juga mengisyaratkan agar selalu mengingat Allah setiap saat.<sup>100</sup>

Makna lain kata *idbâr an-nujûm* yang mungkin bisa ditangkap, sebagaimana diisyaratkan oleh Ibn 'Arabî, adalah tenggelamnya bintang menunjukkan terbitnya fajar. Saat fajar tersebut, maka tampak cahaya matahari yang terang. Cahaya matahari yang terang merupakan awal mula kesaksian batin (*musyâhadah*).<sup>101</sup> Ibn 'Arabî tampaknya di sini menafsirkan ayat tersebut dengan makna batin. Baginya, kata bintang (*an-nujûm*) terbagi menjadi dua bagian, yaitu bintang materi dan bintang maknawi. Demikian juga, dengan cahaya yang terang, terdapat cahaya materi dan cahaya maknawi. Cahaya materi merupakan sinar matahari yang dapat disaksikan dengan indera penglihatan, sedangkan cahaya maknawi bisa berupa cahaya hati para sufi (*qulûb al-ârifîn*).

Penafsiran Ibn 'Arabî tersebut akan lebih mudah diterima jika dihubungkan dengan kata *at-tasbîh* (derivasi kata *sabbih*, bertasbih). Secara bahasa, kata *sa-ba-ha* memiliki dua makna, yaitu salah satu jenis ibadah dan proses pencarian sesuatu. Kata *at-tasbîh* berarti penyucian (*at-tanzîh*) Allah dari segala keburukan. Kata *at-tanzîh*

99 Jalâluddînas-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, jilid 6, 161; al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 5, 83.

100 Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, jilid 3, 479; at-Tustarî, *Tafsîr at-Tustarî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1423 H, cet. 1, jilid 1, 155.

101 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâk)*, jilid 2, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1422 H, cet. 1, 291.



sendiri bermakna menjauhkan.<sup>102</sup> Kata *at-tasbîh* yang dimaksudkan dalam (QS 52: 49) adalah dalam makna pertama, yaitu sebagai bagian dari ibadah.

Ibn ‘Arabî menyebutkan bahwa tasbih merupakan bentuk penyucian dari segala bentuk sekutu, kelemahan dan kekurangan.<sup>103</sup> Hal senada disampaikan oleh Mullâ Shadrâ. Ia menyatakan bahwa kata *sabbîh* (bertasbih) dalam ayat-ayat Al-Qur’an seperti (QS 87: 1) tidak hanya dimaksudkan sebagai perintah untuk melafalkan kalimat *subhâna rabbiya al-‘alâ* atau *subhâna rabbiya al-‘azhîm*. Tetapi, inti dari pesan-pesan tersebut adalah tercapainya suatu pengetahuan (*ma’rifah*) terhadap pensucian Allah (*at-tanzîh*). Pensucian terhadap segala sesuatu yang tidak layak untuk dilekatkan kepada Allah.<sup>104</sup>

Dalam beberapa tempat, Al-Qur’an juga menjelaskan bahwa seluruh entitas wujud, baik di langit maupun di bumi, bertasbih kepada Allah. Misalnya, dalam (QS 57: 1).

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)

“Semua yang berada di langit dan yang berada di bumi bertasbih kepada Allah (menyatakan kebesaran Allah). Dan Dialah Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS *al-ḥadîd* [57]: 1).

Bahkan sebagaimana berlaku dalam pembagian bentuk sujud, maka tasbih juga dapat dibagi menjadi dua bentuk, yaitu tasbih alamiah (*tasbîh takwînî*) dan tasbih syariat (*tasbîh tasyrî’î*). Mullâ Shadrâ menyebut tasbih jenis pertama dengan tasbih yang fitri (*tasbîh fithrî*). Ia ada secara esensial (*dzâtî*) pada setiap makhluk. Karena segala sesuatu merupakan manifestasi (*tajallî*) Allah, maka secara esensial seluruh makhluk mencintai dan patuh kepada Allah tanpa perintah syariat (*talkîf*). Selain terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur’an, bentuk tasbih alamiah juga ditunjukkan dalam beberapa riwayat seperti di bawah ini.

102 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fi Kalimât al-Qurân*, jilid 5, 22 (*mâddah: sa-ba-ḥa*)

103 Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wîlât ‘Abdurrazzâk)*, jilid 1, 26.

104 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 373.



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 Rasulullah saw di Mekah, kemudian kami keluar ke wilayah sekitarnya. Tidaklah kami menjumpai batu maupun pohon, kecuali mereka mengucapkan: “as-Salâmu ‘alaikum yâ Rosulullâh..”.*<sup>105</sup>

Karenanya, dalam pandangan para sufi, seluruh unsur alam, termasuk di dalamnya batu dan tanaman memiliki daya persepsi dan ruh. Persepsi yang dimiliki seluruh unsur alam tersebut hanya dapat ditangkap dengan persepsi daya batin, bukan persepsi inderawi. Oleh sebab itu, unsur alam yang bertasbih kepada Allah melalui daya persepinya hanya dapat ditangkap oleh para sufi melalui persepsi daya batin. Mereka benar-benar dapat mengaktualkan tasbih yang sesungguhnya karena telah dibukakan mata batinnya oleh Allah dan mendapatkan nikmat penyingkapan spiritual (*mukâsyafah*). Mereka adalah orang-orang yang dirinya telah menjadi bintang (*an-nujûm*) dan telah memiliki jiwa sempurna.

#### **h. (QS *al-Wâqiah* [56]: 75)**

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (٧٥) وَ أَنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (٧٦) أَنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٨) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩)

*“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 (Lauhmahfuzh), tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan.”* (QS *al-Wâqiah* [56]: 75-79).

105 Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qurân al-Karîm*, jilid 6, 147.



Kata *mawâqi'* dalam ayat tersebut merupakan bentuk plural dari kata *mauqi'* yang berarti tempat atau lokasi (*al-maḥal*). Hal ini berarti, Allah bersumpah dengan tempat beredarnya bintang-bintang. Jika kata *mauqi'* dianggap sebagai *mashdar mîmî*, maka ia bisa dimaknai dengan jatuh (*as-suqûth*). Karenanya, kalimat *mawâqi' an-nujûm* mengisyaratkan beberapa makna, di antaranya: 1) jatuhnya bintang saat kiamat tiba; 2) jatuhnya panah api untuk melempar setan; dan 3) tempat tenggelamnya bintang di arah barat.<sup>106</sup>

Setelah bersumpah dengan *mawâqi' an-nujûm* (beredarnya bintang-bintang) pada (QS 56: 75) tersebut, ayat setelahnya kemudian menjelaskan sifat sumpah tersebut sebagai sumpah yang agung. Jelas bahwa Allah telah mengagungkan langit beserta segala sesuatu yang terdapat di dalamnya. Termasuk di dalamnya adalah bintang-bintang (*al-kawâkib, ats-tsurayâ*).

Pada ayat selanjutnya, Allah melukiskan keagungan Al-Qur'an (QS 56: 77-79). Keagungan Al-Qur'an yang terjaga dalam kitab yang terpelihara. Ia tersimpan di Lauh Mahfuz. Tidak dapat menyentuhnya kecuali bagi hamba-hamba Allah yang disucikan (seperti para malaikat dan para nabi).

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, kata *an-nujûm* selain bisa dimaknai secara material, ia juga bisa dimaknai secara maknawi. Terdapat sifat-sifat yang menyerupai (*al-musyâbahah*) antara bintang yang zahir (*an-nujûm azh-zhâhîrî*) dan bintang yang batin atau maknawi (*an-nujûm al-ma'nawî*). Jika bintang yang zahir seperti matahari atau bintang yang cahayanya menembus (*ath-thâriq*) memiliki cahaya yang terang dan tunduk pada sunnatullah, maka demikian juga jiwa para manusia suci yang telah teriluminasi cahaya Ilahi sehingga menjadi terang, tercerahkan, tunduk dan patuh pada ketentuan Ilahi. Ketentuan dan ketundukan inilah yang membuat jiwa-jiwa tersebut mampu berkoneksi dengan hakikat Al-Qur'an yang tersimpan dalam kitab yang terpelihara di Lauh Mahfuz.

Oleh sebab itu, seorang sufi seperti Ibn 'Arabî memilih menafsirkan kalimat *mawâqi' an-nujûm* secara batini. Ia memahaminya sebagai sebuah peristiwa saat terhubungnya jiwa yang suci (*an-nafs*

106 Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsir al-Qurân*, jilid 19, 136.



*al-muḥammadiyah al-muqaddasah*) yang ada pada diri Nabi Muhammad dengan *rūḥ al-quḍs* (Jibril) pada saat turunnya Al-Qur'an.<sup>107</sup> Dalam konteks ini, kata *an-nujūm* pada ayat di atas disebut oleh para sufi sebagai jiwa-jiwa yang bercahaya (*an-nufūs al-munawwarah*) atau dalam bahasa Mullâ Shadrâ disebut dengan *al-'aql al-fa'âl* (akal aktif yang menghubungkan manusia dengan Tuhan).<sup>108</sup>

### i. (QS *al-Mursalât* [77]: 8) dan (QS *at-Takwîr* [81]: 2)

فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (٨)

"Maka apabila bintang-bintang telah dihapuskan," (QS *al-Mursalât* [77]: 8).

Kata *thumisat* berasal dari akar kata *tha-ma-sa*, berarti sentuhan kuat yang menyebabkan hilangnya suatu bentuk atau aturan tertentu.<sup>109</sup> Kalimat *an-nujūm thumisat* (bintang-bintang telah dihapuskan) dalam (QS 77: 8) menunjukkan tanda-tanda hari kiamat. Saat hari yang dijanjikan telah datang, maka bintang-bintang tersebut akan mati dan terhapus (berguguran). Ayat lainnya yang menjelaskan konteks yang hampir sama adalah (QS 81: 2).

وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (٢)

"Dan apabila bintang-bintang berjatuhan," (QS *at-Takwîr* [81]: 2).

Kata *al-inkidâr* (berjatuhan) berasal dari akar kata *ka-da-ra* yang dimaknai sebagai lawan dari kemurnian sesuatu, baik secara materi maupun maknawi. Kata *al-inkidâr* berarti keluar dari situasi alamiah atau keluar dari kondisi kemurniannya.<sup>110</sup> Kata *al-inkidâr* dalam (QS 81: 2) menunjukkan hilangnya seluruh potensi yang terdapat pada bintang tersebut, seperti gerakan, aturan, cahaya dan kemurniannya. Hal ini menunjukkan keluarnya seluruh perkara di alam materi dari situasi alamiah yang mengarah pada kerusakan aturan kehidupan dunia sebagai persiapan untuk menuju alam akhirat. Sebuah persiapan menuju alam di balik alam materi.

107 Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâk)*, jilid 2, 315.

108 Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 106.

109 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 7, 139.

110 Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, jilid 10, 32.



Selain makna zahir, ayat-ayat tersebut di tangan para sufi dipahami secara batin. Jika secara zahir dimaknai sebagai hilangnya seluruh potensi alam saat kiamat besar melanda, maka secara batin menunjukkan makna hilangnya seluruh potensi manusia saat kiamat kecil (kematian).<sup>111</sup> Dalam konteks ini, terdapat sebuah hadis yang menyatakan:

قال صلى الله عليه وآله: «من مات فقد قامت قيامته».

“Nabi saw bersabda: “Barang siapa yang meninggal, maka telah tegak kiamatnya”.<sup>112</sup>

Penafsiran secara batin tersebut merupakan tradisi para sufi. Mereka meyakini bahwa dalam Al-Qur’an terdapat aspek zahir dan batin. Di dalamnya terdapat aspek jiwa manusia dan alam semesta (*anfusi* dan *ufuqi*).<sup>113</sup> Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam (QS 41: 53).

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أ  
وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣)

“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?” (QS Fushshilat [41]: 53).

Demikianlah beberapa contoh penafsiran ayat secara tematik terhadap konsep bintang dalam Al-Qur’an dengan menggunakan metode tafsir esoeklektik, Selanjutnya, dari penjelasan-penjelasan di atas, penulis menyimpulkan beberapa kemungkinan makna batin dari konsep *an-najm* (bintang) dalam Al-Qur’an tersebut dalam tabel berikut:

111 Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī (Ta’wīlāt ‘Abdurrazzāk)*, jilid 2, 410.

112 Al-Bukhārī, *ash-Shaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987 M/1407 H, jilid 5, 2387 (hadits no.: 6146, bāb: *Sakarāt al-Maut*); Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, jilid 70, 67 (hadist no.: 33, bāb: *Ḥubb ad-Dunyâ wa Dammuhâ wa Bayânu Fanâihâ..*).

113 Ḥaidar al-Āmulī, *Tafsīr al-Muḥīth al-A’zham wa al-Baḥr al-Khodm*, jilid 1, 207.



Tabel V. 3. Konsep bintang dalam Al-Qur'an

Kata	Surah dan Ayat	Makna Zahir	Makna Batin
النجم	<i>an-Najm</i> /53: 1	Bintang di langit ( <i>ats-tsurayâ</i> atau <i>al-kawkab</i> ); Tahapan turunnya Al-Qur'an.	Nabi Muhammad
	<i>ar-Rahmân</i> /55: 6	Tunas tanaman ( <i>an-nabât</i> )	Sujud alamiah ( <i>at-takwînî</i> ) dansujud syariat ( <i>at-tasyrî'î</i> ).
	<i>ath-Thâriq</i> /86: 3	bintang dengan cahaya yang kuat dan panas, seperti matahari.	Ruh sempurna, seperti ruh Nabi Muhammad.
النجوم	<i>an-Nahîl</i> /16: 16	Bintang di langit seperti <i>ats-tsuraya</i> atau <i>kawkab</i> sebagai petunjuk arah.	Para nabi, wali dan ulama sebagai petunjuk jalan ke-tauhidan.
	<i>al-An'âm</i> /6: 97	Bintang di langit seperti <i>ats-tsuraya</i> dan <i>kawkab</i> sebagai petunjuk jalan di darat dan laut.	Bintang hati ( <i>nujûm al-qulûb</i> ) sebagai pembimbing ke arah <i>ma'rifatullâh</i> .
	<i>al-A'râf</i> /7: 54	Allah telah menundukkan alam bagi manusia, termasuk di dalamnya bintang ( <i>an-najm</i> ).	Manusia berkedudukan sebagai khalifah Allah, sehingga seluruh makhluk diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepadanya.
	<i>an-Nahîl</i> /16: 12	Allah telah menundukkan alam bagi manusia, termasuk di dalamnya bintang ( <i>an-najm</i> ).	Manusia berkedudukan sebagai khalifah Allah, sehingga seluruh makhluk diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepadanya.
	<i>al-Hajj</i> /22: 18	Allah telah menundukkan alam bagi manusia, termasuk di dalamnya bintang ( <i>an-najm</i> ).	Manusia berkedudukan sebagai khalifah Allah, sehingga seluruh makhluk diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepadanya.
	<i>ash-Shaffât</i> /37: 88	Ibrahim memandang sekali pandang ke bintang-bintang.	Ibrahim melihat kerusakan kaum Babilonia sebagai penyembah berhala.
	<i>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 setiap saat, khususnya saat penyingkapan spiritual ( <i>musyâhadah</i> ).
	<i>al-Wâqiah</i> /56: 75	Tempat (saat) tenggelamnya bintang di arah barat.	Saat terhubungnya jiwa yang suci Nabi ( <i>an-nafs al-muhammadiyah al-muqaddasah</i> ) dengan <i>rûh al-quds</i> (Jibril).
	<i>al-Mursalât</i> /77: 8	Tanda-tanda kiamat besar.	Tanda-tanda kiamat kecil (ke-matian).
	<i>at-Takwîr</i> /81: 2	Tanda-tanda kiamat besar.	Tanda-tanda kiamat kecil (ke-matian).



Dari keseluruhan penjelasan di atas, penafsiran secara tematik dengan menggunakan metode tafsir esoeklektik terhadap konsep bintang menunjukkan bahwa konsep tersebut dalam dimaknai secara zahir dan batin. Secara zahir, kata *an-najm* dalam Al-Qur'an mengandung tiga makna penting, yaitu bintang di langit secara fisik, tunas tanaman dan tahapan turunnya Al-Qur'an. Sedangkan secara batin, kata *an-najm* tersebut memiliki acuan makna lain di luar di luar makna yang disepakati ahli bahasa. Sebagian mufasir sufi, seperti al-Qusyairî dan Ruzbihân Baqlî, menafsirkan kata *an-najm* beserta jamaknya (*an-nujûm*) sebagai petunjuk bagi wujud sempurna yang ada pada diri Nabi Muhammad, para nabi lainnya, para wali dan ulama sebagai pewaris nabi.

Sebagian sufi lainnya menafsirkan makna zahir berupa bintang di langit sebagai simbol bintang hati (*nujûm al-qulûb*) yang dapat memberi petunjuk pada manusia untuk mengenal Allah. Karenanya, Ibn 'Arabî memaknai kata *an-nujûm* dalam *Q.S. al-Wâqiah/56: 75* sebagai jiwa-jiwa yang bercahaya. Demikian juga, al-Mushtafawî menafsirkan kata *an-najm ats-tsâqib* (bintang yang cahayanya menembus) dalam *Q.S. ath-Thâriq/86: 3* sebagai jiwa sempurna (*an-nafs ar-rûhânî an-nûrânî al-kâmil*). Sedangkan dengan tafsiran sedikit berbeda, Mulla Shadrâ menafsirkan kata *an-nujûm* dalam *Q.S. al-Wâqiah/56: 75* secara filsosofis sebagai akal aktif yang menghubungkan manusia dengan Tuhan (*al-'aql al-fa'âl*).

Menurut hemat penulis, penafsiran para sufi tersebut bisa diterima, sedikitnya didasarkan pada alasan. Pertama, makna sekunder yang diberikan para sufi itu tidak keluar dari makna primer atau makna dasar ayat. Makna sekunder tersebut masih terikat pada spirit makna kata *an-najm* itu sendiri yang didukung oleh beberapa indikator (*qarînah*), baik argumen rasional (*'aqlî*) maupun riwayat (*naqli*).

Hal ini misalnya tampak pada makna pokok kata *an-najm* yang menunjukkan sesuatu yang muncul dan tampak ke atas. Maka, sangat memungkinkan bagi sufi untuk mengembangkan medan maknanya pada beberapa makna acuan baru, baik berupa perkara yang bersifat material (*al-mâddiyât*) maupun maknawi (*al-ma'nawiyât*). Ini



merupakan salah satu rahasia Al-Qur'an yang selalu segar dan memunculkan makna baru, layaknya peredaran matahari dan bulan yang berubah dari waktu ke waktu. Karenanya, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis, makna zahir adalah turunnnya Al-Qur'an, sementara makna batin adalah takwilnya. Makna batin ini ada yang sudah terungkap dan ada pula yang belum terungkap. Ia akan terus diungkap sebagaimana matahari dan bulan yang beredar secara terus-menerus beredar.<sup>114</sup>

Selain itu, argumen kedua bahwa penafsiran para sufi itu bisa diterima, karena makna batin yang disajikannya tidak keluar dari tujuan Al-Qur'an itu sendiri (*maqâshid al-Qurân*). Salah satu tujuan pokok dalam memahami Al-Qur'an adalah mendapatkan hidayah dan menyadari keagungan Tuhan. Ia adalah upaya memahami keagungan sang pencipta melalui ciptaan-Nya, termasuk bintang. Secara filosofis, hal ini disebut dengan argumen *burhân innî* (argumen yang bergerak dari akibat ke sebab).<sup>115</sup> Baik bintang yang material di langit maupun bintang hati, seperti jiwa-jiwa suci para nabi dan wali, merupakan tanda-tanda keagungan Ilahi. Semua itu adalah contoh acuan sempurna yang telah mampu meneladani kesempurnaan sifat-sifat mulia Ilahi. Bintang di langit dan jiwa yang suci itu tunduk pada ketentuan Ilahi. Ia adalah manifestasi makhluk yang selalu sujud dan bertasbih hanya kepada-Nya.[]

114 Muhammad Ibn Mas'ûd 'Iyâsyî, *Tafsîr al-'Iyâsyî*, jilid 1, 11; al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, jilid 1, 29; Muhammad Ibn Ḥasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fî Fadhâil Âli Muḥammad*, jilid 1, 196; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, jilid 89, 97, (bab: 8, *anna li al-Qurân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).

115 Mullâ Shadrâ banyak menggunakan argumen semacam ini dalam kitab tafsirnya, khususnya tafsir *Q.S. al-A'âlâ*. Misalnya, saat ia mengajukan argumen (*istidlâl*) atas ketinggian, kemuliaan dan kesucian dzat dan sifat-sifat Allah melalui gambaran penciptaan hewan dan jiwa tumbuhan. Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, jilid 7, 366-72.





## BAB VII

# PENUTUP

**B**uku ini menjelaskan tentang penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan esoterik. Para sarjana seringkali menyebutnya dengan tafsir sufistik atau tafsir isyari. Penulis berusaha mengkaji dan mengembangkan sebuah metode dalam tafsir esoterik yang kemudian disebut dengan metode tafsir esoelektik. Sebuah rumusan metodologis yang disusun untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin Al-Qur'an dengan menggunakan ragam metode tafsir muktabar yang mungkin dilakukan dalam upaya mendapatkan penafsiran yang lebih utuh dan komprehensif. Sebuah tafsir yang tidak hanya menyajikan makna zahirnya semata, tetapi memaparkan kandungan batinnya yang lebih luas.

Kata esoelektik merupakan gabungan dari dua terma, esoterik dan eklektik. Terma esoterik yang dimaksud di sini adalah tafsir esoterik yang sah (*at-tafsîral-bâthini ash-shahîh*). Penekanan pada tafsir esoterik yang sah di sini untuk membedakan dengan tafsir esoterik yang tertolak (*at-tafsîral-bâthini al-mardûd*); sebuah panafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok Batiniyah yang



mengambil makna batin dan membuang makna zahir. Karenanya, tafsir esoterik yang sah merupakan salah satu metode tafsir yang memusatkan pada kandungan batin ayat Al-Qur'an dengan tetap menjaga kriteria dan persyaratan metode tafsir muktabar, sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang menyalahi dan meninggalkan makna zahirnya.

Sedangkan terma eklektik digunakan dalam pengertian metode tafsir eklektik. Metode ini merupakan gabungan dari seluruh metode tafsir muktabar, seperti tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*), tafsir dengan riwayat (*at-tafsîr bi almatsûr: hadîts, aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*), tafsir berbasis ijtihad rasional (*al-ijtihâdî al-'aqlî*), tafsir saintifik (*bi ilmî*) dan tafsir esoterik (*bi al-isyârah*). Metode tafsir eklektik ini tidak menggunakan tafsir *bi ar-ra'yî* yang tercela.

Pemilihan istilah tafsir esoterik yang sah memiliki implikasi penting terhadap adanya pembatasan tertentu dalam tafsir esoterik. Penulis membedakan antara tafsir esoterik yang sah dengan tafsir esoterik dalam pengertian umum (*at-tafsîr al-isyârî*). Tafsir esoterik dalam makna umum mencakup di dalamnya tafsir yang sesuai maupun yang berseberangan dengan makna zahir. Karenanya, tafsir esoterik di sini hanya dibatasi pada penafsiran batin Al-Qur'an yang tidak menyalahi atau bertentangan dengan makna zahir.

Selain itu, tafsir esoterik yang sah juga tidak harus dihasilkan dari proses kesaksian batin (*asy-syuhûd*) atau penyingkapan spiritual (*mukasyâfah*) seorang sufi. Penulisan tafsir esoterik tidak harus dilahirkan oleh mereka yang menjalani proses khalawat yang ketat. Karenanya, tafsir esoterik ini juga mencakup di dalamnya tafsir esoterik teoritis (*at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*) dan tafsir esoterik praktis (*at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî al-'amalî*). Kajian ini juga memasukkan tafsir saintifik (*at-tafsîr al-'ilmî*) sebagai bagian dari tafsir esoterik. Hal ini berbeda dengan pandangan sebagian ulama tafsir yang mengeluarkan tafsir saintifik dari tafsir esoterik.

Argumen penggunaan tasawuf teoretis dan praktis sebagai sumber penafsiran dalam metode tafsir esoelektik menjadi kritik terhadap sejumlah pandangan para sarjana yang mengkategorikan



tafsir esoterik teoritis sebagai *tahmîl* (memasukkan teori tertentu ke dalam Al-Qur'an), sehingga dianggap sebagai salah satu bentuk tafsir *bi al-ra'yî* yang tercela atau tafsir esoterik yang tertolak. Penulis menganggap tafsir esoterik teoritis sebagai salah satu bentuk tafsir esoterik yang dituangkan melalui metode tafsir berbasis ijtihad rasional melalui akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*). Selain itu, kajian ini juga menjadi kritik terhadap pandangan ahli tafsir yang mengingkari ragam tafsir esoterik yang mengklaim tafsir esoterik sebagai ajaran aliran Batiniah yang dibungkus dengan ujaran para sufi. Bahkan kajian ini juga menjadi kritik terhadap sebagian besar penulis karya tafsir esoterik sendiri yang hanya menyebutkan isyarat dan simbol spiritual, tetapi tidak menyebutkan indikator lain seperti riwayat dan pertimbangan rasional. Penulisan kitab tafsir esoterik semacam ini seharusnya disempurnakan dengan menggunakan beberapa metode tafsir muktabar lainnya agar dapat dipahami secara lebih luas.

Tafsir Al-Qur'an seharusnya menggunakan perangkat epistemologi yang dapat ditangkap dan diterima oleh penalaran manusia secara umum. Dalam kajian ini, penulis berusaha menawarkan metode tafsir esoeklektik sebagai jalan keluar bagi beberapa persoalan terkait kesahihan metode dan penulisan tafsir esoterik, termasuk persoalan penyingkapan dan penjelasan kandungan batin Al-Qur'an dengan tanpa mengabaikan makna zahir.

Makna zahir dan batin merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Sesuatu yang diasumsikan oleh seorang mufasir sebagai makna batin, boleh jadi bagi mufasir lain hanya sebagai langkah zahir bagi tingkatan batin lainnya yang lebih dalam. Penyingkapan makna zahir ataupun batin sangat terkait dengan horison wawasan seorang mufasir. Oleh karenanya, penerimaan sebuah tafsir esoterik sangat tergantung pada penerimaan sejumlah prinsip dasar dan landasan pentingnya. Meski seorang mufasir menggunakan sebuah metode tafsir esoterik yang sama, tetapi bila horizon yang digunakannya berbeda tentu akan menghasilkan penafsiran yang berbeda pula. Oleh karenanya, di tengah keragaman tafsir esoterik dan metode tafsir muktabar lainnya, dibutuhkan penerimaan ter-



hadap sejumlah kaidah, landasan dan prinsip dasar tafsir esoterik. Salah satu cara terbaik adalah melalui metode tafsir eklektik. Sebuah metode yang berusaha menggabungkan seluruh metode tafsir muktabar yang digunakan dalam penafsiran.

Dengan demikian, penggunaan metode tafsir eklektik untuk menangkap makna esoterik Al-Qur'an inilah kemudian yang penulis maksudkan sebagai metode tafsir esoelektik. Dalam metode ini terkandung di dalamnya seluruh perangkat epistemologi baik inderawi, rasional maupun intuisi. Selain itu, mufasir dapat dengan leluasa menggunakan beragam metode tafsir muktabar, tanpa terikat dengan satu metode tertentu. Seandainya penulis tidak menemukan makna batin melalui metode tafsir riwayat, maka ia dapat menemukan makna batinnya melalui sejumlah metode tafsir lainnya, seperti metode tafsir berbasis ijtihad rasional, tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an ataupun tafsir saintifik.

Karenanya, relasi antara tafsir esoelektik dengan metode tafsir muktabar merupakan hubungan antara keseluruhan dengan sebagian. Satu metode tafsir tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Semuanya saling melengkapi dan menyempurnakan untuk menjelaskan kandungan batin Al-Qur'an secara lebih luas dan komprehensif. Dalam buku ini, penulis menawarkan dua bentuk hubungan antar metode dalam membentuk tafsir esoelektik, yaitu hubungan hirarkis dan hubungan ekuivalen. Dalam hubungan hirarkis, mufasir meyakini terdapat satu metode utama yang dijadikan parameter, sedangkan metode-metode lainnya dianggap sebagai penguat dan pendukung sepanjang memiliki kesesuaian dengannya. Sedangkan pada hubungan ekuivalen, mufasir tidak mengasumsikan adanya tingkatan metode. Masing-masing metode dianggap memiliki kedudukan yang sama dan sejajar. Ia secara bebas dapat memilih dan menggunakan metode yang dianggap sesuai dengan kandungan ayat.

Selain itu, metode tafsir esoelektik memuat seluruh perangkat epistemologi untuk memahami teks Al-Qur'an, baik nalar *bayâni* yang bersumber dari teks Al-Qur'an dan riwayat, nalar *burhâni* bersumber dari prinsip rasional-filosofis dan nalar *'irfânî* bersum-



ber dari penyingkapan spiritual atau kesaksian batin. Ketiga epistemologi tersebut terintegrasi menjadi sekumpulan metodologi tafsir dalam kerangka metode tafsir esoeklektik.

Dalam tataran teoritis, metode tafsir esoeklektik ini merupakan dukungan terhadap tafsir esoterik dan seluruh pengembangannya. Penulis berbeda pandangan dengan sebagian ulama tafsir yang menolak secara mutlak tafsir esoterik. Demikian juga, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pendukung tafsir esoterik secara mutlak tanpa membedakan tafsir esoterik yang sah dan yang terlarang. Penulis setuju dengan pandangan yang menolak tafsir esoterik sebagian dan menerimanya sebagian. Pendapat ini menolak tafsir esoterik yang tidak memiliki bukti pendukung dalil dan hanya menerima tafsir batini yang sah. Ia membedakan makna batin Al-Qur'an dengan tafsir batini sebagaimana dianut kelompok Batiniyah. Bagi penulis, aspek batin Al-Qur'an, sebagaimana pada aspek zahirnya, dapat disingkap dan dituangkan melalui seluruh perangkat epistemologi tafsir yang tercakup dalam metode tafsir esoeklektik.

Sedangkan pada tatanan praktis, metode tafsir esoeklektik dapat diterapkan dalam dua bentuk gaya penulisan tafsir (*al-asâlib at-tafsîriah*), baik secara parsial (*at-tafsîr at-tajzî'î, at-tahlîlî*) maupun secara tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*). Secara parsial, metode tafsir esoeklektik diterapkan melalui tiga langkah penafsiran, yaitu analisis internal ayat melalui kajian bahasa, analisis eksternal ayat dan membuat kesimpulan kandungan makna esoterik ayat. Adapun secara tematik, tafsir esoeklektik disusun berdasarkan enam tahapan: mendeskripsikan konsep dan tema tertentu; melakukan penelusuran seluruh ayat Al-Qur'an dan menentukan padanan-padanan istilah sesuai dengan tema penafsiran; melakukan klasifikasi pembahasan dan pembacaan konteks turunnya ayat; melakukan kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lughawî*) pada kosakata kunci; menganalisis *munâsabah* ayat dengan memperhatikan indikator-indikator (internal maupun eksternal) sebagaimana berlaku pada penafsiran secara parsial; dan mempresentasikan pandangan Qur'ani secara komprehensif tentang makna esoterik dalam tema yang dipilih.



Kajian metode tafsir esoelektik ini diharapkan dapat menyebarkan dan mengembangkan penelitian selanjutnya terhadap berbagai aspek Al-Qur'an, khususnya terhadap tafsir esoterik dan segala bentuk metode tafsir yang digunakannya. Sejauh ini, belum banyak ditemukan penjelasan yang memadai untuk menggambarkan metode tafsir ini. Diskursus terhadap aspek batin Al-Qur'an bisa dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan aspek zahirnya.

Selain itu, kiranya perlu dilakukan kajian lebih lanjut terkait penerapan metode tafsir esoelektik secara luas pada keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an. Pengembangan terhadap penafsiran Al-Qur'an secara esoteris semakin diperlukan seiring dengan merebaknya paham radikal yang cenderung didasarkan pada penafsiran teks-teks agama secara literal. Pemahaman literal atas Al-Qur'an dan hadis menjadi salah satu pendorong munculnya tindakan yang mengarah pada kekerasan dan teror atas nama agama. Penulis meyakini bahwa salah satu solusi bagi problem keberagamaan di Indonesia terkait isu radikalisme dan terorisme salah satunya dapat dimulai dari menghadirkan kembali penafsiran esoteris atas Al-Qur'an kepada publik sebagai bagian dari tafsir muktabar. Sehingga diharapkan muncul sejumlah mufasir esoterik Nusantara di masa mendatang yang ikut mewarnai diskursus dan dinamika kajian tafsir di dunia.[]

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdul Bâqî, Muḥammad Fu’âd. *al-Mu’jam al-Mufarras li Al-fâdh al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1364 H.
- Abidu, Yunus Hasan, *Tafsir Al-Quran: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Media Pratama, 2007.
- al-‘Abûd, ‘Alî ‘Abdullâh. *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, Qum: al-Mâs, 1434 H, cet. 1.
- Abû Khamsîn, Hâsyim. *Madkhal ilâ ‘Ilm Tafsîr: Durûs Manhajjiah*, Shiabooks.net, 88.
- Abû Zaid, Nasr Ḥâmid. *Falsafah at-Ta’wil: Dirâsah fî Ta’wil ‘Inda Muḥyidîn Ibn ‘Arabî*, al-Markaz at-Tsaqâfî al-‘Arabî, 1998, cet. 4.
- al-‘Ak, Khâlîd ‘Abdurrahmân. *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû, Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2.
- Alba, Cecep. “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu Arabi,” *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 2, Tahun 9, Desember 2010: 987-1003.
- al-Âlusî, Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adhîm, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 1415 H, cet. 1.
- Al Amin, Habibi. “Tafsir Sufi Lataif al-Isyarat Karya al-Qusyairi: Perspektif Tasawuf dan Psikologi,” *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016: 59-78.



- al-Âmulî, Jawâdî. *Nazhariah al-Ma'rifah fî al-Qur'ân*, Beirut: Dâr ash-Shafwah, 1996 M/1417 H, cet. 1.
- al-Âmulî, Jawâdî. *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/1432 H.
- al-Âmulî, Jawâdî. *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâluhâ*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 1994 M/1415 H, cet. 1.
- al-Âmulî, Haidar. *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm fî Ta'wîl Kitâbillâh al-'Azîz al-Muḥkam*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ'ah fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3.
- al-Âmulî, Haidar. *Jâmi' as-Asrâr wa Manbâ' al-Anwâr*, Intisyârât 'Ilmî, 1328 H., cet. 1.
- al-Andalusî, Abû Hayyân. *al-Baḥr al-Muḥith fî Tafsîr*, Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1.
- Anwar, Rosihon. *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batin pada Allamah Thabâthabâ'î*, Penerbit Erlangga, 2010.
- al-As'ad, 'Abdullâh. *Buḥûts fî 'Ilm an-Nafs al-Falsafî*, Qum: Dâr Farâqid, 2003 M/1424 H. cet. 1.
- al-Ashfahânî, 'Alî ar-Ridhâ'î. *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhîj Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3.
- al-Ashfahânî, 'Alî ar-Ridhâ'î. "at-Tamhîd" dalam *Ma'rifah al-Mabânî wa al-Qawâ'id at-Tafsîriah. Dars 11*, al-Mushtafâ Open University, www.ou.miu.ac.ir.
- al-Ashfahânî, Ar-Râgîb. *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Beirut: Dâr asy-Syâmiyah, 2009 M/1430 H, cet. 4.
- al-Awsî, 'Alî. *ath-Thabâthabâ'î wa Manhajuhû fî Tafsîrîrî al-Mîzân*, Tehran: Mu'âwaniah ar-Riâsah li al-'allâqât ad-Dawliyah fî Mu-nadhdhamah al-I'lâm al-Islâmî, 1985 M/1405 H, cet. 1.
- al-Azraqî, Aḥmad Zabûn. *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, cet. 2, 2011 M/1432 H.
- Baqli, Ruzbihân. *'Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2008 M.
- 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-Haiyah al-Mishriyah al-'Âmmah lil al-Kitâb, t.th.



- Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bowering, Gerhard. "A Textual and Analytic Study of the *Tafsîr* of Sahl Al-Tustarî," PhD Dissertation, McGill University, 1974.
- Al-Bukhârî, Muḥammad Ibn Ismâ'il. *ash-Shaḥîḥ al-Bukhârî, Bâb at-Tafsîr*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987 M/1407 H.
- ad-Dârimî, 'Abdullâh Ibn 'Abdurrahmân. *Sunan ad-Dârimî*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H.
- adz-Dzahabî, Ḥusein. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- adz-Dzahabî, Ḥusein. *'Ilm at-Tafsîr*, Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- al-Ghazâlî, Abû Ḥâmid. *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1.
- al-Ghazâlî, Abû Ḥâmid. *Jawâhir al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1981 M/1401 H, cet. 5.
- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1955 M/1374 H.
- al-Ghurûb, Maḥmûd. *Syarḥ Kalimât ash-Shûfiah ar-rad 'alâ Ibn Taimi-ah min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muḥyiddîn Ibn 'Arabî*, Damaskus: Dâr al-Katâib al-'Arabî, 1427 H, cet. 3.
- al-Ḥaidarî, Kamâl. *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah: Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Qum: Dâr Farâqid, 2002 M/1422 H, cet. 2.
- al-Ḥaidarî, Kamâl. *Ta'wil al-Qur'ân*, Iran: Dâr al-Farâqid, 2005 M/1426 H, cet. 1.
- al-Ḥaidarî, Kamâl. *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, Iran: Dâr Farâqid, 2006 M/1427 H.
- al-Ḥaidarî, Kamâl. *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Ḥamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010.
- al-Ḥaidarî, Kamâl. *at-Tarbiah ar-Rûḥiah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 8.
- Hakîm, Muḥammad Bâqir. *Ulumul Quran*, Jakarta: Al Huda, 2012.
- al-Ḥasan, Thalâl. *Manâhij al-Tafsîr al-Qur'ân: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm-Iran: Dâr al-Farâqid, t.th.
- al-Ḥasan, Thalâl. *al-Manhaj al-Tafsîrî Indâ al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2010.
- al-Ḥasan, Thalâl. *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm – Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.



- al-Ḥasan, Thalâl. *Manthiq Fahm al-Qur'ân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wil fî Dha'i al-Âyah al-Kursî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012.
- al-Ḥasan, Thalâl. *Ma'rifatullâh: abhâts Ayatullâh as-Sayyid Kamâl al-ḥaidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1.  
<https://kbbi.web.id/esoteris>.
- al-Hudâ, Jamîlah 'Ilm. *an-Nazhariah al-Islâmiah fî at-Tarbiah wa at-Ta'lim*, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2011.
- al-Ḥuwayzî, Abd 'Alî Ibn Jum'ah al-'Arûsî. *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât 'Ismâ'iliyân, 1415 H, cet. 4.
- Ibn 'Arabî, *Raḥmatun min ar-Raḥmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân*, Damaskus: Mathba' an-Nashr, 1410 H, cet. 1.
- al-'Ibâdî, 'Alî Maḥmûd. *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, 1430 H, cet. 1.
- Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Ḥikam*, Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiah, 1946, cet. 1.
- Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1.
- Ibn 'Arabî, *Raḥmatun Min ar-Raḥmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân*, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H, cet. 1.
- Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât al-Kasysyânî)*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1422 H, cet. 1.
- Ibn al-Atsîr, Majduddîn Muḥammad. *Jâmi' al-Ushûl fî Aḥâdîts ar-Rosûl*, Maktabah Dâr al-Bayân, 1970 M/1390 H, cet. 1.
- Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad*, Muassasah ar-Risâlah, 1999 M/1420 H, cet. 2.
- Ibn Ḥibbân, Muḥammad. *Shahîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1993 M/1414 H.
- Ibn Jum'ah, al-'Arûsî. *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât 'Ismâ'iliyât, 1415 H, cet. 4.
- Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1419 H, cet. 1.
- Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-'Arabî, 1960 M/1379 H, cet. 1.
- Ibn Manzḥûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- Ibn Sînâ, Ḥusein Ibn 'Abdullâh. *asy-Syifâ (al-Manthiq): al-Burhân*, Qum: Maktabahh Âyatullâh al-Mar'asyî, 1414 H.



- Ibn Taimiyah, *at-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.
- Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, Damaskus: Kulliah Syarâ’ah-Jâmi’ah Dimasq, 1972 M/1392 H, cet. 2.
- Imron, Ali. *Semiotika Al-Qur’an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, Yogyakarta: Teras, 2011, cet. 1.
- Irsyadi Nia, Muḥammad Reza. *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Iskandar, “Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam *Tafsîr Tâj al-Muslimîn dan Tafsîr al-Iklîl* Karya KH. Misbah Musthafa,” *Fenomena*, Vol. 7, No. 2, 2015: 195-206.
- ‘Iyâsyî, Muḥammad Ibn Mas’ûd. *Tafsîr al-‘Iyâsyî*, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiah, t.th.
- Janâbadî, Muḥammad as-Sulthân. *Tafsîr Bayân as-Sa’âdah fî Maqâmât al-‘Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-‘alamî 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-Kâsyânî, al-Faidh. *al-Wâfî*, Isfahân; Maktabah Imâm ‘Alî, 1406 H, cet. 1.
- al-Kâsyânî, al-Faidh. *Tafsîr ash-Shâfî*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2.
- al-Kassyânî, ‘Abdurrazzâk. *Muqaddimah dalam Ibn ‘Arabi, Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wilât Abdurrazzâk)*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1422 H, cet. 1.
- Keeler, Annabel. “Preface,” dalam Sahl b. ‘Abd Allâh al-Tustarî, *Tafsîr al-Tustarî: Great Commentaries on the Holy Qur’ân*, terj. Annabel Keeler and Ali Keeler, Amman: Royal Ahl al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- 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.
- Khalîfah, Ḥâjî. *Kasyf azh-Zhunûn ‘an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Beirut: Dâr Ihyâ Turâts al-‘Arabî, t.th.
- Khamenei, Muḥammad. *The Qur’anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ*, Teheran: SIPRiN Publications, 2006/1385.
- Khazhar, Muḥammad Zakî Muḥammad. *Mu’jam Kalimât al-Qurân al-Karîm*, t.p.



- al-Khomeinî, al-Imâm. *Âdâb ash-Shalâh*, Tehran: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 2003, cet. 5.
- al-Khomeinî, al-Imâm. *Syarh Du'â as-Sahr*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1.
- al-Khû'î, As-Sayyed Abû al-Qâsim. *al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân (Tafsîr Sûrah al-Fâtihah)*, Qum: Muassasah Ihyâ Âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet. 1.
- Kisâr, Jawâd 'Alî. *Fahm al-Qur'ân: Dirâsah 'alâ Zhau' al-Madrasah al-'Irfâniyah*, Beirut: Markaz al-Hazhârah Li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî (Center of Civilization for the Development of Islamic Thoughts), 2010, cet. 2.
- Kisâr, Jawâd 'Alî. *at-Tauhîd: Durûs Ayatullâh Kamâl al-Haidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 6.
- al-Kulainî, Muḥammad Ibn Ya'qûb Ibn Ishâq. *al-Kâfî*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407 H, cet. 4.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: AkaDemiA, 2004.
- al-Majlisî, Muḥammad Bâqir, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Muassasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2.
- al-Majlisî, Muḥammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr li Durar Akhbâr al-'A'immah al-Athhâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H.
- al-Marâghî, Aḥmad Ibn Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th., cet. 1.
- Ma'rifah, Hâdî. *at-Ta'wil fî Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-ârâ*, Tehran: al-Majma' al-âlamî li at-Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2006, cet. 1.
- Ma'rifah, Hâdî. *at-Tafsîr al-Atsarî al-Jâmi'*, Qum: Mansyûrât Dzawî al-Qurbâ, 2008, cet. 1.
- Ma'rifah, Hâdî. *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Qûm: Mansyûrât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2.
- Ma'rifah, Hâdî. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyah, t.th.
- al-Mibâdî, Muḥammad Fâkir. *Qawâid at-Tafsîr Ladâ Syi'ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu'âwaniah ats-Tsaqafiyah, 2007.
- al-Muḥammadî, Nâshir Rafî'î. *Durûs fî Wadh' al-Ḥadîts*, Almustafa Open University, t.th.
- al-Mûsawî, Fakhâr Ibn Ma'ad. *Îmân Abî Thâlib*, Qum: Dâr Sayyid asy-Syuhadâ li an-Nasyr, 1410 H, cet. 1.



- Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1.
- Mustaqim, Abdul. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sâlih Darat's Fayḍ al-Rahmân," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, no. 2 (2017), 357-90, doi: 10.14421/ajis.2017.552.357-390.
- Muththahharî, Murtadhâ. *Muḥâdhârât fî Falsafah Islâmiah Islâmiyah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.
- Muthahharî, Murtadhâ. *al-Kalâmal-'Irfân- al-Ḥikmah al-'Amaliyah*, Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 2001, cet. 1.
- Muthahharî, Murtadhâ. *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, Dâr ar-Rosûl al-Akram, 2002 M/1422 H, cet. 2.
- al-Naisaburî, al-Ḥâkim. *al-Mustadrak alâ ash-Shaḥîḥain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990 M/1411 H, cet. 1.
- Nasab, Muḥammad 'Alî Asadî. *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-Âlamî li Taqrîb baina al-Madzîhib al-Islâmiah, 2010 M.
- Nâshif, dkk., Ḥafnî. *Durûs al-Balâgah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/1425 H, cet. 1.
- an-Nawawî al-Jâwî, Muḥammad Ibn 'Umar. *Marâḥ Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur'ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H, cet. 1.
- an-Nîsâbûrî, Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥujjâj Ibn Muslim. *Shaḥîḥ Muslim*, Beirut: Dâr al-Jail, t.th.
- Noer, Kautsar Azari. "Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Quran," *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012: 309-27.
- Nur, Muhammad. "Takwil dalam Pandangan Mullâ Shadrâ," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vo. 2, No. 2, Desember 2012.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- al-Qaisharî, Dâwud. *Syarḥ Fushush al-Ḥikam*, Tehran: asy-Syirkah al-'Ilmiyah wa ats-Tsaqâfah li an-Nasyr, 1375 H, cet. 1.
- al-Qâsimî, Muhammad Jamâluddîn. *Maḥâsin at-Ta'wil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 H, cet. 1.
- al-Qaththân, Mannâ'. *Mabâḥits fî 'Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.



- al-Qummî, ‘Alî Ibn Ibrâhîm. *Tafsîr al-Qummî*, Qum: Dâr al-Kitâb, 1403 H, cet. 3.
- al-Qurthûbî, Muḥammad Ibn Aḥmad. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qurân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1406 H, cet. 1.
- al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- ar-Radhî, asy-Syarîf. *Nahj al-Balâghah (li ash-Shubḥî Shâlih)*, Qum: al-Hijrah, 1414 H.
- Rahtikawati, dkk., Yayan. *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermenutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Razak, Khalîl. *al-‘Irfân asy-Syî’î*, Qum: al-Muassasah al-Imâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H.
- Razak, Khalîl. *Falsafah Shadr al-Muta’alihîn: Qirâah fî Murtakizât al-Ḥikmah al-Muta’âliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1430 H, cet. 1.
- ar-Râzî, Al-Fakhr. *Mafâtih al-Gaib*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3.
- Ridhâ, Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/1366 H, cet. 2.
- Risywânî, Sâmîr ‘Abdurrahmân. *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qurân al-Karîm*, Suriah: Dâr al-Multaqâ, 2009 M/1430 H, cet. 1.
- Rohmana, Jajang A. “Makna Batin Kitab Suci: *Qur’anul Adhimi Aji Wiwitan Kitab Suci* Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *Al-Qalam*, Vol. 32, No. 1, 2017: 25-55.
- Rohmana, Jajang A. “Sufi Commentaries on the Qur’an in the Archipelago: A Comparison of Hamzah Fansuri (ca. 1600) and Haji Hasan Mustapa (1852-1930)” dalam Munim Sirry, ed. *New Trends in Qur’anic Studies: Text, Context and Interpretation*, Lockwood, 2019: 261-78.
- Rustum, Mohammed. *Qur’anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullâ Shadrâ’s Tafsîr Surah al-Fâtihah*, Department of Near and Middle Eastern Civilization University of Toronto, 2009.
- as-Sabt, Khâlid Ibn ‘Usmân. *Qawâid at-Tafsîr Jam’an wa Dirâsatan*, Dâr Ibn ‘Affân, t.th.
- 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.



- Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, London: Routledge, 2006.
- Shadrâ, Mullâ. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H.
- Shadrâ, Mullâ. *al-Hikmah al-Muta'aliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyah al-'Arba'ah*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1981.
- Shadrâ, Mullâ. *Mafâtih al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abhâts ats-Tsaqâfiah, 1404 H, cet. 1.
- Shadrâ, Mullâ. *al-Mazâhir al-Ilâhiah fî Asrâr al-'Ulûm al-Kamâliyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers, t.th.
- Shadrâ, Mullâ. *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyah fî al-Manâhi as-Sulukiah*, Masyhad: al-Markaz al-Jâmi'î li an-Nasyr, 1401 H, cet. 2.
- Shadrâ, Mullâ. *Tashawwur wa Tashdîq*, Qum: Bidar Publishers, 1992.
- ash-Shafâr, Muhammad Ibn Ḥasan. *Bashâir ad-Darajât fî Fadhâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu'isyî an-Najfî, t.th.
- ash-Shagîr, Muḥammad Ḥusein 'Alî. *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.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- ash-Shîmirî, 'Ammâr Gâlî Salmân. *ad-Dilâlah al-Qur'âniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/1436 H.
- as-Subhânî, Ja'far. *al-Manâhij at-Tafsîriyah fî 'Ulûm al-Qurân*, Qum: Nasyr Muassasah al-Imâm ash-Shâdiq, 1384 HS, cet. 3.
- as-Suyûthî, Jalâluddîn. *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'îsûr*, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur'isyî an-Najfî, 1400 H.
- as-Suyûthî, Jalâluddîn. *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.
- asy-Syinqithî, Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr. *adhwâ al-Bayân fî idhâḥ al-Qurân bi al-Qurân*, Dâr 'âlam al-Fawâid, t.th.
- Syîrâzî, Nâshir Makârim. *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1.



- asy-Syîrâzî, Nâshir Makârim. *Nafaḥât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Mauhû'î*, Qum: Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1.
- Ath-Thabarî, Muḥammad Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil ây al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Hijr, 2001.
- Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5.
- Thabâthabâ'î, *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1.
- ath-Thabrânî, Abû al-Qâsim. *al-Mu'jam al-Kabîr*, al-Mûshil: Maktabah al-'Ulûm wa al-Ḥikam, 1983 M/1404 H.
- ath-Thabrasî, Al-Fadhil Ibn al-Ḥasan. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Ḥasrû, 1413 H, cet. 3.
- ath-Thûsî, Muḥammad Ibn al-Ḥasan. *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-'Arabî, cet. 1.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- at-Turmudzî. Muḥammad Ibn 'Îsâ. *Sunan at-Turmidzî*, t.tp. t.th.
- at-Tustarî, Sahl. *Tafsîr at-Tustarî*, Beirut: Mansyûrât Muḥammad 'Alî Bîdhûn (Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), 1423 H, cet. 1.
- al-'Utsaimin, Muḥammad Ibn Shâliḥ. *Syarḥ Durûs al-Balâgah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/1425 H, cet. 1.
- Yazdanpanah, Yadullâh. *al-'Irfân an-Nazharî: Mabâdiuhû wa Ush-ûluhû*, Beirut: Center of Civilization for Development of Islamic Thought, 2014, cet. 1.
- az-Zamakhsarî, *al-Kasyâyf 'an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 3.
- az-Zarkasyî, Badruddîn. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/1404 H, cet. 1.
- az-Zarqânî, Muḥammad Abdul'azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/1415 H, cet. 1.

## RIWAYAT PENULIS



Dr. Kerwanto, M.Ud lahir di Jepara, Jawa Tengah pada 08 Oktober 1982 dari orang tua, Bapak Sastono dan Ibu Sirotin. Memperistrikan Elicia Syukriati, S. Kep. dan dikaruniai satu orang putri cantik, Kyana Fathina Zahra, dua 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 2000, setelah menyelesaikan pendidikan menengah atas pada Jurusan Teknik (Listrik Tenaga), dia mendalami ilmu-ilmu agama dasar di Pesantren Nurul Huda Surabaya. Pada tahun yang sama, dia melanjutkan kuliah Diploma Dua di Lembaga Pengajaran Bahasa Arab Masjid Agung Sunan Ampel (LPBA MASA) Surabaya. Kemudian, pada 2006 hingga 2010 melanjutkan kuliah Strata Satu (S1) pada Prodi Tafsir & Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Walisongo Semarang.

Berselang satu tahun pascalulus kuliah Strata Satu (S1), dia melanjutkan kuliah Strata Dua (S2) pada Prodi Magister Ilmu Agama Islam (Filsafat Islam) di Universitas Paramadina Jakarta (tahun 2011-2014). Selanjutnya, pada 2015 dia melanjutkan kuliah Program Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir di Institut PTIQ Jakarta. []