

PENAFSIRAN *BĀTHINĪ* (ESOTERIS) THABĀTHABĀ'Ī
DALAM *TAFSĪR AL-MĪZĀN*

Kerwanto

Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, Jakarta
E-mail: kerwanto@gmail.com

Abstract

This paper is a review to Rosihon Anwar's book titled "*Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*". It tries to give a picture of two important themes in this book. The *first* is about the nature of esoteric interpretations in the view of Thabāthabā'ī. The *second* is Thabāthabā'ī's position toward *hadīth* that come from Shia Imams in his esoteric interpretations. The study is also to give a critical analysis to Rosihon's idea on: (1). The periodization birth of Shia esoteric interpretations; (2). Equating of the models of Thabāthabā'ī's esoteric interpretations with Sufi's; (3). Thabāthabā'ī's position toward *hadīth* be based from Shia Imams; and (4). Claims that, Thabāthabā'ī's esoteric interpretations violate the context of the word.

Keywords: *Thabāthabā'ī, apparent (zhāhir), hidden (bāthīn), exoteric, esoteric, interpretation (ta'wīl), sign (qarīnah).*

Abstrak

Tulisan ini merupakan kajian ulang (*review*) terhadap buku karya Rosihon Anwar yang berjudul "*Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*". Kajian ini hendak memotret dua tema penting dalam buku ini, *pertama*, tentang hakikat tafsir esoterik dalam pandangan Thabāthabā'ī. *Kedua*, sikap Thabāthabā'ī terhadap riwayat yang bersumber dari para Imam Syiah dalam

penafsiran esoteriknya. Selanjutnya, tulisan ini juga ditujukan untuk mengkritik beberapa pandangan Rosihon, seperti: (1). Periodisasi lahirnya tafsir esoterik Syiah; (2). Penyamaan model tafsir esoterik Thabāthabā'ī dengan tafsir esoterik para sufi; (3). Sikap Thabāthabā'ī terhadap riwayat para Imam Syiah; dan (4). klaim bahwa, penafsiran esoterik *Thabāthabā'ī* menyalahi konteks kata.

Kata-kata Kunci: *Thabāthabā'ī, lahir, batin, eksoterik, esoterik, ta'wīl, tanda-tanda (qarīnah).*

Pendahuluan

Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī, disingkat Thabāthabā'ī, bagi para pengkaji filsafat Islam bukanlah nama yang asing. Thabāthabā'ī, selain dikenal sebagai pembaharu dalam beberapa elemen penafsiran al-Qur'an dalam tradisi Syi'ah, ia juga dikenal sebagai tokoh penting dalam madzab filsafat *Hikmah Muta'āliyah*. Ia dilahirkan dalam sebuah keluarga ulama di Tabriz (Iran) pada tanggal 29 Dzul Hijjah tahun 1321 H/ 1903 M.¹ Ia termasuk keturunan Nabi yang selama empat belas abad melahirkan sarjana-sarjana Islam terkemuka.

Sebagai penulis yang produktif, Thabāthabā'ī telah menulis sejumlah karya besar dan sangat berpengaruh bagi para pengkaji al-Qur'an maupun filsafat Islam setelahnya. Sebagian besar karyanya ditulis dengan bahasa Arab, akan tetapi sebagian lainnya

dalam bahasa Persia. Karya terpenting Thabāthabā'ī terkait dengan tafsir adalah *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

Selanjutnya, artikel ini ditujukan untuk mengkaji dimensi esoterik dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya penafsiran esoterik (*bāthin*) Thabāthabā'ī yang terdapat dalam tafsir '*al-Mizān*'. Kajian ini merupakan *review* buku Rosihon Anwar yang telah diterbitkan oleh Penerbit Erlangga tahun 2010 dengan judul "*Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*". Buku ini terdiri dari 5 bab, 306 halaman, dilengkapi dengan bibliografi penulis dan lampiran riwayat tafsir esoterik Thabāthabā'ī dalam tafsir *al-Mizān* sejumlah 23 halaman.

Secara umum, buku ini mengkaji dua hal. *Pertama*, hakikat tafsir esoterik menurut Thabāthabā'ī. *Kedua*, pandangan Thabāthabā'ī tentang riwayat tafsir esoterik dari para Imam Syiah.

Buku ini menarik karena selama ini kajian terhadap aspek esoterik al-Qur'an dapat dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan kajian terhadap aspek eksoterik al-Qur'an. Padahal, kedua aspek tersebut

¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī* (Jakarta: Erlangga, 2010), 28; Kamāl al-Ḥaydarī, *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Muqāranah Manhajiah baina Ārā' Thabāthabā'ī wa Abrāz al-Mufasssīrīn*, jil. 1 (Irān: Dār al-Farīqid, 2006), 6.

merupakan dua dimensi makna al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan.² Penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan dua pendekatan tersebut memiliki urgensi yang sama. Bahkan dalam beberapa hal, sebagaimana pendapat al-Gazālī, penjelasan yang terdapat dalam penafsiran eksoterik (*zhāhirī*) tidak memadai.³ Ada ayat-ayat al-Qur'an yang jika dipahami secara literal, maka tidak masuk akal dan membutuhkan penjelasan yang lebih mendalam. Misalnya, dalam QS. *al-Anfāl* ayat 17: "*Bukan kamu yang melempar; akan tetapi Allah-lah yang melempar.*" Makna kata melempar dalam ayat tersebut adalah samar karena Allah menegaskan pelemparan sekaligus menyangkalnya.⁴

Selain itu, penelitian atas tafsir-tafsir esoterik merupakan bidang yang belum tergali secara lebih dalam serta sangat kaya dan luas cakupannya. Menurut Rosihon, melakukan studi terhadap pemikiran tokoh-tokoh tafsir adalah salah satu cara yang dapat dilakukan untuk merealisasikan maksud di atas.⁵ Tandasnya, di antara tokoh tafsir yang berbicara secara panjang lebar tentang tafsir esoterik adalah Thabāthabā'i. Ia

mewakili mufasir Syiah modern abad ke 20. Berdasarkan pengakuan sebagian ahli, seperti Husein Nasr, Thabāthabā'i tidak fanatik terhadap teori (penafsiran) tertentu. Bahkan, selain dikenal sebagai tokoh tafsir, ia juga dikategorikan sebagai filosof muslim kontemporer yang berhasil merumuskan ontologi dan epistemologi tafsir esoterik.⁶

Sejarah Tafsir Esoterik dari Zaman Nabi hingga Thabāthabā'i

Dalam melihat perkembangan tafsir esoterik, Rosihon memetakannya menjadi lima periode, di antaranya: periode paling awal (abad I-II H), periode kedua (abad III-VII H), periode ketiga (abad VIII-X H), periode keempat (abad XI-XIII H), dan periode kelima (abad XIV H- hingga sekarang). Periodisasi ini disusun oleh Rosihon berdasarkan kerangka yang dikemukakan oleh peneliti-peneliti sebelumnya seperti Habil, Hadi, dan al-Dzahabi.⁷

Pada periode awal, dapat dikatakan nabi-lah orang pertama yang melakukan penafsiran secara esoterik. Nabi Muhammad merupakan sumber petunjuk dimensi eksoterik dan esoterik; dimensi lahir dan batin. Nabi tidak menyampaikan al-Qur'an secara esoterik kepada seluruh sahabatnya. Ia hanya menyampaikan kepada beberapa sahabat khusus seperti 'Alī Ibn

²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 5.

³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 4.

⁴Abū Hāmid Ibn M. al-Gazālī, *Ihyā' Ulūmuddīn*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifaḥ, 1402 H), 289; Kamāl al-Haydarī, *Ta'wīl al-Qur'ān* (Iran: Dār al-Farāqid, 2005), 176; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 4.

⁵Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 5.

⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 6.

⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 67.

Abī Thālib dan Ibn ‘Abbās.⁸ Menurut Rosihon, karena sebab inilah yang menjadikan salah satu sebab sulitnya menemukan riwayat hadis nabi yang secara redaksional menjelaskan dimensi batin al-Qur’an.⁹

Pada periode kedua, tafsir esoterik atas al-Qur’an ditandai dengan munculnya beberapa kitab tafsir sufi. Rosihon menyatakan, seorang sufi yang pertama kali menulis kitab tafsir adalah al-Tustarī (w. 283 H/ 896 M).¹⁰ Ia menulis karya tafsir berjudul *tafsīr al-Qur’ān al-Azhīm*. Tokoh sezaman lainnya adalah al-Hākim al-Tirmidzī (w. 285 H/ 898 M) dengan karyanya *al-Furūq wā Man’u al-Tarāduf*.¹¹ Beberapa tokoh Sufi lainnya yang masuk dalam periode ini diantaranya: al-Junaid (w. 298 H/ 910 M), al-Hallāj (w. 309 H/ 922 M), Ibn Athā’ (w. 309 H/ 921 M), Hasan al-Bashrī (w. 110 H/ 728 M), Abū Sa’id al-Kharrāz (w. 286 H/ 899 M), Abū Bakr al-Syiblī (w. 334 H/ 945 M).¹²

Selanjutnya, periode ketiga ditandai dengan munculnya teosof-penafsir Syī’ah. Tokoh-tokoh pada periode ini diantaranya: Haydar Āmūlī (w. 794 H/ 1392 M), Shadrudīn al-Ishfahanī (w. 830

H/ 1427 M), dan Shadrudīn al-Syirāzī atau yang lebih dikenal sebagai Mullā Shadrā (w. 1050 H/ 1640 M).¹³

Periode keempat dimulai dengan munculnya karya-karya Sufi besar seperti *Lathā’if al-Isyārāt* karya Abū al-Qāsim al-Qusyairī (w. 465 H/ 1072 M).¹⁴ Pada periode ini, tafsir-tafsir Sufi banyak bermunculan dan sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran al-Gazālī (w. 505 H/ 1111 M), Ruzbihan Baqlī (w. 606 H/ 1209 M), dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H/ 1240 M).

Sedangkan, pada periode kelima ditandai dengan berkembang dan kematangan tafsir teosofis *Syī’ah Itsnā Asy’āriyah* (12 Imam). Thabāthabā’ī dengan tafsir *al-Mizān*-nya yang menjadi objek kajian buku ini muncul pada periode terakhir ini.

Thabāthabā’ī sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat dan tasawuf sebelumnya. Pemikiran filsafat yang menjadi sumber utama filsafat Thabāthabā’ī adalah filsafat *ḥikmah muta’āliyah* Mullā Shadrā. Filsafat *ḥikmah muta’āliyah* merupakan sintesis dari tiga aliran intelektual Islam; makrifat sufi, filsafat dan ilmu kalam (teologi) dalam

⁸Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 71.

⁹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 73.

¹⁰Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 74

¹¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 75.

¹²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 77.

¹³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 78.

¹⁴Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur’an*, 88.

satu kesatuan yang harmonis.¹⁵ Bahkan, bisa dikatakan, Thabāthabā'i merupakan *pioneer* aliran filsafat neo-Sadrian. Sedangkan dari sisi tasawuf, Thabāthabā'i sangat dipengaruhi oleh Ibn 'Arabī, Shadr al-Dīn al-Qūnawī dan gurunya, Mirzā 'Alī Aghā Qādhī. Selain dua aliran pemikiran Islam tersebut, Thabāthabā'i menjadikan hadis Nabi Muhammad dan para Imam Syi'ah sebagai rujukan utama dalam karya tafsirnya.¹⁶

Bagi penulis, periodisasi tafsir esoterik yang disusun oleh Rosihon tersebut merupakan informasi yang sangat berharga, Akan tetapi sangat disayangkan bahwa Rosihon tidak melakukan penyusunan ulang periodisasi tafsir esoterik tersebut dengan *frame* dan paradigma yang berbeda. Ia hanya menggunakan kerangka yang dikemukakan oleh peneliti-peneliti sebelumnya seperti Habil, Hadi dan al-Dzahabi sebagaimana ia akui sendiri dalam bukunya.¹⁷ Seharusnya, Rosihon merekonstruksi dan menyempurnakan periodisasi tersebut dengan paradigma pemikiran yang berkembang di kalangan Syi'ah karena tokoh yang ia ulas adalah tokoh Syi'ah. Atau, setidaknya, ia

mencari titik temu dan persinggungan pemikiran *tashawwuf* dan *irfān* yang berkembang antara Sunni dan Syi'ah.

Selain itu, penulis tidak setuju dengan kesimpulan Rosihon yang menyatakan bahwa tafsir esoterik Syi'ah baru muncul pada periode ketiga (abad VIII-X H) yang ditandai dengan munculnya teosof-penafsir Syi'ah seperti Haydar Āmūlī (w. 794 H/ 1392 M), Shadrādīn al-Ishfahanī (w. 830 H/ 1427 M) dan Mullā Shadrā (w. 1050 H/ 1640 M). Meninjau bahwa era penulisan (*tadwīn*) buku-buku tafsir di Syiah, dapat dikatakan, bersamaan dengan berkembangnya penulisan kitab-kitab tafsir di Sunni. Misalnya saja jika kita memasukkan *ikhwān al-shafā* maupun *bāṭiniyah* sebagai varian dari Syiah, maka penulisan tafsir esoterik Syiah sudah dimulai pada abad ketiga dan keempat Hijriah.

Prinsip Tafsir Esoterik Menurut Thabāthabā'i

1. Model Tafsir Esoterik Menurut Thabāthabā'i

Sebelum mengulas tentang model tafsir esoterik seperti apa yang dikehendali oleh Thabāthabā'i, Rosihon mengemukakan beberapa pandangan para ulama berkenaan dengan tafsir esoterik. Secara ringkas, ia membagi pandangan para ulama terkait dengan model tafsir esoterik menjadi empat model: (1) *al-tafsīr al-bāthīnī*, (2) *al-tafsīr*

¹⁵Kerwanto, Kerwanto, "Pemikiran Filosofis Sadra dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim: Surah al-'A'la", *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* [Online], Volume 4 Number 2, December 2014. Diakses pada tanggal 11 November 2016.

¹⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 96.

¹⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 67.

al-shūfi, (3) *al-tafsīr al-isyārī*, dan (4) *al-tafsīr al-ramzī*.¹⁸

Al-tafsīr al-bāthīnī (model pertama) berarti penafsiran yang dipraktikkan kelompok batiniah yang memalingkan makna-makna al-Qur'an serta menolak makna eksoterik al-Qur'an. Mengutip pendapat al-Shābūnī dan Ibn Taimiyah, yang memasukan *Syī'ah Ismmā'iliyah*, *Qarāmīthah*, *Nāshūriyah*, sebagian filosof, *mutakallim* dan Sufi ke dalam model seperti ini.¹⁹ Pada model kedua, mengutip pendapat al-Dzahabī, Rosihon membagi *al-tafsīr al-shūfi* menjadi dua bagian, yakni: *al-tafsīr al-shūfi al-nazharī* (tafsir sufistik teoritik) dan *al-tafsīr al-shūfi al-faydhī*. Yang pertama dibangun atas dasar argumentasi teoritis, sedangkan yang kedua dibangun atas dasar praktik tasawuf melalui *riyādhah* dan sebagainya.²⁰

Selanjutnya, Rosihon memasukkan model ketiga (*al-tafsīr al-isyārī*) dan model keempat (*al-tafsīr al-ramzī*) sebagai sub-varian dari *al-tafsīr al-shūfi*. Mengutip Ahmad Khālīl, ia menjelaskan bahwa *al-tafsīr al-isyārī* maupun *al-tafsīr al-ramzī* merupakan upaya penggalian

¹⁸Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 112.

¹⁹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 112; M. 'Alī Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qurān* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t, 174-175; Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, jil. 4 (Mu'assasah Qurthūbah, 1406/ 1985), 519.

²⁰Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 113; M. Husein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2 (Mesir: Dār al-Maktūb al-Ḥadītsah, 1976), 388.

isyarat-isyarat ataupun penunjukan makna (*dilālah*) yang terdapat dibalik rangkaian utuh atau sebagian ayat. Dalam pandangan Ahmad Khālīl, *al-tafsīr al-ramzī* memiliki perbedaan yang signifikan dengan *al-tafsīr al-isyārī*. *Al-tafsīr al-ramzī*, menurutnya, penunjukan makna (*dilālah*)-nya jauh dari teks ayat yang ditafsirkan, bahkan umumnya tidak berkaitan sama sekali. Sedangkan, *al-tafsīr al-isyārī* mempunyai keterkaitan dengan penunjukan makna (*dilālah*) terhadap teks ayat yang ditafsirkan.²¹

Dari hasil pembacaan Rosihon terhadap beberapa karya yang ditulis oleh Thabāthabā'ī, ia tidak berhasil menemukan secara tersurat istilah-istilah teknis dalam arti model tafsir esoterik seperti apa yang dikehendaki oleh Thabāthabā'ī dalam tafsir *al-Mizān*. Setidaknya, menurut Rosihon, Thabāthabā'ī memiliki rumusan tersendiri tentang tafsir esoterik, yaitu upaya untuk menggali isyarat-isyarat pesan yang terkandung dalam suatu ayat, tetapi dengan media spiritual sebagaimana yang dikehendaki banyak ulama tentang *al-tafsīr al-isyārī*, bukan tafsir esoterik yang dilakukan kelompok *bāthīniyah*.²² Unsur-unsur penting yang terkandung dalam rumusan tersebut, diantaranya: (1). Penggalian makna ayat yang berada di balik makna eksoteriknya. (2). Makna yang digali boleh jadi

²¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 115-116; Ahmad Khālīl, *Dirāsāt fī al-Qurān* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 127-128.

²²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 120.

jumlahnya tidak satu atau boleh jadi juga memiliki keterkaitan yang sangat jauh dengan makna lahirnya, asalkan antara keduanya terdapat kolerasi. (3). Penafsiran esoterik dapat dilakukan oleh kalangan *khawāsh*, dan dapat dipahami hanya dengan penglihatan batin (*kasyf*) melalui praktik kehidupan kerohanian.²³

Dalam praktik penafsiran esoterik, Thabāthabā'i mempergunakan argumentasi-argumentasi Qur'ani sebagai konsekuensi dari metode *tafsir qur'an bi al-qur'an*²⁴ yang ia yakini sebagai metode terbaik dalam menafsirkan al-Qur'an. Dan sekiranya membutuhkan, ia mengutip pernyataan-pernyataan para Imam *Syī'ah Itsnā Asyāriyah* (*Imāmīyah*).

Dalam analisisnya terhadap model tafsir esoterik Thabāthabā'i, Rosihon menyatakan bahwa terkadang makna tafsir esoterik Thabāthabā'i keluar dari

²³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 119-121.

²⁴Ciri khas tafsir Thabāthabā'i dengan metode *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* adalah seorang mufasir berpegang teguh prinsip al-Quran menafsirkan dirinya sendiri. Validitas metode seperti ini diperkuat adanya beberapa riwayat yang bersandar kepada Nabi Muhammad dan para Imam Ahl Bayt yang menyatakan bahwa al-Quran sebagiannya menafsirkan sebagian lainnya. Sebagiannya menjelaskan bagian lainnya. Sebagiannya berbicara untuk bagian lainnya. Argumentasi-argumentasi Thabāthabā'i tentang validitas metode ini bisa dilihat pada: Kamāl al-Haydarī, *Ushūl al-Tafsīr wa at-Ta'wīl: Muqāranah Manhajiah baina Ārā' Thabāthabā'i wa Abrāz al-Mufasssīrīn*, jil. 1 (Iran: Dār al-Farāqid, 2006), 164-171.

konteks ayat.²⁵ Sebagai kritik terhadap Thabāthabā'i, ia berpendapat bahwa secara umum tafsir esoterik Thabāthabā'i merupakan justifikasi terhadap doktrin-doktrin Syī'ah.²⁶

Selanjutnya, ia berkesimpulan bahwa model tafsir esoterik Thabāthabā'i memiliki kemiripan dengan *al-tafsir al-isyārī* dan *al-tafsir al-ramzī*, bukan tafsir esoterik yang dilakukan oleh kelompok *bāthīniyah*.²⁷

Bagi penulis, penjelasan dan deskripsi Rosihon tentang model-model tafsir esoterik merupakan sesuatu yang menarik, khususnya ketika ia berkesimpulan bahwa model tafsir esoterik Thabāthabā'i memiliki kesamaan dengan *al-tafsir al-isyārī* atau *al-tafsir al-ramzī*, bukan penafsiran yang sering dilakukan oleh kelompok *bāthīniyah*; kelompok yang mengingkari lahiriah teks sebagai maksud hakiki al-Qur'an. Akan tetapi, Rosihon terjebak pada model-model pembagian tafsir esoterik yang disusun sejumlah tokoh seperti Ahmad Khalīl dan al-Dzahabī.

Dalam lingkaran ahli tafsir Syiah sendiri, sebenarnya diskursus semacam ini sudah sering dibahas. M. 'Alī Ridhā'i al-Asfahānī, misalnya, membagi metode tafsir esoterik menjadi dua jenis, yakni metode tafsir esoterik yang sah (*manhaj*

²⁵Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 128.

²⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 128.

²⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 121-128.

al-tafsīrī al-bāthinī al-shahīh) dan metode tafsir esoterik yang tidak sah (*manhaj al-tafsīrī al-bāthinī gayru al-shahīh*).²⁸

Dalam konteks ini, bagi penulis, tafsir esoterik yang dikembangkan oleh Thabāthabā'ī bisa dimasukkan sebagai model tafsir esoterik yang sah (*al-tafsīrī al-bāthinī al-shahīh*), mengingat bahwa dalam penafsirannya, Thabāthabā'ī menggunakan persyaratan yang cukup ketat. Salah satu di antaranya adalah upaya penafsiran tidak boleh meninggalkan kriteria-kriteria dan beberapa kaidah tertentu. Selain itu, tafsir esoterik tidak boleh bertentangan dengan *zhāhir* teks, hadis-hadis yang *mutawātir* dan *dharūriyyāt* agama.²⁹

2. Argumentasi Tafsir Esoterik Thabāthabā'ī

Secara garis besar, menurut Rosihon, argumentasi-argumentasi yang dipergunakan Thabāthabā'ī untuk menopang validitas tafsir esoteriknya dapat dikategorikan menjadi dua bagian: argumentasi *naqliyah* dan argumentasi *'aqliyah*.

Untuk argumentasi *naqliyah*, Thabāthabā'ī menggunakan ayat al-Qur'an dan beberapa hadis yang bersangkutan sampai kepada Nabi dan para

Imam Syiah. Hadis-hadis yang dinukil Thabāthabā'ī dalam tafsirnya mengisyaratkan adanya tingkatan makna dalam setiap ayat al-Qur'an. Seperti riwayat yang dinukil dari *tafsīr al-Shāfi* yang menjelaskan bahwa setiap ayat al-Qur'an terbagi menjadi empat lapisan, di antaranya: *zhāhir*, *bāthin*, *had* dan *mathlā*.³⁰ Riwayat lainnya yang satu redaksi dari kitab yang sama yang berbunyi: "*Al-Qur'an memiliki dimensi batin, dan dimensi batin itu mempunyai dimensi hingga sampai tujuh dimensi batin lagi*".³¹ Bahkan, tandas Rosihon, Thabāthabā'ī menjelaskan secara lengkap tentang hadis-hadis yang mengisyaratkan dimensi batin al-Qur'an tersebut dalam salah satu tulisannya, "*risālah al-wilāyah*"³².

Sedangkan untuk argumentasi nalar (*'aqliyah*), Thabāthabā'ī memberikan beragam penjelasan untuk membuktikan keabsahan tafsir esoterik. Dalam argumentasi *'aqliyah* tersebut, Thabāthabā'ī menggunakan argumentasi hu-

³⁰Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 133; Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 74; Jalāluddīn al-Syuyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jil. 2 (Lebanon: Dār al-Fikr, 1416 H), 460; Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā 'Ulūmuddīn*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1402 H), 99.

³¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 134; Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 74.

³²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 136; Thabāthabā'ī, *Risālah fī al-Wilāyah* (Qum: Intisyārāt Syafq, 1341 H), 254-257.

²⁸Alī Ridhā'ī al-Ishfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa al-Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Markāz al-Hadhārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011), 277-295.

²⁹Thalāl Hasan, *Mantiq Fahmi al-Qur'an: Min Abhāts al-Sayyid Kamāl al-Haidarī*, jil. 1 (Qum: Dār Farāqid, 2012), 63.

kum *wujūd* dan *i'tibār*, argumentasi hukum kausalitas dan analogi (*qiyās*).³³

Di luar konteks kedua jenis argumentasi tersebut, secara sederhana Thabāthabā'i memandang perlunya memahami al-Qur'an secara mendalam. Al-Qur'an seperti hidangan yang sangat lezat dari langit yang dapat dinikmati setiap orang sesuai dengan kapasitasnya. Sebagian orang hanya mampu melihat sebatas kulitnya semata, dan sebagian lainnya memiliki kemampuan untuk menangkap kedalaman maknanya. Dari sinilah, kemudian muncul suatu ungkapan yang mengekspresikan multilevel makna al-Qur'an yang bergantung kepada kapasitas dan tingkatan (*maqām*) orang yang membacanya.³⁴

3. Nisbah antara Makna Esoterik dengan Eksoterik al-Qur'an

Mengenai kaitan antara makna esoterik dengan eksoterik, Thabāthabā'i menekankan keharusan menjaga makna eksoterik dengan esoterik al-Qur'an sekaligus.³⁵ Makna esoterik tidak perlu dipertentangkan dengan eksoteriknya. Bahkan, makna eksoterik al-Qur'an-

lah yang harus dijadikan jalan untuk menuju makna esoteriknya. Makna eksoterik menjadi simbol menuju makna esoterik al-Qur'an. Terkait dengan ini, Thabāthabā'i menolak sebuah pandangan yang menyatakan bahwa makna esoterik al-Qur'an bertentangan dengan makna eksoteriknya.³⁶

Dalam pandangan Thabāthabā'i, hubungan antara makna esoterik dengan eksoterik al-Qur'an disamping merupakan hubungan saling melengkapi, ia juga merupakan hubungan fungsional. Maksudnya, seluruh ayat al-Qur'an bersifat parsial (*taqrī'*) dan sekaligus juga bersifat holistik (*taqrīb*). Jika dilihat dari tataran lahir (eksoterik)-nya, kandungan ayat-ayat al-Qur'an terkesan saling berjauhan dan tidak membentuk suatu kesatuan, akan tetapi jika dilihat dari dataran esoteriknya, maka seluruh pengetahuan dan kandungan tersebut membentuk satu kesatuan hakikat. Ujung dari kesatuan hakikat tersebut adalah ketauhidan.³⁷

Sebagai implikasi dari pandangan seperti ini, Thabāthabā'i mengharuskan untuk mengkritik sebagian kelompok mufasir yang berorientasi pada makna esoterik semata dan meninggalkan makna eksoteriknya. Menurut Rosihon, hal ini-lah yang membedakan antara Thabāthabā'i dengan beberapa sub-aliran

³³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 136-142.

³⁴Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 142-143; Mullā Shadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, jil. 1 (Qum: Mansyūrāt al-Bidār, 1408 H), 30; Mullā Shadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, jil. 7 (Qum: Mansyūrāt al-Bidār, 1408 H), 108.

³⁵Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 147.

³⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 149.

³⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 149-150; Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 6 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 217.

Syiah seperti *Ismā'iliyah* dan kelompok *bāthiniyah* yang cenderung menempatkan batin di atas segala-galanya. *Madzhab bāthiniyah* berpandangan bahwa dimensi eksoterik (*zhāhir*) al-Qur'an hanya untuk orang-orang yang berfikir sederhana yang kurang kecerdasannya dan bagi orang yang tidak memiliki kemampuan ruhani.³⁸

Menurut Rosihon, cara pandang Thabāthabā'ī tersebut memiliki kesamaan dengan pandangan mayoritas mufasir *Imāmiyah Itsnā Asyāriyah* lainnya.³⁹ Dalam konteks yang sama, Syiah *Imāmiyah Itsnā Asyāriyah* menekankan keselarasan antara dimensi eksoterik dan esoterik agama. Imām Khomeini, misalnya, menyatakan: “*Sesungguhnya yang lahir tanpa batin ibarat konsep tanpa makna sebagaimana badan tanpa ruh dan dunia tanpa akhirat. Yang dibenarkan adalah mengimani keduanya*”.⁴⁰

Pandangan semacam ini juga memiliki banyak kesamaan dengan sebagian sufisme Sunni. Yang lahiriah tidak ada tanpa yang batin, dan sebaliknya yang batin tidak ada tanpa dimensi lahiriah. Akhirat ada karena

³⁸Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 152-153.

³⁹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 158.

⁴⁰Imām Khomeinī, *Syarh Du'ā al-Sahr* (Beirut: Mu'assasah al-Wafā', 1402 H), 74. Lihat juga pembahasan yang sejenis pada: Mullā Shadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, jil. 6 (Qum: Mansyūrāt al-Bidār, 1408 H), 24; Thalāl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsīrī inda 'Allāmah al-Haydarī* (Qum-Iran: Dār al-Farāqid, 2010), 188-190.

adanya dunia. Al-Ghazālī dalam *misykāt al-anwār* mengatakan: “*Siapa saja yang hanya mengambil makna lahiriah saja, maka ia adalah seorang 'hasywi'; dan siapa yang mengambil makna batin saja, maka ia adalah seorang 'bāthini'*”.⁴¹

4. Syarat-Syarat Tafsir Esoterik Menurut Thabāthabā'ī

Thabāthabā'ī tidak merumuskan sendiri syarat-syarat diterimanya tafsir esoterik. Oleh karenanya, Rosihon merumuskan syarat-syarat diterimanya tafsir esoterik berdasarkan pandangan Thabāthabā'ī dalam tafsir *al-Mizān*. Secara garis besar, sebagai berikut: (a). Tidak menafikan makna eksoterik (pengertian tekstual) ayat al-Qur'an; (b). Penafsiran tersebut diperkuat dalil *syara* lain; (c). Makna esoterik tidak bertentangan dengan makna eksoteriknya; dan (d). Tidak mengacaukan pemahaman orang *awam*.⁴²

Dari rumusan tersebut, Rosihon menyimpulkan bahwa secara umum persyaratan diterimanya tafsir esoterik berdasarkan pandangan Thabāthabā'ī memiliki kesamaan dengan syarat tafsir esoterik yang dapat diterima menurut beberapa ulama sunni. Hanya saja, dari beberapa persyaratan yang diajukan para ulama seperti al-Shabūnī, satu di antaranya tidak masuk persyaratan

⁴¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 161; Abū Hāmid al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār* (Kairo: t.p., 1964), 73.

⁴²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 161-163.

bagi Thabāthabā'i. Thabāthabā'i tidak mencantumkan persyaratan bahwa tafsir esoterik tidak melampaui konteks kata.⁴³ Rosihon menganggap Thabāthabā'i menerima begitu saja penafsiran esoterik yang bersandar kepada para Imam Syiah tanpa melakukan kritik, walaupun materinya bertentangan dengan akal dan keluar dari konteks ayat.⁴⁴

Kesimpulan Rosihon tersebut, bagi penulis, terlalu tergesa-gesa sehingga menganggap bahwa penafsiran esoterik Thabāthabā'i keluar dari konteks kata. Batasan-batasan suatu penafsiran keluar dari konteks kata masih bisa didiskusikan ulang, apalagi jika klaim tersebut berkaitan dengan beberapa riwayat (yang dinukil oleh Thabāthabā'i) yang menyebutkan para Imam Syiah sebagai salah satu referen (*mashadiq*) sebuah ayat tertentu.

Bagi penulis, sikap Thabāthabā'i terhadap riwayat para imam Syiah sebagaimana diungkapkan oleh Rosihon tersebut merupakan konsekuensi epistemologis mazhab teologi yang ia ikuti. Hal semacam ini juga terjadi pada beberapa mufasir lainnya yang menukil beberapa riwayat yang menyebutkan beberapa nama sahabat nabi sebagai referen ayat tertentu. Apalagi, Thabāthabā'i sebagai orang Syiah meyakini adanya kemaksuman (*'ishmah*) bagi para Imam. Tentu keyakinan semacam itu didasarkan pada beberapa argumentasi; baik

aqliyah maupun *naqliyah*. Pemeluk Syiah meyakini bahwa para Imam memiliki sifat maksum⁴⁵ (terjaga dari kesalahan). Sebagai konsekuensi dari sifat *ishmah* yang melekat pada diri Imam tersebut maka ucapan-ucapan para Imam, bagi Syiah, merupakan *hujjah*, sebagaimana ucapan-ucapan Nabi. Setelah terbukti kemaksuman para Imam, maka ucapan dan hadis yang bersandar kepada para Imam dapat digunakan sebagai tanda-tanda (*qarīnah*) penafsiran sebuah ayat. Dengan model seperti ini, tentu, penafsiran esoterik Thabāthabā'i tidaklah menyalahi konteks kata.

5. Ayat-Ayat yang Ditafsirkan secara Esoterik

Walaupun Thabāthabā'i termasuk mufasir yang berkeyakinan bahwa seluruh ayat al-Qur'an memiliki dimensi batin (esoterik),⁴⁶ akan tetapi ia tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an secara esoterik. Bisa dikatakan, bahwa ayat yang ditafsirkan secara esoterik lebih sedikit. Bahkan, ia sendiri tidak mengkategorikan secara spesifik ayat-ayat dengan kriteria apa saja yang harus diprioritaskan untuk ditafsirkan secara esoterik. Terkesan bahwa Thabāthabā'i menafsirkan secara esoterik ayat-ayat

⁴⁵Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 1 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 274; M. al-Qādhī, *al-'Ishmah: Min Muḥādharah as-Sayyid Kamāl al-Ḥaydarī* (Qum: Dār al-Farāqid, 1428 H), 261.

⁴⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 188; Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 27.

⁴³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 169-171.

⁴⁴Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 171.

yang membutuhkan penafsiran model tersebut. Misalnya, ayat-ayat yang terkait dengan kisah-kisah (*al-qishash*) dan ketauhidan.⁴⁷

6. Peran Takwil dalam Tafsir Esoterik

Menurut Thabāthabā'ī, relasi antara takwil dengan pesan yang hendak disampaikan adalah seperti perumpamaan (*al-matsal*) dengan yang diumpamakan (*al-mumātstsal*). Baginya, keseluruhan wawasan al-Qur'an merupakan perumpamaan-perumpamaan dari takwil.⁴⁸ Pertanyaan selanjutnya yang sering muncul dalam diskursus tafsir al-Qur'an adalah siapa yang memiliki otoritas untuk menakwilkan al-Qur'an?

Thabāthabā'ī memiliki pandangan bahwa selain Nabi, para Imam-lah yang memiliki otoritas untuk menakwilkan al-Qur'an.⁴⁹ Selain Nabi dan para Imam, takwil hanya dapat dicapai bagi mereka yang telah mendapatkan anugerah Tuhan. Takwil hanya dapat dilakukan seseorang setelah mendapatkan *kasyf*

dari Tuhan. Selain nabi dan Imam, seseorang hanya bisa mendapatkan takwil sejauh jangkauan kesiapan dirinya sebagaimana diisyaratkan al-Qur'an dengan perumpamaan aliran air: "*Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya* (QS. al-Ra'd [13]: 17). Jika seseorang memiliki wadah yang luas, maka ia akan dapat menampung air yang lebih banyak. Untuk mendapatkan takwil tersebut, seseorang harus melakukan upaya kesiapan jiwa; melalui *mujāhadah* dan *riyādhah*.⁵⁰

Dalam konteks ini, Rosihon berpendapat bahwa Takwil dalam pandangan Thabāthabā'ī serupa dengan istilah yang dikenal di dunia tasawuf, yakni sebagai ilmu makrifat. Takwil hanya dapat dipahami/dicapai melalui *kasyf*; penglihatan batin melalui praktik kerohanian. Oleh karenanya, takwil di sini mengeampingkan aspek-aspek logika dan nalar. Oleh karenanya, Rosihon berkesimpulan bahwa tafsir esoterik dalam pandangan Thabāthabā'ī memiliki metode yang sama dengan tafsir sufi; dan berbeda dengan istilah takwil di kalangan teolog aliran rasional (muktazilah) maupun filosof.⁵¹

⁴⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 190-198.

⁴⁸Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 182; Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 5 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 64; Thalāl al-Ḥasan, *al-Manhaj al-Tafsīrī inda 'Allāmah al-Ḥaydarī* (Qum-Irān: Dār al-Farāqid, 2010), 120.

⁴⁹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 183; Kamāl al-Ḥaydarī, *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Muqāranah Manhajiah baina Ārā' Thabāthabā'ī wa Abrāz al-Mufasssīrīn*, jil. 2 (Iran: Dār al-Farāqid, 2006), 147-150.

⁵⁰Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 186; Kamāl al-Ḥaydarī, *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Muqāranah Manhajiah baina Ārā' Thabāthabā'ī wa Abrāz al-Mufasssīrīn*, jil. 2 (Iran: Dār al-Farāqid, 2006), 154-155.

⁵¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 184-186.

Terkait dengan pembahasan takwil, bagi penulis, Rosihon terlihat kurang memahami teori takwil yang dibangun oleh Thabāthabā'i. Rosihon terkesan hanya menyamakan antara pandangan Thabāthabā'i tentang takwil dengan makna batin. Bahkan, ia berkesimpulan bahwa pandangan Thabāthabā'i tentang takwil-nya memiliki kemiripan dengan tradisi sufi.⁵²

Menurut penulis, walaupun dalam beberapa hal Thabāthabā'i memiliki kesamaan dengan para sufi, akan tetapi ia memiliki pandangan khas tentang takwil. Bahkan, dalam beberapa hal, pandangan Thabāthabā'i tentang takwil berbeda dengan beberapa mufasir di kalangan Syiah sendiri.⁵³ Menurut penulis, takwil bukanlah makna konseptual yang terambil dari *lafazh*, akan tetapi merupakan realitas yang berada di realitas eksternal (*al-umūr al-khārijiah al-'ainiyah*)⁵⁴. Bahkan, takwil tidak hanya dibatasi pada ayat-ayat

mutasyābihāt, akan tetapi juga berlaku untuk seluruh ayat *muhkamāt*.⁵⁵ Takwil merupakan ruh dan *ḥaqīqah qur'āniyah* yang tidak bisa diketahui hakikatnya kecuali oleh mereka yang tersucikan (*al-muththahharūn*)⁵⁶ sebagaimana diisyaratkan oleh Allah dalam (QS. al-Wāqī'ah [56]: 79).⁵⁷ Tersucikan disini maksudnya adalah mereka yang hatinya telah disucikan dari segala macam maksiat dan dosa, khususnya maksiat yang paling besar, yakni keterikatan selain kepada Allah.⁵⁸

Dalam hal ini, takwil yang dimaksudkan oleh Thabāthabā'i berbeda dengan konsep takwil pada umumnya. Takwil baginya merupakan proses penangkapan pesan-pesan sentral al-Qur'an yang berupa hukum (aturan), nasehat, atau hikmah yang menjadi rujukan utama penjelasan-penjelasan *Qur'āniyah* yang terdapat pada seluruh ayat; baik yang *muhkamāt* maupun yang *mutasyābihāt*. Takwil bukanlah sekedar pemaknaan kata (*lafazh*) secara *ḥarfiah*,

⁵²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 186.

⁵³M. 'Alī Ridhā Ashfahānī, "Adillatu Wujūdi Buthūni al-Qurān" dalam *Ma'rifatu al-Mabānī wa al-Qawā'id al-Tafsīriyah: al-Dars II*, al Mustafā Open University, www.ou.miu.ac.ir, 7-9; M. 'Alī Ridhā Ishfahānī, "al-ta'wīl" dalam *Ma'rifatu al-Mabānī wa al-Qawā'id al-Tafsīriyah: al-Dars 10*, Al Mustafā Open University, www.ou.miu.ac.ir, 3-6; M. Fākir al-Maibadī, *Qawā'id al-Tafsīr Lada' al-Syī'ah wa al-Sunnah* (Tehrān- Irān: al-Majma' al-'Ālamī li Taqrīb bayna al-Madzāhib al-Islāmiyah, 2007), 24-28.

⁵⁴Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 27.

⁵⁵Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 27.

⁵⁶M. 'Alī Ridhā Ishfahānī, "Adillatu Wujūdi Buthūni al-Qurān" dalam *Ma'rifatu al-Mabānī wa al-Qawā'id al-Tafsīriyah: al-Dars II*, Al Mustafā Open University, www.ou.miu.ac.ir, 6.

⁵⁷ لا يمسه إلا المطهرون

"Tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan" (QS. al-Wāqī'ah [56]: 79).

⁵⁸Thabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 19 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 137.

melainkan berkaitan dengan dimensi-dimensi eksternal ayat (*al-umūr al-khārijiah*); berupa kebenaran-kebenaran dan kenyataan-kenyataan tertentu yang berada di luar batas pemahaman manusia biasa.⁵⁹ Jadi, takwil merupakan hakikat transendental (*al-'ainiyyah al-muta'āliyah*) yang tidak dapat dijelaskan oleh struktur bahasa. Seandainya disampaikan melalui pendekatan bahasa, maka tujuannya adalah sekedar untuk mendekatkan kepada pemahaman manusia.

Pada posisi ini, dapat dikatakan bahwa Thabāthabā'ī memiliki pandangan yang unik dan berbeda tentang takwil. Cara pandang tentang takwil semacam ini merupakan pandangan minor dan telah menyalahi sebagian besar mufasir, bahkan dari kalangan syiah sendiri. Hādī Ma'rifah memasukkan Thabāthabā'ī sebagai salah seorang yang memiliki pandangan yang aneh (*syādzah*) dalam bidang takwil.⁶⁰

⁵⁹Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurān*, jil. 3 (Qum: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī, 1417 H), 27; Thalāl al-Ḥasan, *al-Manhaj a-Tafṣīrī inda 'Allāmah al-Ḥaydarī* (Qum-Irān: Dār al-Farāqid, 2010), 110; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 175-176.

⁶⁰Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān*, jil. 3 (Qum: Mansyūrāt Dzawī al-Qurbā, 2009), 30.

Thabāthabā'ī dan Riwayat Tafsir Esoterik

1. Riwayat Tafsir Esoterik dalam *Tafṣīr al-Mizān*

Menurut Rosihon, sebagaimana diakui oleh Thabāthabā'ī, riwayat yang berbicara tentang tafsir esoterik dalam *tafṣīr al-mizān* hanya berjumlah sekitar 200 riwayat.⁶¹ Riwayat-riwayat tersebut diletakkan oleh Thabāthabā'ī dalam sub judul *al-baḥṡ al-riwā'ī* (kajian riwayat). Sub judul ini dikhususkan oleh Thabāthabā'ī untuk menempatkan riwayat-riwayat pendukung penjelasan ayat; baik bersumber dari nabi, para sahabat maupun para imam.

Terkait dengan riwayat Tafsir esoterik dalam *al-Mizān*, Rosihon menyatakan umumnya Thabāthabā'ī mengambilmnya dari para Imam Syiah, khususnya Imam kelima (Muhammad al-Bāqir), Imam keenam (Ja'far al-Shādiq) dan Imam ketujuh (Musa al-Kāzhim). Selain para Imam, Thabāthabā'ī juga mengutip dari beberapa sahabat seperti 'Abdullah Ibn 'Umar,' 'Abdullah Ibn Abbās, Jābir dan Ibn Sīrīn.⁶²

Riwayat-riwayat yang mengandung unsur esoterik tersebut diambil dari beberapa sumber Syiah sebelum Thabāthabā'ī, seperti: *tafṣīr al-'Ayyāsyī*, *tafṣīr al-Qummī*, *Ushūl Kāfī*, *tafṣīr al-*

⁶¹Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran*, 219.

⁶²Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 248.

Burhān, dan Majma' al-Bayān.⁶³ Selain karya-karya tersebut, Thabāthabā'i juga melakukan perujukan silang dengan beberapa karya ulama Sunni. Kitab tafsir Sunni yang sering dirujuk adalah *al-Dūr al-Mantsūr* karya Jalāl al-Dīn al-Syuyūthī (849-911 H/ 1505).⁶⁴

Bersandarkan pada catatan al-Ausī, Rosihon menyatakan bahwa selain *al-Dūr al-Mantsūr*, Thabāthabā'i mengutip beberapa karya Sunni lainnya, misalnya: *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Thabārī (224-310 H/ 839-922 M), *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-'Alūsī (w. 1270 H/ 1853 M), *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Syaikh Tanthāwī Jauhārī, dan beberapa kitab tafsir lainnya.⁶⁵

2. Hubungan Riwayat Tafsir Esoterik dengan Kaidah *al-Jaryī wa al-Inthibāq*

Dalam tafsirnya, Thabāthabā'i sering mengingatkan pembaca bahwa riwayat-riwayat tertentu merupakan pemberlakuan (*al-jaryī*) dan penerapan

(*al-inthibāq*) dari sebuah ayat.⁶⁶ Kedua kaidah ini terinspirasi dari riwayat-riwayat para Imam Syiah. Oleh karenanya, kedua kaidah ini sudah dikenal di kalangan para ulama Syi'ah lainnya

Al-Jaryī merupakan sebuah kaidah yang menjelaskan tentang universalitas al-Qur'an. Artinya, meskipun al-Qur'an diturunkan berkaitan dengan seseorang tertentu, namun *mishdāq* ayat tersebut tidak dibatasi pada seseorang tersebut dan berlaku pada setiap orang yang memiliki sifat-sifat sama dengan seseorang yang menjadi penyebab turunnya ayat. Sedangkan *al-inthibāq* merupakan penerapan *mishdāq* suatu ayat tersebut kepada seseorang lain di luar konteks *ashbāb al-nuzūl*-nya.⁶⁷ Kedua kaidah ini memiliki keserupaan dengan kaidah yang sudah di kenal di kalangan mufasir *Ahl Sunnah*, yakni kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafazh lā bi khushūsh al-sabab*.

3. Otoritas Para Imam Syiah dalam Tafsir Esoterik

Otoritas seorang Imam dalam menafsirkan al-Qur'an, khususnya pada dimensi batin (esoterik), merupakan salah satu tema sentral di kalangan para pengikut Syiah. Walaupun, antara Sunni dan Syiah, sama-sama mengakui keberadaan dimensi lahir dan batin

⁶³Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 243.

⁶⁴Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 246.

⁶⁵Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 246-247. Untuk sumber-sumber rujukan yang digunakan oleh Thabāthabā'i dalam *Tafsīr al-Mizān*, lebih detilnya bisa dilihat pada: 'Alī al-Awsī, *Thabāthabā'i wa Minhājūhū fī Tafsīrihi al-Mizān* (Tehran- Irān: Mu'āwanīyah al-Ri'āṣah li al-'Ālaqāt al-Dīniyah, 1985), 59-89.

⁶⁶Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 219.

⁶⁷Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 220-221; Thalāl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsīrī 'inda 'Allāmah al-Ḥaydarī* (Qum-Irān: Dār al-Farāqid, 2010), 69-92.

al-Qur'an, akan tetapi kedua aliran tersebut berbeda dalam menetapkan siapa yang berhak (mampu) menafsirkan dimensi batin al-Qur'an. Bagi pengikut Syiah meyakini bahwa selain Nabi Muhammad, para Imam-lah yang memiliki otoritas penuh untuk menafsirkan seluruh pengetahuan al-Qur'an, baik dimensi lahir maupun batinnya.

Terkait dengan tema ini Rosihon melakukan kritik terhadap Thabāthabā'ī. Tandasnya, Thabāthabā'ī terkesan mandul dan tidak bersikap kritis terhadap teks riwayat tafsir esoterik dari para Imam Syiah. Walaupun kandungan esoterik dari riwayat tersebut tidak rasional dan keluar dari konteks ayat.⁶⁸

Bagi penulis, sikap ketidakkritisian Thabāthabā'ī terhadap riwayat esoterik yang bersandar kepada para Imam merupakan konsekuensi dari epistemologi aliran teologis yang diikutinya. Para Imam, dalam pandangan Syiah, merupakan seorang yang diberikan keistimewaan-keistimewaan (*al-gārizāt*) tertentu untuk menyingkap makna-makna al-Qur'an dan menerapkannya pada objek-objek tertentu. Terkait dengan hal ini, ada sebuah riwayat yang cukup menarik; sebuah riwayat yang bersambung sampai kepada Ja'far Shādiq (Imam keenam Syiah Imamiyah) yang menjelaskan bahwa al-Qur'an terdiri dari empat tingkatan, yakni: tekstual (*al-ibārah*), isyarat (*al-isyārah*), mutiara (*al-lathā'if*), dan hakikat (*al-*

haqā'iq).⁶⁹ *Al-Ibārah* untuk kalangan awam (masyarakat kebanyakan). *al-Isyārah* untuk orang tertentu (*khawās*) seperti para peneliti dan ulama, *al-Lathā'if* untuk kalangan para kekasih Alla al-*haqīqah al-muhammadiyah* (*awliyā'*). Sedangkan *al-haqā'iq* untuk para nabi dan sebagian keterangan juga berlaku untuk para imam penerus kenabian nabi Muhammad (*awshiyā'*).

Selain itu, sudah diketahui bahwa, secara epistemologis, Syiah meyakini kemaksuman para Imam sehingga mereka terhindar dari kesalahan dan memiliki otoritas dalam penafsiran al-Qur'an. Soal periwayatan sebuah hadis misalnya, Syiah memiliki metode tersendiri, yang agak berbeda dengan Ahl Sunnah. Syiah berpandangan bahwa para Sahabat dan Tabi'in seperti kaum muslim lainnya. Pendapat mereka tidak dapat dijadikan *hujjah* kecuali bersandarkan pada hadis; perkataan Nabi Muhammad. Berdasarkan pada beberapa dalil, baik *'aqliyah* maupun *naqliyah*, Syiah meyakini bahwa perkataan para Imam merupakan *hujjah* sebagaimana perkataan Nabi Muhammad.

Kritik lainnya yang diberikan Rosihon kepada Thabāthabā'ī adalah terkait dengan *sanad*. Pada sebagian besar riwayat tafsir esoteriknya, Thabāthabā'ī

⁶⁹Thalāl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsīrī inda 'Allāmah al-Haydarī* (Qum-Irān: Dār al-Farāqid, 2010), 193; M. Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durār al-A'immah al-Athhār* (Lebanon: Beirut, al-Mu'assasah al-Wafā', 1403 H), *Kitāb: al-Qurān, Bāb: Anna al-Qurān Zhahran wa Bathnan, hadīts: 81*, jil. 92, 103.

⁶⁸Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 304-305.

melakukan penghilangan *sanad*. Menurut Rosihon, Thabāthabā'i tidak konsisten dengan syarat yang ia buat sendiri, yakni mengharuskan adanya *sanad* yang meyakinkan sebagai syarat diterimanya sebuah hadis.⁷⁰ Oleh karenanya, Rosihon menyangkan Thabāthabā'i yang sering menghilangkan *sanad* dan tidak meneliti kualitas hadisnya. Rosihon terkesan kurang puas dengan jawaban Thabāthabā'i bahwa pembuangan beberapa *sanad* riwayat bertujuan untuk meringkas.

Kesimpulan

Secara umum, penelitian yang dilakukan oleh Rosihon sangat eksploratif dan informatif. Buku ini memberikan informasi berharga kepada kita, seperti tentang: (a) pemetaan dan perkembangan tafsir esoterik hingga kepada era Thabāthabā'i, (b) pembagian model tafsir esoterik secara umum dan rumusan tafsir esoterik yang dikembangkan Thabāthabā'i dalam tafsir *al-Mizān*, (c) beberapa prinsip penting yang digunakan Thabāthabā'i dalam menafsirkan al-Qur'an secara esoterik, dan (d) keterpengaruhannya tafsir esoterik Thabāthabā'i oleh riwayat-riwayat para Imam Ahl al-Bait. Poin penting lainnya adalah—sebagaimana disimpulkan oleh Rosihon sebagai penulis buku ini—bahwa model tafsir esoterik yang digunakan Thabāthabā'i memiliki kemiripan dengan *al-tafsir al-*

isyārī dan *al-tafsir al-ramzī* yang sering digunakan oleh para sufi. Thabāthabā'i tidak setuju dengan tafsir esoterik yang digunakan oleh kelompok batini yang cenderung menempatkan aspek batin di atas segala-galanya. Hal inilah yang membedakan Thabāthabā'i dengan sub varian kelompok Syiah lainnya seperti *ismā'iliyah* dan *bāṭiniyah*, dan sekaligus menegaskan kesamaan Thabāthabā'i dengan pandangan yang berlaku secara umum di Syiah *Imāmiyah* *Itsna Asyariyah*. Buku Rosihon juga menginformasikan keterpengaruhannya Thabāthabā'i oleh pandangan aliran teologinya yang dalam beberapa hal Thabāthabā'i terkesan mandul dan tidak bersikap kritis terhadap teks riwayat tafsir esoterik dari para Imam Syiah.

Kajian penafsiran batini (esoterik) Thabāthabā'i seperti ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya terhadap beberapa aspek al-Qur'an, yang selama ini diskursus terhadap aspek batin (esoterik) al-Qur'an dapat dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan aspek lahir (eksoterik) nya. Bagi penulis, hal yang perlu ditelusuri lebih jauh adalah pengaruh penafsiran esoterik Thabāthabā'i terhadap para mufasir sesudahnya atau metode tafsir esoterik yang digunakan oleh Thabāthabā'i dalam tafsirnya. Hemat penulis, masih terdapat ruang kosong untuk diselami lebih dalam tentang tafsir esoterik. Sebagai contoh, pengaruh tafsir esoterik Thabāthabā'i terhadap generasi setelahnya, seperti Murtadhā Muthahharī, Jawādī Āmūlī, Kamāl al-

⁷⁰Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, 284-285.

Haydarī dan Taqī Mishbāh Yazdī. Atau, metode tafsir esoterik yang digunakan oleh Thabāthabā'ī dalam *Tafsīr al-Mizān*.

DAFTAR RUJUKAN

- Anwar, Rosihon. *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*. Jakarta: Erlangga, 2010.
- al-Awsī, Alī. *Thabāthabā'ī wa Minhājūhū fī Tafsīrihi al-Mizān*. Tehran-Irān: Mu'āwaniyah al-Ri'āṣah li al-'Ālaqāt al-Dīniyah, 1985.
- al-Dzahabī, M. Husein. *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Mesir: Dār al-Maktūb al-Hadītsah, 1976.
- al-Gazālī, Abū Hāmid. *Ihyā' Ulūmuddīn*, jil. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1402 H
- . *Misykāt al-Anwār*. Kairo: t.p. 1964
- al-Ḥasan, Thalāl. *al-Manhaj at-Tafsīri inda 'Allāmah al-Haydarī*. Qum-Iran: Dār al-Farāqīd, 2010.
- Al-Ḥaydarī, al-Sayyid Kamāl *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Muqāranah Manhajiah baina Ārā' Thabāthabā'ī wa Abraz al-Mufasssīrīn*, jil. 2. Iran: Dār al-Farāqīd, 2006.
- Ishfahānī, M. 'Alī Ridhāī, "Adillatu Wujūdi Buthūni al-Qurān" dalam *Ma'rifatu al-Mabānī wa al-Qawā'id al-Tafsīriyah: al-Dars 11*, al Mustafa Open University, www.ou.miu.ac.ir.
- . "al-ta'wīl" dalam *Ma'rifatu al-Mabānī wa al-Qawā'id al-Tafsīriyah: al-Dars 10*, al Mustafa Open University, www.ou.miu.ac.ir
- Kerwanto, Kerwanto, "Pemikiran Filosofis Sadra dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim: Surah al-'A'la", *Kanz Philo-sophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* [Online], Volume 4 Number 2, December 2014. Diakses pada tanggal 11 November 2016.
- Khalīl, Ahmad, *Dirāsāt fī al-Qurān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Khomeini, Ruhullah. *Syarh Du'ā al-Sahr*. Beirut: Mu'assasah al-Wafā', 1402 H.
- Ma'rifah, Hādī. *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qum: Mansyūrāt Dzawī al-Qurbā, 2009.
- Shadrā, Mullā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Mansyūrāt al-Bidār, 1408 H
- Taimiyah, Aḥmad Ibn. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*. Mu'assasah Qurthūbah, 1406/ 1985.
- Thabāthabā'ī, M. Husain, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qum: Mu'assasah an-Nasr al-Islāmī, 1417 H.
- . *Risālah fī al-Wilāyah*, Qum: Intisyārāt Syafq, 1341 H.