

EPISTEMOLOGI TAFSIR MULLĀ ṢADRĀ

Kerwanto

Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta - Indonesia
e-mail: kerwanto@gmail.com

Abstract: This article aims to carry out an exploration related to the epistemological setting of Mullā Ṣadrā's interpretation. Apart from being known as the main Muslim philosopher as Ibn Sinā, Ṣadrā also describes his mystical-philosophical views in his collection of commentary treatises, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Through this article, the author describes a set of interpretive epistemologies used by Ṣadrā, which can be used as an epistemological offer to bridge several issues of Sufi interpretation (*tafsīr al-ishārī*), especially in the validity of its disclosure method. In addition to the method of interpretation, there are other unique things contained in this article, such as: mukāshafah as the main foundation of interpretation as it applies generally in the Sufi interpretation (*tafsīr al-ishārī*), sources of interpretation (*maṣādir al-tafsīr*) and the style of explanation of the commentary (*uṣlūb al-tafsīr*) that Ṣadrā uses. Furthermore, to complete this paper, the author also describes Ṣadrā's view of the ontology of the Quran as the basis of his interpretation epistemology.

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk melakukan eksplorasi terkait dengan latar epistemologis tafsir Mullā Ṣadrā. Selain dikenal sebagai filsuf muslim utama sebagaimana Ibn Sinā, Ṣadrā juga memaparkan pandangan-pandangan sufistik-filosofisnya dalam kumpulan risalah tafsirnya, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Melalui artikel ini, penulis menjelaskan seperangkat epistemologi tafsir yang digunakan oleh Ṣadrā, yang dapat dijadikan sebagai tawaran epistemologis untuk menjembatani beberapa persoalan tafsir isyari, khususnya dalam validitas metode penyampaiannya. Selain metode tafsir, terdapat hal-hal unik lainnya yang terdapat dalam artikel ini, seperti: mukāshafah sebagai fondasi utama tafsir sebagaimana berlaku secara umum dalam tafsir isyari, sumber-sumber tafsir (*maṣādir al-tafsīr*) dan gaya pemaparan tafsir (*uṣlūb al-tafsīr*) yang Ṣadrā gunakan. Selanjutnya, untuk melengkapi tulisan ini, penulis juga memaparkan pandangan Ṣadrā tentang ontologi al-Quran sebagai basis epistemologi tafsirnya.

Keywords: interpretation epistemology; interpretation methods; sources of interpretation; interpretive features; purity of the soul;
mukāshafah

A. Pendahuluan

Salah satu wujud kemukjizatan al-Qur'an adalah gairah untuk melakukan pengkajian terhadap kandungannya tiada henti dan selalu berkembang. Beragam metode, corak dan pendekatan telah mewarnai lahirnya karya-karya tafsir. Salah satu bentuk pendekatan tafsir- walaupun kurang berkembang- adalah penulisan kitab tafsir dengan menggunakan pendekatan batin. Penulisan kitab tafsir dengan menggunakan pendekatan semacam ini biasa disebut sebagai tafsir isyari. Yakni, sebuah tafsir yang ditulis secara langsung oleh sufi/ arif atau hanya dinisbahkan kepada mereka. Di antaranya: *Latā'if al-Ishārat* karya al-Qushairī al-Naisaburī, *'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qurān* karya Ruzbihān Baqlī, *Tafsīr al-Jaylanī* karya 'Abdulqadīr al-Jaylanī, *Tafsīr Ibn 'Arabī* karya 'Abdulrazzāq al-Kassanī dan *Tafsīr al-Muḥiṭ al-A'zam* karya Ḥaidar al-Āmulī.

Dalam sejarahnya, muncul beragam respon, baik dukungan maupun penolakan terhadap tafsir isyari. Pakar tafsir seperti al-Shuyūṭī, al-Zarkashī, Ibn Ṣālah dan banyak lainnya menolak tafsir isyari. Al-Dhahabī mengutip pendapat Ibn Ṣālah, yang menyatakan: “Barang siapa yang meyakini bahwa tafsir isyari sebagai tafsir maka ia telah kafir. Ia mengikuti jalannya kelompok batiniyah”.¹ Tentu, pandangan ini akan terkesan paradox dengan pendapat para pendukung tafsir isyari. Al-'Ak menukil pendapat al-Taftazānī yang menyatakan bahwa isyarat-isyarat yang tersingkap oleh para pesuluk merupakan bagian dari kesempurnaan iman.²

Diantara dua kutub pandangan tersebut, muncul para pakar tafsir yang lebih moderat dan mencoba mengklasifikasi tafsir isyari. Al-Dhahabī dan Hādī Ma'rifah membagi tafsir isyari menjadi dua jenis: *al-naẓarī* dan *al-faidhī*. Pembagian ini berdasarkan pada ragam kajian tasawuf: *taṣawwuf naẓarī* dan *taṣawwuf 'amalī*.³

¹Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II (Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.), 273.

²Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū* (Beirut: Dār an-Nafāis, 1986), 215.

³al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, 252; Muḥammad Hādī Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbiḥī al-Qashīb*, vol. II (Iran: al-Jāmi'ah ar-Riḍawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyah, t.th.), 527.

Pakar tafsir lainnya seperti al-Aṣḥfahānī memaparkan beberapa alasan penolakan tafsir isyari, yang secara umum berakar pada persoalan metode mufasssir tafsir isyari. Secara ringkas, dapat diklasifikasikan menjadi lima (5) poin berikut: 1) Tafsir isyari tidak berlandaskan pada premis-premis rasional dan ilmiah, melainkan hanya dilandaskan pada *kashf* (pengalaman spiritual) yang individual. 2) *Mukāshafah* merupakan pengalaman individual dan tidak bisa dijadikan argumen untuk mengikat orang lain. 3) Metode tafsir isyari keluar dari zhahir teks dan konteks, juga merujuk pada referen (*miṣdāq*) yang tidak valid. 4) Tafsir isyari aliran *taṣawwuf nazarī* telah melakukan *taḥmīl* (membawa pandangan teori tertentu ke dalam al-Qur'an). 5) Tafsir isyari aliran *taṣawwuf nazarī* dipengaruhi pandangan asing seperti Pitagoras dan Plato.⁴

Bagi penulis, alasan-alasan yang diajukan oleh sebagian tokoh tafsir terhadap penolakan validitas tafsir isyari tersebut disebabkan kurang jelasnya persepsi tentang metodologi dan epistemologi tafsir isyari. Sehingga, diperlukan deskripsi yang lebih tepat tentang epistemologi sufi dan penjelasan aspek-aspek tertentu dari logika (*manṭiq*) tafsir isyari, baik yang berhubungan dengan fondasi (*mabānī*) maupun metode (*manhaj*) tafsir isyari. Sejumlah poin yang masih diperdebatkan seperti *mukāshafah* seorang sufi dan pandangannya terhadap ontologi al-Qur'an juga sangat diperlukan. Penerimaan terhadap sejumlah poin tersebut akan sangat menentukan sikap seseorang terhadap tafsir isyari.

Persoalan epistemologi, menurut Abdul Mustaqim, tidak hanya menjadi problem dan objek kajian filsafat. Bahkan, menurutnya, menjadi problem seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah ilmu tafsir.⁵ Pakar tafsir seperti al-Aṣḥfahānī menyebut beberapa persoalan epistemologi tafsir tersebut sebagai logika tafsir (*manṭiq al-tafsīr*). Logika tafsir (*manṭiq al-tafsīr*) adalah metode-metode dan kriteria-kriteria yang digunakan oleh seorang mufasssir, untuk mencegah kesalahan penafsiran. Logika tafsir (*manṭiq al-tafsīr*), dalam pandangan al-Aṣḥfahānī, terdiri dari beberapa cabang ilmu tafsir seperti

⁴Alī al-Riḍā'ī al-Aṣḥfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa al-Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij Tafsīr al-Qurān* (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011), hal. 290-293; Cipta Bakti Gama, "Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an", *Tanzil: Jurnal Studi al-Quran*, Vol. 1, No. 2 (2016): 122-123.

⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2010), ix.

uṣūl al-tafsīr, qawā'id al-tafsīr, manāhij al-tafsīr, ittijahāt al-tafsīr dan *manhaj al-baḥth* dalam tafsir dan Ulumul Qur'an.⁶ Bahkan, istilah logika (*manṭiq*) juga digunakan sebagian pakar tafsir –seperti Ṭalāl Ḥasan– sebagai judul buku yang mengulas pembahasan-pembahasan tersebut.⁷

Jadi, dari diskursus singkat tersebut maka diperlukan kajian yang mendalam terhadap epistemologi tafsir, khususnya pada epistemologi tafsir isyari/tafsir sufi. Kajian ini menjadi penting- sebagaimana disebutkan- karena selama ini masih terdapat anggapan bahwa metode yang digunakan para sufi telah menyimpang dari tata baku metode tafsir.

Dalam artikel ini, penulis akan memaparkan epistemologi tafsir Ṣadrā. Pemilihan tafsir Ṣadrā sebagai objek kajian, setidaknya, disebabkan oleh dua alasan berikut: *Pertama*, tafsir ini jika dilihat dari corak dan kandungannya, selain bisa disebut sebagai tafsir filosofis (*falsafī*), dapat juga disebut sebagai tafsir sufi (*'irfānī*).⁸ *Kedua*, berbeda dengan penulisan tafsir isyari pada umumnya, tafsir ini bisa disebut sebagai tafsir isyari yang baik (*al-tafsīr al-ishārī al-muta'ādil*).⁹

B. Sekilas tentang Sejarah Penulisan Tafsir Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā¹⁰ merupakan salah satu filsuf muslim yang mempunyai perhatian cukup besar terhadap penafsiran al-Qur'an. Ia menulis risalah

⁶al-Aṣḥāhānī, *Manāhij al-Tafsīr wa al-Ittijāṭuhū*, 10.

⁷Lihat: Ṭalāl Ḥasan, *Manṭiq Fahm al-Qurān: al-Usus al-Manhajīyah li al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fi Da'ī al-Āyah al-Kursī* (Qum-Iran: Dār al-Farāqīd, 2012).

⁸Rosihon Anwar, dalam disertasinya, memasukan Ṣadrā sebagai mufasir tafsir isyari yang lahir pada periode ketiga (abad VIII-X H). Lihat: Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allāmah Ṭabāṭabā'ī* (Penerbit Erlangga, 2010), 88-89; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur'an* (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), 155-158.

⁹Pakar tafsir seperti Asadī Nasab mengkategorikan tafsir Mullā Ṣadrā sebagai sebagai *al-tafsīr al-ishārī al-muta'ādil*. Lihat: Muḥammad Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah* (Tehran: al-Majma' al-'Ālamī bayna al-Madhāhib al-Islāmiyah- al-Mu'awāniah al-Thaqāfiyah-, 2010), 435-451.

¹⁰Mullā Ṣadrā atau Ṣadr al-Muta'allihīn, yang memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Qawāmī. Ia juga disebut dengan nama Ṣadr al-Dīn Ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī. Ia lahir di kota Shīrāz-Iran (979-1050/ 1571-1640). Selain sebagai filsuf besar- sebagaimana Ibnu Sīnā-, ia juga dikenal sebagai ārif/ tokoh sufi (utama) dalam tradisi syiah. Ia telah berhasil membangun aliran filsafat *Ḥikmah Muta'āliyah*, yang memadukan tradisi-tradisi pemikiran sebelumnya, dari: peripatetik (*mashāyah*), iluminasi (*ishrāqiyah*) dan sufisme (*'irfān*).

tafsirnya pada tahun yang berbeda-beda. Ia memulai penulisan tafsir dari risalah tafsir ayat *kursī* (1613) dan ayat *Nūr* (1621). Diantara tahun 1613-1621, ia menyelesaikan risalah tafsir beberapa surat berikut: QS. *Yāsīn*, QS. *al-Ḥadīd*, QS. *al-Wāqiah*, *al-‘A‘lā* dan *al-Ṭāriq*. Kemudian, di ujung hayatnya (1632-1634), ia menulis risalah tafsir QS. *al-Fātiḥah* dan QS. *al-Baqarah*.¹¹ Besar kemungkinan, beberapa risalah tafsir tersebut ditulis oleh Ṣadrā paska masa khalwat-nya, yakni setelah ia kembali menetap di kota *Shīrāz*, setelah masa khalwat yang cukup lama di kota *Qum*.¹²

Selanjutnya sejumlah risalah tersebut dikumpulkan dan di-*taḥqīq* oleh Muḥammad al-Khājavi dan diberi nama *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Kitab tafsir ini diterbitkan oleh *Intishārāt Bīdār* menjadi tujuh (7) jilid. Jilid pertama meliputi tafsir QS. *al-Fātiḥah* dan QS. *al-Baqarah* [2]: 1-16. Jilid kedua mengandung sebagian QS. *al-Baqarah* [2]: 17-33. Demikian juga, pada jilid ketiga, berisi tafsir QS. *al-Baqarah* [2]: 34-65. Sedangkan pada jilid keempat tafsir ini hanya mengulas tiga ayat *kursī* (QS. *al-Baqarah* [2]: 255-257). Pada jilid kelima tafsir ini, Ṣadrā menafsirkan secara khusus satu surat (QS. *Yāsīn*). Demikian juga, pada jilid keenam ia hanya mengulas dua surat (QS. *al-Sajadah* dan QS. *al-Ḥadīd*). Jilid ketujuh memuat beberapa surat: QS. *al-Wāqiah*, *al-Jumu‘ah*, *al-Ṭāriq*, *al-‘A‘lā* dan *al-Zizāl*.

C. Epistemologi Tafsir (*Manthiq at-Tafsīr*) Mullā Ṣadrā

Tafsir Mullā Ṣadrā –sebagaimana kitab tafsir lainnya– memiliki epistemologi dan logika tafsir (*manṭiq al-tafsīr*) yang khas. Untuk dapat memahami tafsir Ṣadrā, setidaknya seseorang harus memahami beberapa epistemologi/logika tafsir berikut:

1. *Uslūb* Tafsir Mullā Ṣadrā

Sebagaimana pada umumnya dalam pemaparan tafsir, Ṣadrā memulai penafsiran dengan uraian philologi bahasa. Walaupun ia tidak begitu tertarik terhadap ulasan gramatika dan tata bahasa akan tetapi terkadang ia mem-

¹¹Mohammed Rustom, *Qur’anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra’s Tafsir Surah al-Fatihah* (Canada: University of Toronto, 2009), 245.

¹²Muhamamd Khamenei, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy* (Teheran: Sadra Islamic Research Institut (SIPRI), 2004), 14-15.

berikan beberapa pendapat yang berbeda terkait kata/frase dan gramatika ayat al-Quran. Ia juga menyebutkan ragam pendapat yang berbeda dari para mufassir. Bahkan terkadang, ia membandingkan penafsiran ayat dengan pendapat beberapa teolog, filsuf maupun mufassir sebelumnya. Sedangkan terkait dengan *asbāb al-nuzūl* dan *gharāib al-Qurān*, kita akan sulit mememukannya dalam tafsir Ṣadrā.

Selain aspek-aspek spiritual yang mewarnai tafsir ini, corak khas yang menonjol dalam tafsir ini adalah ulasan-ulasan rasional yang tergali dari al-Quran. Ia banyak memaparkan diskursus rasional tentang jalan spiritual dan etika Islam. Bahkan untuk memperkuat pandangannya, tidak sedikit Ṣadrā menukil ayat al-Qur'an maupun beberapa hadits, sebuah aplikasi metode tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an atau riwayat (*manhaj al-tafsir bi al-ma'thūr*).

Dari sini, diketahui bahwa *tafsir al-Qurān al-Karīm* karya Ṣadrā tidak monoton menggunakan satu metode. Selain pengetahuan spiritual (intuitif), ia juga banyak menyampaikan argumen rasional. Uniknya lagi, ia sangat berbeda dengan tafsir para filsuf dan teolog pada umumnya yang masih terkesan apologetik dalam menyampaikan pandangan-pandangannya. Dalam beberapa hal, ia mengikuti gaya Ibn 'Arabī dalam menggunakan metode simbolisme.

Selain itu, berdasarkan sistem penulisannya, tafsir Ṣadrā dikategorikan sebagai kitab tafsir isyari yang memiliki gaya pemaparan tafsir (*uslūb*) yang baik. Sebagaimana disebutkan oleh Asadī Nasab, ia menyebut tafsir ini sebagai kitab tafsir isyari yang mengawali penulisannya dengan kaidah-kaidah penafsiran literal- sebagaimana yang berlaku pada penafsiran pada umumnya- kemudian memberikan isyarat-isyarat dan makna batin yang mendalam yang dicapai oleh para ahli suluk.

Khājavi¹³ dalam *muqaddimah* tafsir ini menyatakan: “Dalam setiap awal pembahasannya, Ṣadrā biasanya menggunakan beberapa rujukan kitab-kitab tafsir yang menekankan sisi bahasa (*lughāwī*) seperti kitab *tafsir Majma' al-Bayān*, *al-Baidawī* dan *al-Kashshāf* untuk menjelaskan makna kata dan *qirā'at*”.¹⁴ Tegas Ṣadrā: “Saya menyebutkan penafsiran-penafsiran terbaik sesuai dengan

¹³Khājavi merupakan peneliti yang mengumpulkan dan melakukan *taḥqīq* atas tulisan-tulisan tafsir Mullā Ṣadrā. Ia menyusunnya menjadi 7 volume (jilid) dan menamainya dengan “*Tafsir al-Qurān al-Karīm*”.

¹⁴Ṣadrā, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, vol. I, 122.

maknanya. Saya meringkas ungkapan para ahli tafsir sesuai dengan fondasinya. Kemudian, saya menambahkannya dengan pelengkap-pelengkap yang lembut (*zawā'id laṭīfah*) sesuai dengan kebutuhan *ḥāl* dan *maqām*. Selanjutnya, saya tambahkan dengan faedah-faedah yang mulia (*al-fawā'id al-sharīfah*) yang diiluminasikan oleh Yang Maha Pemberi Nikmat (Tuhan)".¹⁵

2. Metode Tafsir (*Manhaj at-Tafsīr*) Mullā Ṣadrā

Para Ulama dan pakar tafsir telah mensyaratkan beberapa kriteria untuk mengukur validitas sebuah tafsir isyari. Al-Dhahabī, al-'Ak dan al-Zarqanī mensyaratkan dua hal dalam tafsir isyari. *Pertama*, adanya kesesuaian antara makna batin dengan zhahirnya. *Kedua*, tafsir isyari harus diperkuat dalil syara' lainnya.¹⁶ Selain dua syarat tersebut, Ma'rifah menambahkan satu syarat tambahan, yakni: antara makna zhahir dan batin harus memiliki *munāsabah* dekat (*al-munāsabah al-muqārabah*).¹⁷ Sedangkan al-Aṣfahānī menambahkan satu persyaratan khusus: mengeluarkan konsep umum dan kaidah universal (*al-qā'idah al-kulliyah*) dari suatu ayat.¹⁸

Dalam tafsir Ṣadrā, setidaknya terdapat dua prinsip dasar (utama) yang bisa dijadikan landasan untuk mengukur validitas tafsirnya, diantaranya:

a. Memperhatikan aspek zhahir al-Qur'an serta menghindari pentakwilan yang menyalahi zhahir

Tafsir Ṣadrā bisa dikategorikan sebagai tafsir isyari yang memperhatikan aspek zhahir al-Qur'an. Ia tetap memperhatikan segala kaidah yang berlaku dalam tafsir. Penjelasan semacam ini dapat kita temukan dalam muqaddimah tafsirnya demikian juga di akhir penjelasan tafsir QS. al-Sajadah [23]: 4.

"Diketahui bahwa menyematkan makna-makna keluar dari makna yang sudah dikenal (masyhur) menyebabkan kebingungan para pakar bahasa. Diketahui bahwa al-Qur'an turun sebagai hidayah manusia (hamba Allah), mendidik mereka dan menuntun dengan cara yang mudah –bukan

¹⁵Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. I, 121-122.

¹⁶al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*, 208; al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 265; Muḥammad 'Abdulazīm al-Zarqanī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*, vol. II (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/ 1415 H), 80.

¹⁷Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, vol. I, 26-27.

¹⁸al-Aṣfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa al-Ittijātuhū*, 289.

mempersulit-. Oleh sebab itu, wajib kiranya menggunakan bahasa yang sudah dikonvensi (disepakati) secara umum, agar tidak terjadi kerancuan (*al-iltibās*).¹⁹

Di tempat lainnya, ia menyatakan:

“... Jadilah salah satu diantara dua orang berikut: *pertama*, sebagai orang yang meyakini zhahir sebagaimana terdapat dalam teks *al-Qur’an* maupun hadits dengan tanpa memalingkan atau mentakwilnya. Atau yang *kedua*, sebagai seorang yang ‘arif yang mendalam ilmunya dalam objektifikasi realitas maupun maknanya, dengan tetap memelihara aspek-aspek zhahir teks dan fondasi forma-formanya.”²⁰

Bersandar pada prinsip ini maka Ṣadrā selalu menjaga zhahir dalam tafsirnya. Hal ini yang membedakannya dengan sebagian besar sufi, yang terkadang tidak begitu rigid memperhatikan aspek ini. Misalnya, terkait dengan kekalnya adzab orang kafir di akherat, ia bersepakat dengan pandangan jumhur ulama dan berbeda pendapat dengan Syeikh Akbar Ibn ‘Arabī, tokoh sufi yang ia sangat hormati.²¹ Syeikh Akbar Ibn ‘Arabī berpendapat ayat-ayat yang menyebutkan kekekalan azab merupakan sebuah *majās* yang menunjukkan begitu lamanya tempo siksa neraka, bukan kekalnya azab neraka.²²

b. Memberikan perhatian yang lebih terhadap makna batin, tidak hanya mencukupkan pada makna zhahir semata

Pada hampir keseluruhan risalah tafsirnya, Ṣadrā memberikan porsi yang sangat besar pada penafsiran batin atau esoterik *al-Qur’an*. Ia mengkritik pedas pada kelompok atau mufassir yang mencukupkan zhahir *al-Qur’an*, yang menolak atau menjauhi aspek batinnya. Menurutnya, *al-Qur’an* diturunkan tidak hanya sekedar untuk menjelaskan kosakata dan sastra bahasa *al-Qur’an*. Bahkan, ia memperumpamakan mufassir yang berlebihan dalam zhahir (yang menolak batin) sebagai referen (*miṣdāq*) QS. *al-Jumu’ah* [62]: 5: “... seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal...”

¹⁹ Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm, Muqaddimah* (Qum: Intishārāt Bidār, 1344 H), 125-126; Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. VI, 30-31.

²⁰ Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm, Muqaddimah*, 127-128; Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. IV, 128.

²¹ Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. I, 362-365 (akhir pembahasan tafsir QS. *al-Baqarah* [2]: 7).

²² ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, vol. II (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1422 H), 148.

Ayat QS. al-Jumu'ah [62]: 5, bagi Ṣadrā, bisa menjadi gambaran bagi penafsir yang berlebihan dalam zhahir al-Qur'an sehingga melupakan batinnya. Sebuah ilustrasi para pemikul kitab suci akan tetapi tidak mentadaburi sebagaimana semestinya. Mereka hanya mengulang-ulang lafalznya, menyusunnya dalam tumpukan kitab yang tebal hanya untuk tujuan sesaat semata. Tegasnya, seseorang yang menjaga kitab suci akan tetapi tetapi tidak memahami kandungan rahasianya ibarat keledai yang memikul kitab-kitab tebal di atas punggungnya akan tetapi tidak merasakan keberadaannya.²³Jelas, secara metodis, metode tafsir yang dikehendaki Ṣadrā adalah metode yang menekankan makna batin tanpa menyalahi sisi zhahir-nya.

Prinsip dasar validitas tafsir Mulla Sadra	Memperhatikan Aspek zhahir Al-Quran
	Memberikan perhatian yang lebih terhadap makna batin

Gambar 1.
Dua prinsip dasar validitas tafsir Ṣadrā

Lebih jauh, dalam kitabnya yang lain, *Mafātiḥ al-Ghayb*,²⁴ ia membagi karya tafsir berdasarkan metode yang digunakan mufassir menjadi empat bagian berikut: *pertama*, karya tafsir yang hanya mengulas literal dan makna verbal; serta mengulas persoalan-persoalan retorika al-Qur'an. *Kedua*, karya tafsir yang menggunakan sisi zhahir al-Qur'an untuk mendapatkan pengetahuan akan problem-problem hukum dan tuntunan etik. *Ketiga*, karya tafsir yang mengalihkan makna zhahirnya dengan tujuan untuk memaksakan pandangan pribadinya atas al-Qur'an, dan *keempat*, karya tafsir yang menjaga zhahirnya kemudian mencari misteri-misteri, rahasia-rahasia; serta dengan bantuan intelek (akal), intuisi dan iluminiasi Tuhan untuk memperoleh realitas-realitas dan makna-makna dibalik sisi zhahirnya.²⁵

²³Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. VII, 184.

²⁴*Mafātiḥ al-Ghayb* merupakan ikhtisar/ ringkasan yang berisi tema-tema filosofis terkait dengan al-Qur'an. *Mafātiḥ*, sebagaimana disebutkan oleh Muhammed Rustom, ditulis oleh Mullā Ṣadrā pada tahun 1042/ 1632, fase dimana ia sedang aktif beberapa karya yang mengurai tema-tema dan persoalan-persoalan yang terkait dengan al-Qur'an, termasuk beberapa risalah tafsir al-Qur'an. Lihat: Muhammed Rustom, "the nature and significance of Mulla Sadra's Quranic Writing", 123.

²⁵Mullā Ṣadrā, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Tehran: Cultural Research Institution, 1982), 73-78.

Dari keempat klasifikasi karya tafsir tersebut, jelas Mulla Sadra mengikuti yang terakhir. Ia menolak karya tafsir yang hanya memberikan perhatian pada aspek zhahir teks. Demikian juga, menolak tafsir kalangan batini maupun sebagian filsuf yang hanya memberikan pada sisi batin, dan meninggalkan sisi zhahirnya.

Selanjutnya, berdasarkan relasinya dengan makna zhahir, penafsiran makna batin Ṣadrā setidaknya dapat diklasifikasi menjadi tiga tipologi berikut:

- a. Penafsiran makna batin yang sesuai dengan makna zhahirnya dan disertai dengan dalil pendukung, baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah

Contoh penafsiran semacam ini bisa kita lihat dalam tafsir QS. a-Ṭāriq [86]: 9: "*Pada hari dinampakkan segala rahasia*". Kata hari (*yaum*) dalam ayat tersebut dimaknai sebagai *yaum barzakh*. Tuturnya, *yaum al-barzakh* merupakan *al-qiyāmah al-wustā*, saat dimana dibuka seluruh rahasia jiwa kita, dan tutup zhahirnya (jasmaninya). Saat itu, seluruh manusia dibangkitkan dalam bentuk sesuai dengan niatan mereka. Untuk mendukung tafsirnya, Ṣadrā membawa dalil pendukung riwayat seperti: "*Sebagian manusia dikumpulkan dalam bentuk monyet dan babi*".²⁶ Selain itu, ia membawa beberapa ayat lainnya (seperti: QS. Āli Imrān [3]: 179; QS. Yāsīn [36]: 59 dan QS. al-Mu'minūn [23]: 100) untuk menjelaskan bahwa alam barzakh merupakan alam tersendiri, batas antara alam dunia dan akherat. Di dalamnya, dipisahkan antara kelompok *mu'minīn* (orang beriman) dan *mujrimīn* (pendosa).²⁷

Model ini merupakan metode umum dalam tafsir. Hampir keseluruhan pakar tafsir tidak mempersoalkan tafsir semacam ini. Bahkan, bisa disebut sebagai cara penafsiran terbaik karena mufassir selain memperhatikan kesesuaian makna batin dengan zhahirnya, ia juga memperkuat tafsir dengan dalil syara' lain (baik bersumber dari al-Qur'an maupun sunnah).²⁸

²⁶«يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تَحْسُنٍ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ».

²⁷Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. VII, 344-345.

²⁸al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawa'iduhū*, 208; al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, 265; al-Zarqanī, *Manāhilul 'Irḩān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. II (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/ 1415 H), 80.

- b. Penafsiran makna batin yang sesuai dengan zhahirnya dan disertai dalil pendukung berupa pengakuan *mukashāfah*

Contoh penafsiran semacam ini dapat kita lihat dalam tafsir QS. al-Jumu'ah [62]: 4: "Demikianlah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah mempunyai karunia yang besar".

Kata *faḍlullāh* (karunia Allah) dalam ayat tersebut dimaknai sebagai iman dan ilmu terhadap realitas segala sesuatu. Tafsir ini diperkuat dengan pengakuan *ilhām ilāhī* sebagai berikut:

"Setelah menela'ah penggunaan kata ini dalam al-Qur'an (dan selainnya), disertai dengan *ilhām* dari Allah, maka kata *al-faḍl* di sini merupakan suatu ungkapan untuk menunjukkan keutamaan seorang manusia terhadap keseluruhan wujud di alam ini, baik berupa substansi maupun aksiden. Oleh karenanya, manusia layak dijadikan sebagai tempat sujud bagi seluruh malaikat dan jin. *Al-Faḍl* juga merupakan ungkapan keimanan kepada Allah dan ilmu terhadap realitas sebagaimana adanya (*al-'ilm bi ḥaqāiq al-ashyā kamā hiyā*). Manusia yang seperti ini telah tidak terikat (*tajarrud*) dari alam materi. Jika nabi saw mendapatkan ilmu ini secara asli (*al-aṣālah*), maka para wali mendapatkannya secara warisan (*taba'an*). Para filsuf mendapatkannya melalui cara demonstrasi (*burhāniyan*), sedangkan orang awam (yang ahli iman) mendapatkannya secara *taqlīd*".²⁹

Penafsiran model ini masih bisa diterima oleh para pakar tafsir karena tidak bertentangan dengan zhahir ayat. Pengakuan *ilhām* dan *mukashāfah*, bagi jumbuh tafsir, hanya untuk memperkuat zhahir ayat. Sedangkan bagi Sufi, fundamen tafsir adalah *ilhām* dan *mukashāfah*. Bahkan, dalam beberapa hal, mufassir sufi tidak akan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an jika tidak mendapatkan *ilhām* dan *mukashāfah* makna tersebut.

- c. Penafsiran makna batin yang terkesan tidak sesuai dengan makna zhahir akan tetapi didukung dengan pengakuan *mukashāfah*

Contoh penafsiran jenis ini kita dapat melihat bagaimana menafsirkan 'nama-nama (*al-asmā'*) dalam QS. al-Baqarah [2]: 31: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!"

²⁹Ṣadrā, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, vol. VII, 176.

Dalam tafsir ayat ini, Ṣadrā menjelaskan *māhiyah al-insān al-kāmil* (esensi manusia paripurna) sebagai salah satu referen (*miṣdāq*) sempurna dari 'nama-nama (*al-asmā'*) yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 31. Ia juga menyebutkan pandangan sebagian filsuf yang memaknainya sebagai *al-'aql al-mustafād*, yang dicapai melalui *al-'aql al-fa'āl*. Saat menjelaskan *al-'aql al-fa'āl*, ia menyebutkan sumber tafsir/takwil-nya, yang bersumber dari inspirasi spiritual (*daqīqah ilhāmiah*). Ia menyatakan sebagai berikut:

"Dalam hal ini terdapat inspirasi spiritual (lainnya), yang sebagian besar orang utama (*al-fuṣalā*) tidak mampu memahaminya, bahkan mereka menganggapnya hanya sebatas khayalan atau imajinasi semata. Yakni, *al-'aql al-fa'āl* merupakan awal dari segala *wujūd mumkināt*, dan sekaligus akhir capaian kesempurnaan..."³⁰

Penafsiran model ini masih diperdebatkan validitasnya oleh sebagian pakar tafsir. Bahkan, tokoh tafsir seperti al-Dhahabī maupun Ma'rifah memasukan penafsiran semacam ini sebagai *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī*, kemudian mereka menolak validitasnya. Al-Dhahabī menolak karena mufasssir menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an melalui teori-teori tasawuf atau filsafat, yang keluar dari batas-batas literal. Atau, mufasssir membawa pandangan ilmiahnya dalam penafsiran ayat.³¹ Bagi Ma'rifah, tafsir jenis ini dipengaruhi oleh *taṣawwuf nazarī* yang merupakan infiltrasi pandangan-pandangan asing- seperti Plato dan Pitagoras- ke dalam ajaran Islam.³²

Dalam konteks ini, penulis berbeda pandangan dengan al-Dhahabī dan Ma'rifah. Bagi penulis, penafsiran semacam ini masih bisa diterima dan sangat layak untuk diperhitungkan karena si mufasssir telah berusaha menjelaskan hasil *kashf* yang dicapainya dengan argumen-argumen rasional (*al-burhān*). Selain itu, penafsiran makna batin Ṣadrā juga tidak bertentangan dengan makna zhahirnya, hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting agama.³³

³⁰Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. IV, 392-393.

³¹al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol II, 252.

³²Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubihī al-Qashīb*, vol II, 527-528; Muhammad Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān*, vol. X, (Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 2009), 443-444.

³³Menurut Kamāl al-Haidarī, persyaratan *al-tafsīr al-ishārī al-ṣaḥīḥ* adalah makna batin tidak bertentangan dengan makna zhahirnya, hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting agama. Lihat: Talāl Ḥasan, *Manṭiq Fahm al-Qurān: al-Usus al-Manhajiyah li al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fī Ḍa'ī al-Āyah al-Kursī*, vol. I (Qum-Iran: Dār al-Farāqid, 2012), 63.

Relasi pemaparan makna batin dengan zhahirnya	Selaras dengan zhahir, disertai dalil naqli (Quran/ sunnah)
	Selaras dengan zhahir, disertai dengan <i>mukāshafah</i>
	Terkesan tidak selaras dengan zhahir, disertai dengan <i>mukāshafah</i>

Gambar 2.

Relasi Pemaparan makna batin tafsir dengan zhahirnya dalam tafsir Ṣadrā

3. Sumber-sumber (*Mashādīr*) Tafsir Mullā Ṣadrā

Sebagaimana dijelaskan bahwa tafsir Ṣadrā merupakan tafsir yang bercorak sufistik- filosofis. Warna ini tampak pada keseluruhan ayat-ayat yang ia tafsirkan hingga pada tahapan saat ia menggunakan riwayat dan ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber dan penjelasan tafsir.

Berikut beberapa sumber tafsir yang digunakan Ṣadrā dalam kitab tafsirnya:

a. al-Qur'an al-Karim

Mullā Ṣadrā - sebagaimana mufassir lainnya- tidak meninggalkan al-Qur'an sebagai rujukan tafsir. Penafsiran yang menggunakan ayat lainnya sebagai rujukan dan penjelasan kandungan suatu ayat bisa dikategorikan sebagai *manhaj al-tafsir al-Qurān bi al-Qurān*. Metode tafsir ini dianggap oleh sebagian besar pakar tafsir sebagai metode tafsir utama dan terbaik untuk menafsirkan al-Qur'an; sebuah metode yang diteladankan oleh Nabi saw, sahabat dan tabi'in.

Contoh penggunaan al-Qur'an sebagai sumber tafsir, penerapan metode tafsir al-Quran dengan al-Qur'an (*manhaj al-tafsir al-Qurān bi al-Qurān*) dapat kita lihat saat Ṣadrā menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 14: "*Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: "Kami telah beriman." Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: "Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok."*"

Menurut Ṣadrā, ayat ini menyebutkan salah satu jenis tindakan buruk orang-orang munafik. Kemudian, ia menukil banyak ayat lainnya sebagai dalil pendukung (*al-istishhād*) –hingga mencapai 38 ayat- yang menunjukkan hal yang sama; menunjukkan sifat-sifat buruk orang munafik. Misalnya: mengikuti

kebatilan leluhur (QS. Luqmān [31]: 21), mengikuti hawa nafsu (QS. al-Kahfi [18]: 28), ingkar dan sombong (QS. al-Nahl [16]: 22), membanggakan nasab (QS. al-Ḥujurāt [49]: 13), menyembunyikan kebenaran wahyu (QS. al-Baqarah [2]: 159), memakan harta anak yatim (QS. al-Nisā [4]: 10) dan sebagainya.³⁴

b. Hadis/riwayat

Penggunaan hadis/riwayat dalam penafsiran ayat bisa disebut sebagai aplikasi metode tafsir dengan riwayat (*manhaj al-tafsir bi mathūr/bi al-sunnah*). Ada juga yang menyebutnya sebagai *manhaj al-tafsir al-atharī* atau *manhaj al-tafsir al-naqli*. Mayoritas pakar tafsir menganggap bahwa penggunaan riwayat/hadis dalam penafsiran merupakan metode utama setelah penggunaan ayat-ayat al-Qur'an. Akan tetapi, tafsir dengan hadis/riwayat memiliki persolan tersendiri. Selain matan, sanad hadis biasanya memiliki persoalan sendiri. Yakni, banyak ditemukan hadis yang sanadnya lemah, baik statusnya *maqtū'* atau *mursal*. Oleh karenanya, dalam tafsirnya, Ṣadrā tidak banyak mempersoalkan kualitas sanad. Bahkan sering ia hanya menukil matan hadis dari kitab-kitab tafsir sebelumnya yang bercorak *atharī* seperti tafsir *al-Dūr al-Manthūr* dan *Majma' al-Bayān*- tanpa mencantumkan sanadnya.

Contoh penafsiran seperti ini dapat dilihat saat Ṣadrā menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 3: "(*Yaitu*) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka".

Saat menafsirkan kalimat "beriman kepada yang ghaib (*yu'minūna bi al-ghayb*)" dalam ayat tersebut, ia menyantumkan sejumlah tautan riwayat (*taujihāt naqliyah*). Ia menukil pendapat-pendapat mayoritas mufasssir sebelumnya yang memaknai *yu'minūna bi al-ghayb* sebagai keimanan terhadap segala yang diwajibkan dan diperbolehkan oleh Allah. Ia juga mencantumkan pendapat sahabat dan tabi'in seperti Ibn 'Abbās dan Ḥasan al-Ash'arī. Ibn 'Abbās menafsirkan kata *al-ghayb* sebagai segala sesuatu yang manusia tidak bisa mempersepsinya. Sedangkan, al-Ḥasan yang memaknainya sebagai keimanan terhadap hari kiamat, surga dan neraka.

³⁴Ṣadrā, *Tafsir al-Qurān al-Karīm*, vol. I, 424-427.

Lebih lanjut, sebagai seorang arif/ sufi yang lahir dari tradisi syiah, maka tidak ketinggalan- dalam tafsir ayat ini- ia menukil pendapat-pendapat dan keterangan dari muhadis syiah, yang menjelaskan bahwa maksud dari kalimat *yu'minūna bi al-ghayb* adalah jaman kegaiban al-Imam al-Mahdī hingga saat kehadirannya kelak.³⁵ Demikian juga ia menyebutkan pendapat-pendapat minor tentang maksud kata *al-ghayb* sebagai: al-Quran, rahasia dan takwil ayat-ayatnya; jiwa (*qalb*) dan sifat-sifat orang mukmin dan sebagainya.³⁶

c. Mukāshafah/shuhūd

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, *mukāshafah/shuhūd* merupakan sumber utama tafsir Ṣadrā. Bahkan, untuk mudah mempermudah identifikasi, ia menyebutkan beberapa istilah yang menunjukkan hal tersebut. Ia menyebutnya sebagai *al-kashf al-tanbīhī*, *al-kashf al-ilhāmī*, *mukāshafah*, *mukāshafah qurāniyah* dan ungkapan-ungkapan sufistik lainnya.

Sebagai misal, ia menyebutkan ungkapan *mukāshafah qurāniyah*³⁷ dalam tafsir QS. al-Sajadah [32]: 27. Dalam tafsirnya, ia memperumpakan al-Qur'an bak air hujan yang meliputi kitab Allah. Dalam penjelasan *mukāshafah qurāniyah*, ia menukil firman Allah sebagai berikut: “Dan Allah menurunkan dari langit air (hujan) dan dengan air itu dihidupkan-Nya bumi sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang mendengarkan (pelajaran).” (QS. al-Naḥl [16]: 65).

Bagi Ṣadrā, ayat-ayat semacam itu (QS. al-Sajadah [32]: 27 dan QS. al-Naḥl [16]: 65) mengisyaratkan akan fungsi al-Qur'an untuk menghidupkan jiwa (*qalb*) orang mukmin yang sebelumnya telah mati bak fungsi air hujan yang menghidupkan bumi yang sebelumnya kering. Sebagaimana air hujan yang diturunkan dari langit ke bumi, maka demikian juga air ilmu Qurani dialirkan dari langit (*malakūt 'aqlī*) menuju bumi jiwa-jiwa manusia yang telah melepaskannya dari ikatan dan perkara duniawi (*tajarrud*). Melalui aliran air qurani tersebut, Allah maka menumbuhkan jiwa-jiwa tersebut beragam ilmu penyingkapan (*al-'ulūm al-kashfiyah al-ilāhiyah*), adab dan hukum-hukum

³⁵Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. I, 268.

³⁶Ṣadrā, vol. I, 269.

³⁷Ṣadrā, vol. VI, 131.

praktis (*al-aḥkām al-‘amaliyah*), yang dapat memperkuat ruh manusia dan menyempurnakan potensi intelektualnya (*al-quwwah al-‘aqliyah*).³⁸

4. Kaidah-Kaidah Filsafat dan Tasawuf/Irfan

Saat mentadaburi tafsir Ṣadrā maka tidak sedikit kita akan menemukan beberapa kaidah ilmu tertentu dalam ulasan dan penjelasan ayat-ayat tertentu. Ia menggunakan kaidah-kaidah yang sudah disepakati para pakar filsafat maupun tasawuf/ Irfan untuk menjelaskan maksud dan kandungan ayat-ayat tertentu.

Contoh penggunaan kaidah-kaidah tersebut dapat kita lihat saat Ṣadrā menafsirkan QS. Yāsīn [36]: 81: “*Dan tidakkah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu berkuasa menciptakan kembali jasad-jasad mereka yang sudah hancur itu? Benar, Dia berkuasa. Dan Dialah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui.*”

Setelah menjelaskan kandungan makna “*an yakhlūqa mithlahum*” dalam QS. Yāsīn [36]: 81, yang mana Allah mampu dan kuasa untuk mengembalikan kembali manusia paska hancur sebagaimana hukum penciptaan kembali langit dan bumi. Selanjutnya, ia mengisyaratkan dan menjelaskan beberapa kaidah filsafat dan irfan untuk memperkuat tafsirnya, seperti kaidah: (1) Secara hakiki, manusia itu merupakan satu kesatuan dengan alam (*al-insān muttaḥid al-ḥaqīqah ma’a al-‘ālam*), (2) Manusia merupakan alam kecil, sedangkan alam merupakan manusia besar (*al-insān ‘ālamun ṣaghīr wa al-‘ālam insānun kabīr*), (3) Sebuah hukum jika berlaku bagi sebagian individu, maka berlaku juga bagi individu lain yang sejenisnya (*kullu ḥukmin thabata li ba’di al-afrād, amkana thubūtuhū li sāiri afrād nau’ihī*).³⁹

Demikian juga, kita akan menemukan secara berulang isyarat-isyarat kaidah *al-imbān al-ashraf* dalam tafsir QS. al-‘A’lā [87]. Misalnya, ia menyatakan sebagai berikut: “Pembahasan tentang kondisi jiwa hewan lebih didahulukan daripada kondisi jiwa tumbuhan karena tingkatan eksistensi (*wujūd*) hewan lebih mulia (*ashraf*) dibandingkan tumbuhan”.⁴⁰ Di tempat lainnya, ia

³⁸Ṣadrā, vol. VI, 131.

³⁹Ṣadrā, vol. V, 367-368.

⁴⁰Ṣadrā, vol. VII, 369.

menyatakan: “Kesempurnaan potensi intelektual lebih mulia (*ashraf*)... oleh karenanya, lebih didahulukan penyebutannya.”⁴¹ Dalam konteks yang sama, ia menyatakan: “...Jika ditemukan kesempurnaan (pada diri nabi) yang semacam itu, maka pasti akan kita temukan kesempurnaan yang lebih agung dan mulia (*ashraf*) pada Pencipta-nya.”⁴²

Hingga kini, penggunaan kaidah-kaidah ilmu tertentu dalam tafsir masih diperdebatkan. Sebagian besar pakar tafsir tidak membolehkannya dan dianggap sebagai *tahmil* atau *taṭbīq*. Yakni, memaksakan sejumlah pandangan-pandangan ilmiah tertentu - seperti filsafat, kalam (teologi) dan tasawuf- kepada al-Qur’an.⁴³ Mufassir seperti Ṭabāṭaba’ī mengkritik hal semacam ini dan menyebutnya sebagai *taṭbīq*, bukan *tafsīr*.⁴⁴ Walaupun Ṭabāṭaba’ī adalah pendukung setia aliran filsafat Mullā Ṣadrā akan tetapi ia juga mengkritik metode tafsirnya. Kritiknya dapat kita lihat saat ia mengomentari QS. al-Naml [27]: 88. Ia menyatakan: “Dalam teori filsafat *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah*, telah ditetapkan berdasarkan preposisi-preposisi logis bahwa berlaku gerak substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*) pada seluruh alam, termasuk di dalamnya adalah gerakan gunung.”⁴⁵ Ṭabāṭaba’ī menerima metode ilmiah semacam ini akan tetapi ia tidak membolehkan penerapannya dalam tafsir al-Qur’an.⁴⁶

Kritik Ṭabāṭaba’ī, dalam beberapa hal, mungkin bisa dibenarkan. Akan tetapi, bagi penulis, upaya rasionalisasi Ṣadrā terhadap hasil penyingkapan makna merupakan suatu hal yang patut diapresiasi. Sebuah langkah maju yang sedikit berbeda dengan kebanyakan mufassir tafsir isyari yang tidak memberikan tautan dalil pendukung. Ṣadrā, seperti mufassir tafsir isyari lainnya, mendasarkan sumber utama tafsirnya pada *mukāshafah/shuhūd*. Kaidah-kaidah yang sudah disepakati para filsuf dan sufi hanya digunakan olehnya sebagai dalil pendukung (*istishhād*) dan penjelasan makna ayat-ayat al-Qur’an.

Penulis memahami bahwa larangan Ṭabāṭaba’ī- sebagaimana disebutkan di atas- adalah larangan penggunaan kaidah-kaidah ilmiah pada penyingkapan

⁴¹Ṣadrā, vol. VII, 375.

⁴²Ṣadrā, vol. VII, 377.

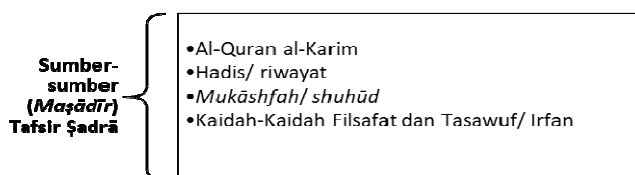
⁴³Ṭalāl al-Ḥasan, *al-Manhaj al-Tafsīrī inda al-‘Allāmah al-Ḥaidarī* (Dār al-Farāqid, tth.), 48.

⁴⁴Ṭabāṭaba’ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*, vol. I (Qum: Muassasah an-Nashr al-Islāmī, 1417 H), 6.

⁴⁵Ṭabāṭaba’ī, vol. XV, 402.

⁴⁶Ṭabāṭaba’ī, vol. I, 11.

makna, bukan dalam konteks penjelasan makna. Yakni, mufassir dilarang mendahulukan pandangan dan kecenderungan subjektifnya terhadap al-Qur'an. Seharusnya, seorang mufassir mendatangi al-Qur'an dan meminta jawaban secara langsung dari ayat-ayat al-Qur'an, bukan sebaliknya. Bagi penulis, penggunaan kaidah-kaidah ilmiah tertentu yang sudah disepakati diperbolehkan selama hanya sebatas untuk penjelasan makna al-Qur'an. Bahkan, dalam beberapa hal, seorang mufassir sangat membutuhkan seperangkat kaidah rasional untuk memahami dan menjelaskan kandungan al-Qur'an. Kebutuhan kaidah-kaidah semacam ini seperti butuhnya seorang mufassir terhadap seperangkat kaidah bahasa Arab (seperti: ilmu nahwu, sharaf dan balaghah).



Gambar 3.
Sumber-sumber (Maṣādīr) Tafsir Ṣadrā

5. Corak Tafsir (*Ittijāh al-Tafsīr*) Mullā Ṣadrā

Sebagaimana dalam tafsir sufi pada umumnya maka unsur gnostik (*'irfānī*) dan sufistik lebih menonjol dalam tafsir ini. Setidaknya ada tiga karakter unik yang membedakan dengan tafsir Ṣadrā dengan tafsir isyari lainnya sebagai berikut:

a. Penyebutan beberapa ilham metafisik (*al-ilhāmāt al-ghaibiyah*) dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an

Penyebutan beberapa ilham metafisik semacam ini semakin mempertegas corak tafsir yang ditulis oleh Mullā Ṣadrā, yakni sebagai tafsir isyari. *Mukāshfah* atau *al-'ilmal-ladunī* sebagai sumber utama tafsirnya.

Penyebutan beberapa ilham metafisik (*al-ilhāmāt al-ghaibiyah*) merupakan karakteristik utama dari tafsir Ṣadrā. Terkesan bahwa Ṣadrā hendak mempertegas bahwa ilham-ilham tafsir (*al-ilhāmāt al-tafsīriah*) merupakan sumber utama tafsirnya. Dalam konteks ini, Ṣadrā sama dengan dengan para mufassir tafsir isyari lainnya (dalam tradisi *ahl al-Sunnah*) yang menjadikan ilham sebagai

sumber utama dalam tafsir. Pesan-pesan semacam ini hampir menghiasi pada keseluruhan risalah tafsirnya. Misalnya, dalam *muqaddimah* tafsir QS. al-Ḥadīd,⁴⁷ ia menyatakan:

“Saudaraku dalam *kashf* dan *yaqīn*- yang mana Tuhan telah mengaruniakan ketinggian *ma’rifah lubāb al-dīn*-.... Sebagian dari rahasia dan tanda-tanda mukjizat al-Qur’an yang tidak ada kebatilan di dalamnya, yang berkaitan dengan QS. al-Ḥadīd, saya menyebutnya sebagai *lubb al-tafsīr*...”⁴⁸

Terkait dengan tafsir QS. al-Ḥadīd, al-Khājavi dalam *Muqaddimah* tafsir Ṣadrā juga mengutip luapan spiritual Ṣadrā dalam kitabnya yang lain, kitab *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* sebagai berikut:

“... Hamba yang papa ini sebelumnya telah menghabiskan waktu untuk membaca al-Qur’an dan mentadaburi makna-makna ayat, rahasia dan isyarat-isyaratnya. Hingga pada saatnya, terbuka-lah hati saya pada isyarat-isyarat surat ini (QS. al-Ḥadīd), yang lebih besar (kuat) dari sebelumnya... Hingga akhirnya saya bersegera menulis *tafsīr* dan *tanzīl* al-Qur’an. Surat ini (QS. al-Ḥadīd) merupakan surat yang pertama saya tulis. Hal semacam inilah yang menjadi pendorong gairah dan kerinduan saya untuk menyampaikan segala yang diilhamkan Tuhan kepada saya...”⁴⁹

Ilham metafisik (*al-ilhāmāt al-ghaibiyah*) dalam tradisi ilmu tasawuf/*irfān*, biasanya disebut sebagai *al-‘ilm al-ladūnī*, yakni: ilmu yang didapatkan oleh para sufi tanpa melalui proses perantara. Dalam beberapa hal, ilmu semacam itu juga disebut sebagai *al-‘ulūm al-kashfiyah*; ilmu yang diperoleh tidak melalui proses teoritik (*al-naẓr*), tetapi melalui rasa (*dhauq*) dan *wijdān*.⁵⁰ *Al-‘ilm al-ladūnī* adalah sebuah ilmu yang diketahui tanpa diawali sebab-sebab seperti proses fikir, mendengar, belajar atau periwayatan. Akan tetapi ilmu yang ditancapkan dalam dada (*qalb*) orang beriman.⁵¹ Syeikh Akbar Ibn ‘Arabī

⁴⁷QS. al-Ḥadīd bisa dikategorikan sebagai surah yang pertama kali ditafsirkan oleh Mullā Ṣadrā. Menurut Mohammed Rustom, tafsir ini ditulis pada tahun 1022/1613. Lihat: Mohammed Rustom, “Quranic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra’s Tafsir Surat al-Fāṭiḥa” (Doctor’s thesis, Departement of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, 2009), 53.

⁴⁸Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. VI, 141.

⁴⁹Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Muqaddimah, 118.

⁵⁰Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-Gayb* (Teheran: Muassasah al-Abḥāth al-Thaqāfiyah, 1050 H), 144-145.

⁵¹Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. VI, 19.

menyebut ilmu jenis ini sebagai ilmu *mauhibah*, ilmunya para nabi dan para wali seperti nabi Khidir.⁵² Sedangkan dalam tradisi kajian filsafat Islam, istilah ini disebut sebagai *al-'ilm al-ḥudhūrī*. Yakni, hadirnya esensi objek pengetahuan (*dhāt al-ma'lūm*) pada subjek yang mengetahui (*al-'ālim*), seperti pengetahuan sebab (*al-'illah*) terhadap efeknya (*al-ma'lūl*), maupun sebaliknya, efek (*al-ma'lūl*) terhadap sebabnya (*al-'illah*).⁵³

b. Kritik yang keras kepada aliran sufi-batini

Dalam banyak tempat Ṣadrā melakukan kritik terhadap kelompok sufi-batini dan memerintahkan kita untuk menjauhi dan berhati-hati terhadap mereka. Ṣadrā menyatakan: “Bahaya kelompok ini lebih besar daripada bahaya setan. Dengan perantara kelompok ini, setan hendak mencabut agama dari hati orang-orang beriman”.⁵⁴ Menurutny, “Sufi-batini merupakan kelompok yang tidak mengerti kaidah takwil al-Qur’an”. Ṣadrā menyebut mereka sebagai orang yang tidak mengerti makrifah ilmiah. Demikian juga tidak mengerti *shuhūd kashfī*. Mereka hanya mendengar pernyataan-pernyataan *'urafā* akan tetapi tidak memahami makna dan signifikansinya. Ṣadrā menyatakan: “Mereka tersesat, demikian juga menyesatkan”.⁵⁵ Bahkan, terkait kelompok ini, diantara dua golongan yang tidak sesuai dengan epistemologi tafsir Ṣadrā, antara *ahl al-zāhir* dan *ahl al-bātin*, maka Ṣadrā lebih mengutamakan metode tafsir kalangan *ahl al-zāhir*. Alasannya, dengan berpegang pada aspek zhahir, minimal, seseorang tersebut akan lebih selamat. Aspek zhahir merupakan wadah batin. Adanya batin karena adanya zhahir.

Sikap kerasnya Ṣadrā terhadap kelompok ini besar kemungkinan di jamannya lagi merebak kelompok sufi-batini yang menyimpangkan ajaran sufi sejati; yang mempergunakan istilah-istilah tasawuf untuk mengambil hati masyarakat guna meraih keuntungan materi (harta) dan ketenaran. Selain itu, seperti, di kalangan Syiah⁵⁶ sendiri –saat itu– muncul kelompok *bāthiniah*

⁵²Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Futuḥāt al-Makkiyah* (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.), 582.

⁵³Alī Maḥmūd al-'Ibādī, *Sharḥ Niḥayah al-Ḥikmah: Min Abḥāth al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī*, vol. I (Qum: Dār al-Farāqid, 1430 H), 25-6.

⁵⁴Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Muqaddimah, 83.

⁵⁵Ṣadrā, 82.

⁵⁶Kalangan *bāthiniah* disebut sebagai salah satu varian teologi syiah seperti *shiah ismā'iliyah*, varian teologi syiah yang sangat menekankan aspek batin.

yang mengingkari literal (zhahir) al-Qur'an. Al-Aṣḫānī menyebutnya sebagai kelompok yang meyakini maksud hakiki dari al-Qur'an adalah batinnya, bukan zhahirnya.⁵⁷

c. Harmonisasi antara syariat dengan filsafat

Selain dua corak irfani sebagaimana disebutkan di atas, kita juga akan menemukan unsur filosofis yang mewarnai tafsir ini. Warna dan corak seperti ini, tentu, tidak bisa dilepaskan dari pandangan-pandangan filsafat yang ia bangun. Dalam tradisi filsafat Islam, Ṣadrā dikenal sebagai tokoh utama filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, sebuah aliran filsafat yang mengkombinasikan tiga disiplin ilmu Islam –filsafat, irfan/tasawuf dan ilmu kalam– yang tampak bersebrangan selama beberapa abad sebelumnya. Di saat yang sama, ia juga memberikan perhatian yang sangat besar terhadap al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an dan hadis mewarnai seluruh pandangan filsafatnya. Oleh karenanya, Hosein Nasr mengomentarnya sebagai berikut: "Tafsir al-Qur'an Ṣadrā merupakan kelanjutan dari teosofi transenden-nya, dan teosofi transenden-nya merupakan perkembangan dari makna batin al-Qur'an".⁵⁸ Dalam salah satu kitab induk filsafatnya '*al-Asfār*' ia menyatakan: "Adalah mustahil hukum-hukum syariah yang haq dan jernih berbenturan dengan pengetahuan yang swabukti. Celakah-lah aliran filsafat yang prinsip-prinsip-nya tidak selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah".⁵⁹ Dalam konteks yang berbeda, ia menyatakan: "Kami menjadikan *mukāshafah dhauq* mereka sesuai dengan kaidah-kaidah argumentatif (*al-qawānīn al-burhāniah*)".⁶⁰

6. Personalitas Mufassir

Terkait dengan personalitas mufassir, Ṣadrā –sebagaimana mayoritas sufi– menekankan kesucian jiwa (*tahārah al-rūh*) dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurutnya, untaian kalam ruhani tidak akan hadir kecuali dari jiwa-jiwa yang suci. Ia menegaskan: "Ketahuilah, jika anda ingin menjadi ahli Tuhan, yang menafsirkan *kalām ilāhī*, tanpa melelahkan diri dengan segala perkara yang bisa

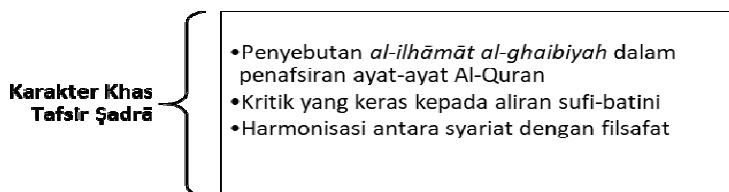
⁵⁷al-Aṣḫānī, *Manāhij al-Tafsīr wa al-Ittijātuhū*, 266-8.

⁵⁸Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 927.

⁵⁹Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*, vol. VIII (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth, 1981), 303.

⁶⁰Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm, Muqaddimah*, 27.

mendekatkan diri kepada Tuhan; melalui *riyāḍah*, tunduk dan pasrah kepadanya, sabar, shalat dan pengosongan benak dari segala konsep (yang buruk) maka sama saja kita telah mengisi diri/jiwa kita dengan penghalang”.⁶¹



Gambar 4.
Karakter Khas Tafsir Mullā Ṣadrā

Penjelasan semisal akan kita temukan saat ia menafsirkan QS. al-Wāqiah [56]: 77-79; “Sesungguhnya al-Qur’an ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (*lauḥ mahfūz*), tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan”. Terkait dengan ayat ini, Ṣadrā berpendapat bahwa, tidak ada cara untuk menyentuh (menangkap) hakikat makna al-Qur’an selain dengan jalan (proses) kesucian (*ṭahārah*); baik melalui proses kesucian jasmani (*ṭahārah al-badan*) maupun kesucian ruhani (*ṭahārah al-qalb*). Oleh karenanya, metode tafsir yang benar dan dikehendaki oleh Ṣadrā adalah metode-nya orang yang disebutnya sebagai “orang-orang yang mendalam ilmu-nya/ al-rāshikhūna fī al-‘ilm”.⁶² Yaitu, mereka yang memperoleh ilmu (pengetahuan) melalui jalan ruhani (*al-ilhām al-rūhānī*), ilmu yang tidak terdapat keraguan tentang hakikat kebenarannya.

Pendapat ini sesuai dengan pendapat para arif/ sufi terdahulu seperti Ibn ‘Arabī dan Ḥaidar al-Āmulī. Dalam konteks ini, Ibn ‘Arabī menyatakan: “Pemahaman setiap manusia akan sesuai dengan jangkauan horizon kapasitas pemahaman, semangat dalam memahami, kelausan dan kesiapan jiwanya”.⁶³ Maksudnya, daya tangkap pemahaman seorang mufassir terhadap realitas al-Qur’an akan sangat dipengaruhi keluasaan jiwa (kebeningan jiwa) dan kesiapan

⁶¹Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Muqaddimah, 128; Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. III, 298.

⁶²QS. al-Nisā [4]: 162.

⁶³Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futuḥāt al-Makkiyah*, vol. I (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.), 10.

eksistensinya. Demikian juga Ḥaidar al-Āmulī memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda saat menjelaskan hakikat takwil. Singkatnya sebagai berikut: jika yang dimaksud sebagai takwil adalah mengembalikan makna *al-mutashābihāt* kepada *al-muḥkamāt* atau menafsirkan ayat satu dengan yang lainnya, maka cukup bagi kita menggunakan metode tafsir yang muktabar. Akan tetapi, jika yang dimaksud adalah makna batin ayat, maka lazim dibutuhkan syarat khusus yang berbeda dengan tafsir. Yakni, kesucian jiwa. Al-Āmulī menyebutnya sebagai domain *al-rāsikhūna fī al-‘ilm*.⁶⁴

Jadi, persyaratan utama seorang mufassir al-Qur’an, bagi sufi, adalah kesucian jiwa (*tahārah al-rūḥ*). Sedangkan, persyaratan-persyaratan lainnya hanya sebatas sebagai persyaratan tambahan. Sumber tafsir bagi sufi adalah *al-kashf*. Oleh karenanya, persyaratan-persyaratan lainnya yang biasanya disebutkan oleh para pakar tafsir⁶⁵ dibutuhkan oleh mufassir sufi sejauh hanya untuk penjelasan makna (tafsir) yang didapat seorang sufi/ arif.

7. Ontologi al-Qur’an

Bagi Ṣadrā, al-Qur’an itu identik dengan eksistensi (*wujūd*). Jika eksistensi (*wujūd*) memiliki tingkatan (levelitas), maka demikian juga al-Qur’an.⁶⁶ Dalam hal ini, al-Qur’an memiliki padanan dua realitas eksistensi lainnya: alam (makrokosmos) dan manusia paripurna (*al-insān al-kāmil*/ mikrokosmos). Antara satu realitas dengan lainnya terdapat kesamaan sistem wujud dan korespondensi. Pada posisi ini, manusia paripurna memiliki peran unik. Ia dapat berkorespondensi pada *kitāb tadwīnī* (al-Qur’an), maupun *kitāb takwīnī* (alam semesta).

Dalam *al-Asfār*, ia menyatakan sebagai berikut:

“al-Qur’an seperti manusia yang memiliki aspek batin dan zhahir. Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang

⁶⁴Ḥaidar al-Āmulī, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-‘Azam wa al-Baḥr al-Khaḍm*, vol. I (Tehran: Muassasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr fī Wizārah al-Irshād al-Islāmī, 1422 H), 238.

⁶⁵ Khālid ‘Abdurrahmān al-‘Ak menyebutkan 15 persyaratan yang harus dimiliki mufassir: (1). mengetahui dan menguasai ilmu hadis (secara *riwāyah* dan *dirāyah*), (2). bahasa Arab, (3). ilmu nahwu, (4). ilmu sharaf, (5). *Ishtiqaq*, (6). *al-ma’ānī*, (7). *al-bayān*, (8). *al-badī’*, (9). *qirā’āt*, (10). *Uṣūluddīn*, (11). *Uṣūl al-fiqh*, (12). *asbāb al-nuzūl*, (13). *Qisās*, (14). *nāsikh-mansūkh*, dan (15). ilmu *al-mauhibah*. Lihat: Al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhū*, 187-188; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, 127-129.

⁶⁶Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba’ah*, vol. VII, 9.

tersembunyi (makna batin) juga memiliki makna batin lainnya; dan berlaku hal ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”.⁶⁷

Demikian juga, dalam *Mafāṭih*, ia menjelaskan sebagai berikut:

“al-Qur’an sebagaimana manusia memiliki derajat dan tingkatan. Tingkatan terendah al-Qur’an seperti tingkatan terendah manusia, bak tutup/bungkusnya dengan kulit manusia. Maka tidak mungkin seseorang dapat memikul, menulis dan menyentuh setiap tingkatan tersebut kecuali setelah menyucikan dirinya dari kotoran jiwa. Manusia yang tingkatan/martabatnya masih pada tingkatan kulit maka ia hanya akan mendapat makna-makna kulit dan forma-forma inderawi”.⁶⁸

Kemudian, ia menegaskan: “Adapun bagi ruh, jantung dan rahasia al-Qur’an, maka tidak ada seorang pun yang dapat mempersepsinya kecuali *ulū al-bāb*. Mereka mencapainya tidak melalui proses belajar atau tafakur, akan tetapi melalui *al-‘ulūm al-ladunniyah*”.⁶⁹

Manusia paripurna (*al-insān al-kāmil*), selain berkorespondensi dengan realitas tingkatan al-Qur’an, juga juga berkorespondensi dengan realitas tingkatan alam (kosmos). Saat jiwa manusia paripurna melakukan gerak menyempurna dan berkontak dengan realitas kosmik tersebut—baik inderawi (*ḥissiah*), imajinal (*mithāliah*) maupun intelektual (*al-rūhāniyah al-‘aqliyah*)—maka terjadi kesatuan antara persepsi dan yang dipersepsi; antara indera (*al-ḥiss*) dengan objek inderawi (*al-maḥsūsāt*); antara imajinasi (*al-khiyāl*) dengan objek imajinasi (*al-mutakhayyal*); antara intelek (*al-‘aql*) dan objek intelek (*al-ma’qūl*).

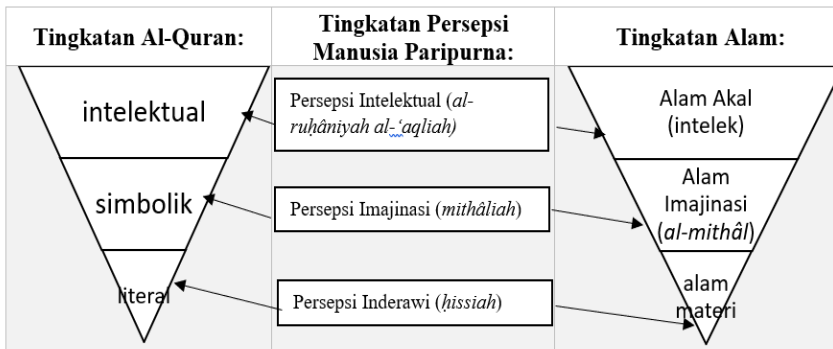
Jadi, tiga realitas eksistensi tersebut (baik al-Qur’an, Manusia Paripurna dan alam) merupakan kitab-kitab Ilahi, sebagai tanda keberadaan Allah, sebagai manifestasi (*tajallī/mazḥar*) Allah.

Selanjutnya, untuk lebih memahami relasi dan korespondensi Manusia terhadap realitas al-Qur’an dan alam, kita bisa melihat Gambar 5.

⁶⁷Ṣadrā, vol. VII, 36.

⁶⁸Ṣadrā, *Mafāṭih al-Gayb*, 41.

⁶⁹Ṣadrā, *Mafāṭih al-Gayb*, 41.



Gambar 5.
Relasi dan Korespondensi Manusia Paripurna terhadap al-Qur'an dan Alam

D. Kesimpulan

Selama ini yang menjadi salah satu sebab penolakan validitas tafsir isyari adalah kurang jelasnya persepsi tentang metodologi dan epistemologi tafsir isyari. Uraian singkat tentang epistemologi tafsir Mullā Ṣadrā sebagaimana dipaparkan di atas diharapkan dapat memotret gambaran umum, serta dapat mendeskripsikan epistemologi tafsir isyari pada umumnya. Walaupun Ṣadrā lahir dari rahim tradisi madzab teologi Syiah akan tetapi secara prinsip epistemologis tafsir yang digunakannya memiliki banyak kesamaan dengan para sufi/ *'urafā* madzab teologi Ahl Sunnah pada umumnya, khususnya Syeikh Akbar Ibn 'Arabī yang begitu mempengaruhinya, serta mempunyai posisi khusus dalam pandangannya.

Dalam konteks ini, penulis berpandangan bahwa epistemologi tafsir isyari Ṣadrā dapat dipergunakan sebagai pen jembatan beberapa persoalan tafsir isyari pada umumnya, baik yang terdapat pada pemaparan tafsir isyari Ahl Sunnah maupun Syiah seperti persoalan pengungkapan makna, *mukāshafah* seorang sufi. Selain itu, penerapan epistemologi tafsir Ṣadrā dapat juga dijadikan sebagai langkah awal proyek pengembangan penulisan tafsir isyari. []

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ak, Khālid 'Abdurrahmān al-. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*. Beirut: Dār an-Nafāis, 1986.
- Āmulī, Ḥaidar al-. *Tafsīr al-Muḥīṭ al-'Azam wa al-Baḥr al-Khaḍm*. Tehran: Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr fī Wizārah al-Irshād al-Islāmī, 1422 H.
- Anwar, Rosihon, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allāmah Ṭabāṭabā'ī*. Jakarta: Erlangga, 2010.
- 'Arabī, Muḥyiddīn Ibn. *Futuḥāt al-Makkīyah*. Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.
- _____, *Raḥmatun min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qurān*. Damaskus: Maṭba' al-Naṣr, 1410 H.
- _____, *Tafsīr Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1422 H.
- Aṣfahānī, 'Alī al-Riḍā'ī al-, *Manāḥij al-Tafsīr wa al-Ittijātuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Markaz al-Ḥazārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusein al-, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.
- Gama, Cipta Bakti. "Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an". *TANZIL: Jurnal Studi al-Qur'an* 1, no. 2, (2016).
- Ḥasan, Ṭalāl al-. *al-Manhaj al-Tafsīrī inda al-'Allāmah al-Ḥaidarī*. Dār Farāqid, t.th.
- _____, *Manṭiq Fahm al-Qurān: al-Usus al-Manhajīyah li al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fī ḍa' al-Āyah al-Kursī*. Qum-Iran: Dār al-Farāqid, 2012.
- 'Ibādī, 'Alī Maḥmūd al-. *Sharḥ Niḥayah al-Ḥikmah: Min Abḥāthal-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī*. Qum: Dār al-Farāqid, 1430 H.
- Kerwanto. *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- _____, "Pemikiran Filosofis Sadra dalam Tafsir al-Qur'an Al-Karim: Surah al-a'la". *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 4, no. 2 (2014).

- Khamenei, Muhamamd. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Research Institut (SIPRIIn), 2004.
- _____, *the Quranic Hermeneutics of Mulla Sadra*. Tehran: SIPRIIn Publications, 2006/1385.
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubihī al-Qashīb*. Iran: al-Jāmi'ah al-Riḍawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyah, t.th.
- _____, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān*. Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 2009.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nasab, Muḥammad Asadī. *al-Manāhij al-Tafsīriah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*. Tehran: al-Majma' al-'Ālamī Bayna al-Madhāhib al-Islāmiyah- al-Mu'āwaniah al-Thaqāfiyah, 2010.
- Nasr, Hossein. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Nur, Muhammad. "Takwil dalam Pandangan Mullā Shadrā". *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (2012).
- Rustom, Mohammed. *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra's Tafsir Surah al-Fatihah*. University of Toronto, 2009.
- _____, "The nature and significance of Mulla Sadra's Quranic Writin g".
- Ṣadrā, Mullā. *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth, 1981.
- _____, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jamī' li al-Nashr, 1981.
- _____, *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyah*. Tehran: Bonyad Hikmat-i Islami Sadra Publishers, 2002.
- _____, *Mafātīh al-Gayb*. Tehran: Muassasah al-Abḥāth al-Thaqāfiyah.
- _____, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Intishārāt Bīdār, 1344 H.
- Ṭabāṭabā'ī. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Muassasah al-Nashr al-Islāmī, 1417 H.
- Zarqanī, Muḥammad 'Abdulazīm al-*Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/ 1415 H.

