

**Kaidah Tafsir *al-Jaryī wa al-Intibāq*:  
Sebuah Pendekatan Tafsir Referensial (*Tafsīr Taṭbīqī*) untuk  
Penggalian Makna Batin Al-Qur'an**

**A Referential Interpretation *al-Jaryī wa al-Intibāq*: Approach (*Tafsīr  
Taṭbīqī*) for Digging The Inner Meaning of al-Qur'an.**

Kerwanto  
Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta  
kerwanto@ptiq.ac.id

**Abstrak**

Beberapa kriteria penting yang harus diperhatikan oleh mufassir dalam menentukan makna batin (esoterik) Al-Qur'an adalah tidak boleh bertentangan dengan zhahir teks, hadis-hadis yang mutawatir dan prinsip-prinsip penting agama (*dharuriyat ad-din*). Begitu ketatnya persyaratan yang harus dipenuhi dalam tafsir maka tidak sedikit beberapa produk tafsir isyari (tafsir sufi) dianggap menyimpang dan terjebak dalam *tafsir bi al-ra'yi al-madzmun* (tafsir tercela). Oleh karenanya, penting dilakukan beberapa kajian ulang secara mendalam terhadap beragam pendekatan maupun kaidah-kaidah tafsir yang dapat dipergunakan sebagai media penyingkapan maupun penjelasan makna batin Al-Qur'an.

Pada artikel ini, penulis berusaha memperjelas posisi penting kaidah *al-jaryī wa al-Intibāq* dalam tafsir Al-Quran, yang sangat mungkin dalam beberapa hal kurang diperhatikan oleh beberapa pakar tafsir. Bagi penulis, kaidah ini dapat menjadi pen jembatan dalam penentuan validitas makna batin Al-Quran sebab elemen utama kaidah ini adalah hadis-hadis yang berelasi dengan konteks nuzul ayat. Prinsip kerja utama kaidah ini adalah berusaha menerapkan acuan tertentu yang dimaksudkan oleh ayat Al-Qur'an kepada beberapa individu berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda dengan konteks nuzul awal ayat. Kaidah ini berupaya untuk menemukan makna baru dari konsep umum ayat yang diabstraksi dari data hadis yang berelasi dengan konteks nuzul-nya.

**Kata Kunci:** *al-jaryī wa al-intībāq*; tafsir referensial (*al-tafsīr al-taṭbīqī*); tafsir bathini.

### **Abstract**

Some important criteria that must be considered by the commentator in determining the inner (esoteric) meaning of the Qur'an are that it must not conflict with the literal text, *mutawatir* hadiths and important religious principles (*dharuriyāt ad-dīn*). Once the requirements that must be met in the interpretation are so strict, not a few products of isyari interpretation (Sufi interpretation) are considered deviant and trapped in *tafsīr bi al-ra'yī al-madzḥum* (despicable interpretation). Therefore, it is important to carry out several in-depth reviews of various approaches and rules of interpretation that can be used as a medium for revealing and explaining the inner meaning of the Qur'an.

In this article, the author tries to clarify the important position of the rule of *al-jaryī wa al-Intībāq* in the interpretation of the Qur'an, which is very likely in some cases not paid attention to by some commentators. For the author, this rule can be a bridge in determining the validity of the inner meaning of the Qur'an because the main element of this rule is the hadiths that are related to the context of the *nuzūl* verse. The main working principle of this rule is to try to apply certain references intended by the verses of the Qur'an to several different individuals at different times and places with the context of the initial *nuzūl* of the verse. This rule seeks to find new meanings from the general concept of the verse which is abstracted from hadith data that is related to the context of its *nuzūl*.

**Keywords:** *al-jaryī wa al-intībāq*; referential interpretation (*al-tafsīr al-taṭbīqī*); esoteric interpretation

### **PENDAHULUAN**

Salah satu bentuk karakter unik Al-Qur'an terdapat pada kandungan bahasanya, yang padat dan kaya makna sehingga berpeluang besar untuk ditafsirkan secara beragam. Bak sajian makanan, Al-Qur'an merupakan hidangan ilahi yang dapat disajikan dengan dengan berbagai pendekatan. Salah satu bentuk pendekatan penyajian kandungan Al-Qur'an yang patut untuk diperhitungkan adalah pendekatan yang lebih menekankan pada aspek esoteris (batin)-nya (2019). Bahkan, dalam beberapa hal tafsir yang hanya menggunakan pendekatan tekstual akan menyebabkan persoalan tersendiri.

Misalnya, bagaimana kita memahami pesan-pesan tekstual pada Q.S. al-Baqarah [2]: 191, yang memerintahkan kita untuk membunuh (memerangi) orang non-muslim dimanapun kita berada? Siapakah sosok yang dimaksudkan ayat? Apakah ayat ini dapat diberlakukan pada setiap non-muslim atau hanya sebatas pada individu-individu tertentu saja? Selanjutnya, bagaimana kita mengaitkan pesan tekstual ayat dengan kehidupan masyarakat kontemporer saat ini yang cenderung heterogen? Dan, masih banyak lagi seperangkat pertanyaan yang bisa dikaitkan dengan pesan ayat ini.

Walaupun begitu urgen dan penting, penyajian tafsir dengan pendekatan batini masih memiliki beberapa persoalan, terutama pada kesahihan (validitas) metode penjelasan maknanya. Berdasarkan kesahihan metode, tafsir dengan pendekatan batini dapat dibagi menjadi dua model, yaitu: ‘yang dibenarkan (*al-ṣaḥīḥ*)’ dan ‘yang tidak dibenarkan (*ghairu al-ṣaḥīḥ*)’. Menurut al-Aṣḥānī, tafsir bathini yang dibenarkan (*al-ṣaḥīḥ*) merupakan tafsir yang memiliki kesesuaian makna dengan semantik kata (*dilālah al-fāḍ*), serta tidak keluar dari konteks katanya (*munāsabah*). Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa tafsir batini yang dibenarkan (*al-ṣaḥīḥ*) merupakan salah satu bentuk dari implikasi sebuah pernyataan, yang biasa disebut sebagai penjelasan dari tujuan sebuah ayat (Aḥmad fahānī 2011). Bagi Kamāl al-Ḥaidarī, persyaratan terpenting dari tafsir batini yang dibenarkan (*al-ṣaḥīḥ*) adalah makna batin tidak bertentangan dengan makna lahirnya, hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama (Ḥasan 2012).

Dalam konteks ini, maka yang dimaksudkan sebagai tafsir batini yang dibenarkan (*al-ṣaḥīḥ*) dalam merupakan hasil dari takwil batin Al-Qur’an yang tetap bersandar pada kriteria-kriteria tertentu. Kriteria-kriteria yang harus dipenuhi dalam tafsir bathini, diantaranya: (a). memperhatikan aspek zahir dan batin secara bersamaan, (b). menjaga kesesuaian (*al-munāsabah al-qaribah*) antara zahir dan batin, (c). menjaga syarat-syarat tafsir (d). tidak menyalahi *muḥkamāt al-Qur’an*, dalil-dalil rasional, dan penerapan batin maupun konsep umum (*al-maḥbūm al-‘ām*) pada ayat (Aḥmad fahānī 2011).

Kemudian, untuk menuju makna batin Al-Qur’an, mufassir disyaratkan untuk menempuh beberapa tahapan (langkah) tafsir berikut: (a). menentukan tujuan ayat, (b). menghilangkan spesifikasi ayat, (c). menjaga unsur-unsur intrinsik (*al-‘anaṣir al-dakīlah*) dalam tujuan ayat tersebut,

kemudian (d). mengeluarkan konsep umum ayat (*mafḥūm ‘ām*) dari ayat dan menerapkannya pada konteks tempat dan waktu yang berbeda (Aḥmad fahānī 2011).

Sebaliknya, yang dimaksud sebagai tafsir bathini ‘yang tidak dibenarkan (*ghairu al-ṣāḥiḥ*)’ adalah pentakwilan ayat-ayat Al-Qur’an dengan menggunakan *shubūḍ baṭīnī* atau melalui teori-teori (fondasi-fondasi) tertentu dalam tasawuf (*irfān*), serta menyalahi makna zhahir Al-Qur’an. Tafsir bathini ‘yang tidak dibenarkan (*ghairu al-ṣāḥiḥ*)’ juga bisa dimaknai sebagai upaya mencapai makna batin dengan tidak menjaga kriteria-kriteria yang sudah baku dalam tafsir; tanpa memperhatikan indikator-indikator rasional (*al-qarāin al-‘aqliyah*) maupun indikator-indikator tekstual (*al-qarāin al-naqliyah*) (Aḥmad fahānī 2011). Tafsir seperti ini, sebagaimana diungkapkan Ṭabāṭabā’ī, lebih tepatnya disebut sebagai tafsir referensial tercela (*tafsīr al-taṭbiqī al-mazmūm*) (1417).

Penafsiran yang meninggalkan makna zhahir dan tidak menggunakan kriteria-kriteria dan kaidah tafsir yang berlaku disebut pula sebagai tafsir rasional tercela (*al-tafsīr bi al-ra’yī al-mazmūm*) (Yana 2020). Tafsir rasional tercela (*al-tafsīr bi al-ra’yī al-mazmūm*) juga disebut sebagai sebuah tafsir yang tidak menggunakan metode (*lā manhajī*), dan bersandar pada kecenderungan pemikiran personal dan hawa nafsu (hasan 2012). Untuk menghindari terperangkap pada penafsiran semacam ini, maka disyaratkan bagi seorang mufassir untuk memperhatikan kriteria dan kaidah tafsir yang berlaku sehingga makna zhahir menjadi sesuatu yang primer (*al-ma’nā al-awwalī*) dan makna batin sebagai makna sekunder (*al-ma’nā al-thānawī*) (hasan 2012).

Tafsir bathini (esoterik) sebagaimana dijelaskan di atas- diterima dan bisa dikategorikan sebagai sebuah produk tafsir yang diterima (muktabar) dengan beberapa syarat, seperti: makna batin tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan zhahirnya, demikian pula tidak bertentangan dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama (1995).

Jadi, secara metodis, persyaratan validasi metode tafsir bathini begitu ketat, sehingga implikasinya adalah setiap jenis tafsir bathini (esoterik) yang tidak menjaga kriteria-kriteria validitas metode akan ditolak secara otomatis. Dapat disimpulkan pula, bahwa dengan kriteria-kriteria tersebut maka sebagian besar produk tafsir bathini yang ditulis oleh mufassir-sufi tidak memenuhi kualifikasi tafsir yang dibenarkan.

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka menjadi penting (urgen) dilakukan kajian ulang terhadap seperangkat epistemologi tafsir yang telah ada (Fauzi 2022); yang dalam beberapa hal sangat mungkin untuk ditelaah dan dipahami ulang dengan sudut pandang baru.

Pada tulisan ini, penulis menawarkan kaidah *al-jaryī wa al-intibāq* sebagai salah satu alternatif untuk menjembatani persoalan metode penggalan dan penjelasan makna batin Al-Qur'an, serta tata cara menghubungkan keterkaitan antara makna batin dengan zhahirnya. Alasan pemilihan kaidah ini adalah secara teoritis, kaidah *al-jaryī wa al-intibāq* telah dikenal secara luas di literatur Islam- khususnya produk-produk tafsir Syiah- yang mana perangkat utamanya adalah hadis (riwayat-riwayat). Selain itu, secara praktis, kinerja kaidah ini adalah berupaya untuk menemukan makna-makna baru dari konsep umum ayat yang diabstraksi dari data-data hadis (riwayat), yang berelasi dengan konteks pertama (*muzūl* ayat), yang kemudian berupaya menerapkannya pada referensi-referensi baru sesuai dengan konteks zaman mufasir.

## **METODE PENELITIAN**

Kajian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitis. Kajian ini bisa disebut sebagai kajian tafsir lintas madzhab sebab peneliti berusaha untuk membandingkan dan mempertemukan khazanah tafsir dan pemikiran dua mazhab besar dalam Islam; antara ahluSunnah dan syiah. Selain itu, kajian ini bisa disebut pula sebagai kajian komparatif sebab peneliti berusaha membandingkan ragam pemikiran dalam aliran tafsir; kemudian berusaha mencari artikulasi tertentu yang dapat menjadi media dan jalan tengah pada beberapa konsep pemikiran dan tema kajian yang telah ditentukan.

Tahapan penelitian komparatif dapat penulis sederhanakan sebagai berikut: (1). Menentukan tema; (2). Identifikasi aspek-aspek yang hendak dikomparasikan; (3). Mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang mempengaruhi antar konsep; (4). Menunjukkan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh (mazhab) yang dikaji; (5). Menganalisis secara mendalam dan kritis; (6). Menyusun kesimpulan-kesimpulan (Mustaqim 2014).

## **TEMUAN DAN PEMBAHASAN**

### **Maksud dari Kaidah *al-Jaryī wa al-Intībāq*.**

Kaidah ini tersusun dari kosakata *al-jaryī* dan *al-Intībāq*. Secara bahasa, *al-jaryī* berarti *al-saylān*, sesuatu yang menunjukkan gerak sepanjang tempat (Muḥ tafawī, t.t.). Berjalan dari sesuatu ke sesuatu yang lain. Secara istilah, *al-jaryī* berarti berarti penerapan (aplikasi) makna kosakata ayat-ayat Al-Qur'an pada referensi baru selain dari referensi aslinya, pada konteks nuzūl-nya (Mibadī 2007). Demikian pula, makna kata *al-intībāq* memiliki kemiripan makna dengan *al-jaryī* sebagai penerapan maksud ayat Al-Qur'an kepada referensi-referensi tertentu. Pada aplikasi kaidah ini, suatu ayat memungkinkan untuk diterapkan pada beberapa referensi selain dari referensi sempurnanya/ pertamanya (*al-miṣḍāq al-atam*). Dengan pemaknaan seperti ini, maka makna ayat memiliki konsep yang luas, yang bisa diterapkan pada banyak referensi, tidak hanya dibatasi pada referensi sempurnanya/ pertamanya saat turun ayat tersebut. Jadi, secara singkat, kita bisa menyebut bahwa kaidah *al-jaryī wa al-intībāq* merupakan ungkapan untuk menerapkan kosakata (ayat-ayat) Al-Qur'an pada referensi-referensi baru (*al-maṣādiq al-jadīdah*); yang berbeda dengan *nuzūl*-nya (Khamsīn, t.t.).

Dengan kaidah ini, seorang mufassir dituntut untuk mampu menerapkan (menemukan) referensi-referensi baru sebagai maksud dari ayat, yang berbeda dengan zaman dan tempat nuzūl-nya. Sehingga, dengan demikian maka seorang mufassir tidak hanya membatasi hukum suatu kejadian pada seseorang yang menjadi sebab turunnya suatu ayat, akan tetapi berusaha memberlakukan kandungan-kandungan esoterik Al-Qur'an bagi seluruh generasi manusia, melampaui waktu dan tempat turunnya wahyu. Kaidah ini berdasarkan kepada keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab universal, tidak hanya dikhususkan bagi bangsa tertentu, demikian pula kandungan-kandungannya tidak pula hanya diikat oleh referensi-referensi aslinya, yang hanya terbatas pada batasan waktu dan tempat asalnya.

Kaidah ini memiliki kemiripan dengan sebuah kaidah tafsir yang sudah populer di literature Ahlussunnah, kaidah *al-qurān ṣāliḥ li kulli jamān wa makān*. Yakni, sebuah upaya untuk melepaskan pesan tekstual Al-Qur'an dari batasan waktu dan tempat tertentu. Dengan demikian, melalui kaidah ini diyakini bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci bersifat abadi, yang berlaku untuk setiap waktu dan tempat. Pesan-pesan tekstualnya memberikan arahan kepada setiap semua manusia, terlepas dari ikatan budaya dan peradaban mereka. Terlepas pula, dari ikatan-ikatan tempat, baik mereka hidup di

belahan dunia manapun, dan pada setiap periode sejarah apapun (Khālidī 2003).

Ṭabāṭabā'ī dalam kitab tafsirnya, menyebutkan, istilah *al-jaryī* terambil dari hadis-hadis ahlul bait nabi. Riwayat-riwayat yang dapat dijadikan sumber kaidah *al-jaryī* ini sangat banyak. Salah satunya sebagai berikut:

... عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما في القرآن آية إلا ولها ظهر و بطن و ما فيه حرف إلا و له حدّ و لكل حدّ مطلع ما يعني بقوله لها ظهر و بطن، قال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس و القمر كلما جاء منه شيء وقع...

“... Dari al-Fuḍail Ibn Yasār berkata bahwa: Saya bertanya kepada Imam Ja'far tentang riwayat yang menjelaskan “Tidak ada satupun ayat dalam Al-Qur'an yang tidak memiliki makna ḡabir dan batin. Tidak ada satu huruf pun di dalamnya kecuali ada ḡad-nya. Demikian pula, setiap ḡad memiliki maṭla'-nya”. Ia menjawab: “Zabir ayat Al-Qur'an adalah tanzīl-nya, sedangkan batinnya adalah takwilnya. Sebagian dari maksud takwil ayat-ayat Al-Qur'an belum terjadi, serta maknanya akan selalu berjalan sepanjang masa seperti berjalannya Matahari dan Bulan...” (Kāshānī 1415).

Kemudian Ṭabāṭabā'ī menegaskan definisi kaidah ini sebagai berikut: “Ini merupakan metode ahlul bait. Mereka (ahl bayt) memberlakukan ayat Al-Qur'an pada beberapa sumber (*mawārid*) yang memungkinkan untuk diaplikasikan, walaupun posisinya di luar dari sumber *nuṣūl-nya*” (1417).

Sebagai contoh penerapan dari kaidah ini, kita bisa melihat pernyataan Ṭabāṭabā'ī setelah menukil hadis yang bersumber dari Ja'far al-Ṣādiq (Imam ke enam di Syiah). Yang dimaksud sebagai referensi dari kosakata *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dalam Q.S. al-Fātiḡah [1]: 6 adalah 'Alī bin Abī Ṭālib (1417).

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

“Bimbinglah kami ke jalan yang lurus” (Q.S. al-Fātiḡah [1]: 6)

Terkait dengan tafsir ayat ini, Ṭabāṭabā'ī mengutip riwayat dari jalur syiah, hadis riwayat al-Iyāshī sebagai berikut:

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

“Dari Ja'far Shādiq berkata: “Amirul Mukminin (Alī Ibn ṭālib) adalah jalan yang lurus” (1417).

Menurut Ṭabāṭabā'ī, berita (kabar) yang dipesankan dalam hadis tersebut adalah dalam konteks *al-jaryī*. Sehingga, benda atau individu yang

menjadi referensi sentral dalam sebuah riwayat hanya akan menjadi salah satu dari referensi utama (*miṣḍāq*) bagi ayat tersebut.

Pola penafsiran ayat sebagaimana yang dilakukan oleh Ṭabāṭabā'ī tersebut juga akan kita temukan dalam literatur-literatur tafsir Ahlussunnah, seperti hadis yang di-*takbrij* oleh al-Suyūṭī dari Ibn 'Abbās yang menerangkan bahwa yang dimaksud sebagai *al-ṣiāṭ al-mustaqīm* dalam ayat tersebut adalah agama islam (dīn ul islām). Demikian juga, al-Suyūṭī menyebutkan pula beberapa hadis yang bersumber dari Ibnu Mas'ūd, yang menerangkan bahwa *al-ṣiāṭ al-mustaqīm* adalah Rasulullah, para Sahabat dan Kitabullāh (Al-Qur'an) (Suyūṭī 1421).

Pada kaidah ini, kita bisa menentukan referensi-referensi baru (*al-maṣāḍiq al-jadīdah*) sebagai ganti dari referensi (*miṣḍāq*) pertamanya. Misalnya, pada tafsir Q.S. al-Baqarah [2]: 265 berikut:

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Perumpamaan orang-orang yang menginfakkan harta mereka untuk mencari ridha Allah dan memperteguh jiwa mereka adalah seperti sebuah kebun di dataran tinggi yang disiram oleh hujan lebat, lalu ia (kebun itu) menghasilkan buah-buahan dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak menyiraminya, hujan gerimis (pun memadai). Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 265).

Menurut keterangan al-Suyūṭī dan Ibn Jumu'ah, ayat ini turun berkaitan dengan Ali bin Abi Ṭālib yang sedang berinfaq (□ uwaizī 1415). Jika pada *nuṣūl*-nya, ayat tersebut menceritakan tentang Ali bin Abi Ṭālib yang telah menginfakkan hartanya hanya semata-mata mengharap ridha Allah, maka dapat pula diterapkan kepada referensi-referensi baru kepada setiap mukmin yang suka berinfaq (berdarma), yang hanya semata mengharap keridhaan Allah Swt. Kepada setiap orang yang mencapai maqam ruhani tertentu, sebagai al-ṣiddiqīn, *al-muttaqīn* dan *al-muḥsinīn* dan sebagainya.

Contoh lain penerapan kaidah ini adalah kita bisa perhatikan pada referensi yang diacu oleh Q.S. al-'Aṣr [103]: 2.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

“Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian,” (Q.S. al-'Aṣr [103]: 2).

Menurut Ibn 'Abbās, yang dimaksudkan oleh ayat ini sebagai orang yang mengalami kerugian adalah Abū Jahl Ibn Hishām (Suyūṭī 1421). Berdasarkan penjelasan Ibn 'Abbās, maka kita bisa terapkan referensi-

referensi baru kepada setiap orang yang memiliki karakter seperti Abū Jahal, seorang yang selama hidupnya menyia-nyiakan hidupnya untuk memusuhi Nabi saw.

### **Hubungan antara Kaidah *al-Jaryī wa al-Intibāq* dengan Tafsir Referensial (*Tafsīr Taṭbīqī*)**

Penafsiran Al-Qur'an dengan menekankan aspek-aspek referensi sebagaimana diulas sebelumnya, yang mana seorang mufassir berusaha menautkan penafsiran dengan riwayat-riwayat tafsiriah dapat disebut sebagai *taṭbīq al-Qurān* atau *tafsīr taṭbīqī*.

Secara bahasa, *taṭbīq* terambil dari kata *ṭa-ba-qa*, yang berarti 'meletakkan sesuatu pada sesuatu lainnya yang semisal sehingga saling menutupi' (Muḥ tafawī, t.t.). Makna inti (*al-aṣl al-waḥīd*) dari beragam derivasi kata ini adalah bertemunya dua hal karena adanya kesesuaian (kesamaan) diantara keduanya. Menurut al-Muṣṭafawī, kata ini selain digunakan untuk hal-hal yang inderawi (*mahsūsāt*), dapat juga diterapkan pada hal-hal yang maknawi (Muḥ tafawī, t.t.). Sedangkan secara istilah, sebagaimana diungkapkan oleh Kamāl al-Ḥaidari, *taṭbīq* merupakan penentuan dan pembatasan acuan (*miṣḍāq*) tertentu bagi suatu konsep umum. Penentuan tersebut tidak hanya dibatasi pada keterangan yang bersumber dari *asbāb nuẓūl* ayat, akan tetapi berlaku juga bagi referensi-referensi baru lainnya yang memenuhi persyaratan untuk diletakan maknanya (Ḥasan 2012).

*Al- taṭbīq* dalam beberapa literatur kitab tafsir dikenal sebagai penafsiran dengan menggunakan kaidah *al-jaryī wa al-intibāq*. Telah penulis sebutkan sebelumnya bahwa Kaidah ini memiliki kemiripan prinsip dengan kaidah yang telah dikenal dalam literatur ahlussunnah: *al-‘ibrāh bi ‘umūm al-fāḍ lā bi kbuṣūṣ al-sabab*. Sebuah kaidah yang bisa dimaknai sebagai perluasan makna dari konsep ayat (*maṣḥūm al-āyah*). Suatu kaidah yang berusaha untuk menerapkan referensi-referensi yang diacu oleh ayat tertentu kepada beberapa individu yang berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda dengan konteks historisnya (*asbāb nuẓūl*). Dapat pula dikatakan, bahwa kaidah ini terinspirasi dari keterangan beberapa hadis yang menjelaskan semangat dan spirit universalitas Al-Qur'an (Mībadī 2007).

Menurut sebagian mufasir, penafsiran Al-Qur'an dengan model tafsir referensial (*tafsir taṭbīqī*) semacam ini terbagi menjadi dua jenis: (a). Tafsir referensial terpuji (*tafsir taṭbīqī al-Mamdūh*), dan (b). Tafsir referensial yang tercela (*tafsir taṭbīqī al-mazmūm*), bahkan dalam beberapa dapat disebut sebagai tafsir rasional yang tercela (*al-tafsir bi al-ra'y al-mazmūm*).

Tafsir referensial (*tafsir taṭbīqī*) dengan menggunakan riwayat, dinilai oleh mayoritas mufasir, dikategorikan sebagai salah satu model tafsir yang diperbolehkan (terpuji), dan salah satu rahasia menuju batin Al-Qur'an.

### **Tafsir referensial terpuji (*tafsir taṭbīqī al-Mamdūh*)**

Tafsir referensial (*tafsir taṭbīqī*) bukan-lah sesuatu yang baru. Ia merupakan langkah tafsir yang sudah dipraktekkan oleh para mufasir terdahulu. Kita juga banyak menemukannya dalam berbagai kitab tafsir, baik di kalangan tafsir Ahlussunnah maupun Syiah. Walaupun demikian, penamaan secara khusus, bisa dikatakan sebagai jenis tafsir yang baru.

Sebagai contoh penerapan dari tafsir referensial terpuji (*tafsir taṭbīqī al-mamdūh*), kita bisa melihat bagaimana para mufasir penafsiran dan menentukan maksud referensi yang diacu pada kosakata *abl dzīker* dalam Q.S. al-Naḥl [16]: 43.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad), melainkan laki-laki yang Kami beri wahyu kepadanya. Maka, bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan (*abl dzīker*) jika kamu tidak mengetahui.” (Q.S. al-Naḥl [16]: 43).

Jika kata *al-dzīker* diartikan sebagai pengetahuan (*al-ilm*), maka yang dimaksud sebagai *abl dzīker* yang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah seluruh orang yang alim dan arif pada semua bidang keilmuan. Pemaknaan ini berlandaskan pada konsep keumuman lafal dari makna kata *abl dzīker* (Shīrāzī 1421). Demikian pula saat mufasir menafsirkan kata *abl dzīker* tersebut dengan *abl al-kitāb*, hal ini tentu tidaklah berarti mufasir membatasi keumuman lafal tersebut. Ia hanya sekedar melakukan tafsir referensial ayat (*tafsir taṭbīqī*), yang bersifat universal (*al-kullī*) pada salah satu referensi acuan (*aḥad al-maṣādiq*) dari ayat. Bahkan dalam konteks ini, *abl al-kitāb* disebut hanya sebagai salah satu objek referensi yang diacu oleh mufasir sebagai salah satu referensi (*miṣḍāq*) kata dalam ayat tersebut (Shīrāzī 1421).

Demikian pula, saat Al-Qur'an dinamai sebagai *al-dzīker*, sehingga dikatakan bahwa yang dimaksud sebagai *abl dzīker* adalah *abl al-Qurān*. Oleh

karenanya, Nabi saw, para Ahlul Bait Nabi dan para Sahabat dapat pula disebut sebagai *abl dżiker* (1417 H).

Jadi, aspek referensial pertama (*taṭbīqī*) dari *abl dżiker* adalah *abl al-kiṭab*. Aspek referensial kedua dari *abl dżiker* adalah Nabi saw, ahlul bait Nabi dan para Sahabat. Karena konteks ayat ini berbicara tentang persoalan akidah - agama, maka aspek-aspek referensial selanjutnya adalah siapa saja (setiap orang) yang memenuhi persyaratan yang dapat dijadikan sebagai rujukan dalam persoalan-persoalan agama. Dalam tafsir al-Qummī, tafsir al-‘Iyāsī dan tafsir al-Ṣāfi, disebutkan beberapa riwayat dari jalur Syiah yang menjelaskan tentang beberapa referensi acuan sebagai maksud dari *abl dżiker*, diantaranya: Nabi saw, ahlul bait dan Al-Qur’an (Kāshānī 1415).

Penafsiran dengan menampilkan aspek-aspek referensial (*taṭbīqī*) sebagaimana di atas dapat disebut sebagai penerapan kaidah *al-jaryī wa al-intibāq*, dimana seorang mufassir berupaya untuk menghubungkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an dengan riwayat-riwayat tafsiriah, yang menyebutkan referensi-referensi tertentu.

#### **Tafsir referensial yang tercela (*tafsīr taṭbīqī al-maḏmūm*).**

Istilah *tafsīr taṭbīqī*, selain memiliki makna ‘yang terpuji’ sebagaimana dijelaskan di atas, ia juga bisa makna ‘yang tercela’. *Tafsīr taṭbīqī* yang dianggap tercela dapat pula disebut sebagai *tahmil*. Yakni, mufassir meletakkan (memaksakan) teori-teori atau kesimpulan-kesimpulan pembahasan ilmiah yang sudah selesai –seperti pembahasan pada kajian ilmu lainnya seperti: filsafat, teologi (kalam), tasawuf dan sebagainya- kepada Al-Qur’an, serta membawa pandangan-pandangan ilmiah tersebut pada tafsir Al-Qur’an untuk dijadikan dalil pendukung bagi teori-teori ilmiah tersebut.

*Tafsīr taṭbīqī* seperti ini disebut sebagai *at-tafsīr bi al-ra’yi* sebagaimana penuturan Ṭabāṭabā’ī dalam *muqaddimah* tafsirnya. Ia menuturkan sebagai berikut: “(Sebagian) para teolog menjalankan proses penafsiran dengan cara menyesuaikan (memaksakan) pandangan-pandangan teologisnya. Mereka mengambil yang selaras (dengan pandangan teologisnya), serta mentakwilkan (memalingkan) pandangan-pandangan yang berseberangan; agar sesuai dengan kecenderungan aliran teologi-nya...”. Penafsiran semacam ini, bagi Ṭabāṭabā’ī, lebih tepat disebut sebagai *taṭbīq* (tafsir referensial yang tercela), bukan *tafsīr* (1417). ”

Sesuai dengan pendapat Ṭabāṭabā'ī atas, terdapat seorang pakar tafsir lainnya, seperti: Kamāl al-Ḥaidarī, menyebut *Tafsīr taṭbīqī al-mazmūm* (tafsir referensial yang tercela) sebagai *taḥmil*. Selanjutnya, terkait dengan persoalan ini, ia memperkenalkan dua istilah penting dalam tafsir, yakni *taḥmil* dan *taudīf*. *Taḥmil*, menurutnya, berarti membawa (memaksakan) sejumlah pandangan-pandangan ilmiah seperti pandangan tentang filsafat, kalam (teologi), irfan dan lainnya kepada Al-Qur'an. Misalnya, seorang mufassir memiliki beberapa preposisi tentang *al-mabda'*, *al-ma'ad*, *nubuwwah* atau keyakinan-keyakinan tertentu, kemudian ia mencari justifikasi kebenaran keyakinannya tersebut melalui analisa akal, atau melalui kaidah-kaidah rasional dan filsafat yang ia pahami. Kemudian, ia mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai dalil pendukung pemahaman tersebut (Ḥasan, t.t.). Cara semacam ini bisa disebut sebagai *Tafsīr taṭbīqī al-mazmūm* (tafsir referensial yang tercela). Mayoritas pengkaji tafsir menolak model penafsiran semacam ini.

Sebaliknya, berbeda dengan *taḥmil*, maka pada *taudīf*, mufasir mendatangi Al-Qur'an, serta meminta jawaban secara langsung dari ayat-ayat Al-Qur'an. Pada proses *taudīf*, akal dan kaidah-kaidah rasional hanya sebatas sebagai jalan petunjuk untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an (Ḥasan, t.t.). Kebutuhan seorang mufasir terhadap seperangkat kaidah rasional (*al-qowāid al-'aqliyah*) dalam memahami kandungan teks Al-Qur'an seperti butuhnya seperangkat kaidah bahasa arab (ilmu nahwu dan sharaf) dalam membantu memahami bahasa arab (Ḥasan, t.t.).

Tabel 1. Ragam Tafsir Referensial (*Tafsīr Taṭbīqī*)

Jenis <i>Tafsīr taṭbīqī</i> yang terpuji ( <i>al-Mamdūh</i> )	Validitas <i>al-tafsīr al-ṣaḥīḥ</i> = <i>valid</i>	Penerapan Tafsir Penerapan Kaidah <i>al-jaryi wa al-intibāq</i>
yang tercela ( <i>al-mazmūm</i> )	<i>al-tafsīr bi al-ra'y</i> = <i>invalid</i>	<i>taḥmil</i> = memaksakan sejumlah pandangan-pandangan ilmiah tertentu kepada Al-Qur'an.

Untuk memahami lebih lanjut tentang *tafsīr taṭbīqī al-mazmūm* (tafsir referensial yang tercela) semacam ini, kita bisa melihat bagaimana Ṭabāṭabā'ī

mengkritik seorang filsuf pendahulunya Mullā Ṣadrā saat menafsirkan Q.S. al-Naml (27): 88.

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

“Engkau akan melihat gunung-gunung yang engkau kira tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan. (Demikianlah) penciptaan Allah menjadikan segala sesuatu dengan sempurna. Sesungguhnya Dia Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.” (Q.S. al-Naml (27): 88).

Menurut Ṭabāṭabā’ī, Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa ayat itu sebagai dalil pendukung teori filsafatnya (□ aidarī 2006). Menurutnya, dalam teori Filsafat *Hikmah Muta’aliyah*, sudah ditetapkan berdasarkan proposisi-proposisi logika bahwa seluruh alam dalam gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*), (1417 H) termasuk di dalamnya adalah gunung. Dalam konteks ini, walaupun Ṭabāṭabā’ī mendukung teori ini dalam kajian filsafatnya, akan tetapi ia mengkritik penerapan tafsir demikian pada ayat-ayat Al-Qur’an (1417 H). Penafsiran Mullā Ṣadrā pada Q.S. al-Naml (27): 88 disebut oleh Ṭabāṭabā’ī sebagai contoh dari *tafsīr taḥbīqī al-mazmūm* (tafsir referensial yang tercela). Bagi Ṭabāṭabā’ī, metode terbaik dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an adalah ‘metode al-Quran dengan Al-Qur’an (*manhaj tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*)’.

Dalam tafsirnya, ia menjelaskan: ada dua cara untuk memahami Al-Qur’an. Yang *pertama*, kita melakukan pengkajian secara ilmiah dan filosofis suatu masalah yang ditampilkan oleh ayat hingga kita mendapatkan jawaban yang benar dari masalah tersebut, kemudian memaksakan pemikiran tersebut (*taḥmīl*) pada ayat-ayat Al-Qur’an (1417 H). Ṭabāṭabā’ī membenarkan metode seperti ini secara ilmiah, akan tetapi ia menolak penerapan demikian terhadap Al-Qur’an (1417 H).

Metode yang *kedua* adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an. Yakni: penerapan *manhaj tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*. Maka, mufasir meminta penjelasan makna suatu ayat melalui tadabbur ayat-ayat Al-Qur’an itu sendiri. Tandasnya, bagaimana mungkin Al-Qur’an tidak menjelaskan dirinya sendiri, padahal ia menegaskan bahwa ia menjelaskan segala sesuatu (1417 H) sebagaimana diisyaratkan Q.S. al-Baqarah [2]: 185 dan Q.S. al-Naḥl [16]: 89.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ...

“Bulan Ramadhan adalah (bulan) yang didalamnya diturunkan Al-Qur’an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil)...” (Q.S. al-Baqarah [2]: 185).

... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۝

“... Kami turunkan Kitab (Al-Qur’an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu sebagai petunjuk, rahmat, dan kabar gembira bagi orang-orang Muslim.” (Q.S. al-Nahl [16]: 89).

Dalam konteks ini, saya sebagai penulis kurang setuju dengan pendapat Ṭabāṭabā’ī dalam penilaiannya terhadap penafsiran Mullā Ṣadrā pada Q.S. al-Naml (27): 88. Bisa disebut bahwa, yang dilakukan oleh Mullā Ṣadrā, bukanlah *tahmil* atau memaksakan pandangan filsafatnya dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an melainkan lebih tepatnya dapat disebut sebagai *tauḍīf* sebagaimana ulasan Kamāl al-Ḥaidarī terhadap klasifikasi jenis tafsir. Bisa dikatakan bahwa, yang dilakukan oleh Mullā Ṣadrā adalah bukan menafsirkan ayat, akan tetapi sebaliknya, hendak menunjukkan bahwa ayat ayat tersebut menginspirasi teori filsafatnya. Dalam epistemologi filsafat *Ḥikmah al-Mutā’aliyah*, diketahui, pada proses penggalan (upaya penemuan) makna (*maqām al-thubūt, the context of discovery*), seorang filsuf dapat menemukan inspirasi sebuah teori ilmiah dari tiga beberapa hal, seperti: bisa melalui *mukāshafah*, turats (Al-Qur’an dan sunnah orang-orang terpercaya) maupun argumentasi rasional (*burhān ‘aqli*). Demikian pada tahapan justifikasi (pembuktian) suatu teori (*maqām ithbāt*), seorang filsuf harus menggunakan argumentasi rasional (*burhān*).

Pendapat penulis ini diperkuat oleh penjelasan Mullā Ṣadrā dalam kitab tafsirnya yang menjelaskan bahwa teorinya tentang gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*) tersebut disaksikan secara rohani. Berdasarkan penyaksian ruhaniah (*mukāshafah*), ia menyaksikan bahwa seluruh entitas substansi alam semesta selalu bergerak mengarah kepada Allah swt (*tawajjuh ilā Allah*). Tidak ada satupun dari entitas substansi maupun formal eksistensial yang menyimpang (tidak berjalan sesuai dengan tujuan penciptaannya, menuju *al-ḥaḥrah al-ilāhiyah*). Ia pula menyaksikan bahwa tiap substansi selalu berubah dari satu form ke form lainnya menuju suatu gerak menyempurna. Temuan *mukāshafah* tersebut diperkuat dengan *mukāshafah Qurāni* melalui tadabbur ayat-ayat Al-Qur’an, khususnya Q.S. al-Naml [27]: 88. Secara tekstual, ayat tersebut memberikan gambaran (visualisasi) gerak alam semesta, walaupun sekilas tampak diam (□ adrā, t.t.). Menurut penilaian

penulis, Mullā Ṣadrā tidak-lah hendak melakukan pemaksaan pandangan teori filsafat pada ayat Al-Qur'an. Akan tetapi, menginformasikan sumber pengetahuan yang diperoleh.

### Hubungan antara Kaidah *al-Jaryī wa al-Intibāq* dengan Makna Batin Al-Qur'an.

Secara bahasa, terma *al-bāṭin* berarti 'selain yang nampak' (*khilāf al-ẓāhir*). Dengan demikian, *al-bāṭin* merupakan lawan kata (antonim) dari *al-ẓāhir*. Sebanding dengan kontradiktori dua terminologi: *al-ẓāhir* dan *al-bāṭin*; *al-ẓāhir* dan *al-butūn* (Muṣṭafawī, t.t.). Terma batin (*al-bāṭin*) merupakan istilah Al-Qur'an yang dengan mudah kita menemukannya dalam beberapa ayat, misalnya dalam Surat Q.S. al-Rūm [30]: 7; Q.S. Luqmān [31]: 20 dan Q.S. al-Ḥadīd [57]: 3. Dalam Al-Quran, kita juga menemukan beberapa kata-kata yang diderivasi dari kata *ba-tha-na* yang secara umum menunjukkan lawan dari *ẓāhir*, yang menjelaskan berbagai aspek, seperti: negara (kota), hewan, manusia, perut dan sebagainya (Q.S. al-Faṭḥ [48]: 24; al-Nūr [24]: 45; Āli Imrān [3]: 35; al-Naḥl [16]: 66, 78; al-'An'ām [6]: 139 dan al-Baqarah [2]: 174) (Shīrāzī 1421 H).

Selain dalam Al-Qur'an, terma ini juga akan kita temukan dalam beberapa riwayat berikut:

عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث  
تحت العرش القرآن له ظهر و بطن يحاج العباد

“Dikabarkan dari *Abdurrahman Ibn 'Auf, Rasulullah saw* bersabda: “*Al-Qur'an berada di bawah 'Arsy. Ia memiliki ẓāhir dan batin, yang akan menjadi hujjah bagi para hamba*” (Suyūṭī 1421 H).

عن ابن عباس قال ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تنقضي عجائبه و  
لا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا و من أوغل فيه بعنف غوى أخبار و أمثال و حرام  
و حلال و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و ظهر و بطن فظهره التلاوة و بطنه التأويل  
فجالسوا به العلماء و جانبوا به السفهاء و إياكم و زلة العالم.

“Dari *Ibn Abbās yang mengatakan: “Al-Qur'an itu memiliki banyak cabang dan pengetahuan, ẓāhir dan batin; yang tiada habis keajaibannya, tiada tercapai tujuannya. Siapapun yang masuk ke dalamnya dengan ramah, maka ia selamat. Dan sebaliknya, yang masuk dengan kasar, maka ia celaka. Di dalamnya, ada berita dan perumpamaan, ḥalāl-ḥarām, nāsikh-mansūkh, muḥkam-mutashābih, ẓāhir-bāṭin. Zabirnya adalah bacaan, sedangkan batinnya adalah takwil. Duduklah bersama Al-Qur'an dengan para Ulama, dan jauhilah dengan Al-Qur'an orang-orang yang bodoh*” (Suyūṭī 1421 H).

Dua riwayat riwayat tersebut menunjukkan adanya dimensi batin dalam Al-Qur'an. Dalam jalur riwayat lain, misalnya dalam madzhab teologi Syiah, kita akan juga mudah menemukan riwayat sejenis, yang menjelaskan adanya dimensi batin Al-Qur'an. Diantaranya, riwayat yang bersandar kepada Ali Ibn Abi Thalib berikut:

إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا مِنْ حَرْفٍ إِلَّا وَ لَهُ تَأْوِيلٌ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى وَ مَا مِنْهُ حَرْفٌ إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ مُطَبَّعٌ عَلَى ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ وَ تَأْوِيلِهِ

“Imam Ali menuturkan, Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: “Tidak satu pun ayat Al-Quran kecuali memiliki z̤hahir dan batin; tiada satu pun darinya kecuali memiliki takwil. “Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam pengetahuannya (Q.S. Āli Imrān [3]: 7)”. Dalam riwayat lainnya, “Tiada satu huruf-pun kecuali memiliki had dan maṭla’, selain z̤hahir-nya. Batinnya merupakan takwil” (Majlisī 1403 H).

Secara istilah, pembahasan kata ini memiliki keterkaitan dengan istilah takwil. Bahkan, sebagian mufasir seperti Hādī Ma’rifah menyebut batin Al-Qur’an sebagai istilah lain dari takwil (Ma’rifah 2009). Batin dianggap sebagai makna sekunder, selain makna primer. Jika z̤hahir merepresentasikan makna primer (*al-ma’nā al-awwali*), maka batin merepresentasikan makna sekunder (*al-ma’nā al-thani*) (Ma’rifah 2009). Ia juga memaknai batin sebagai konsep umum yang tersembunyi di balik z̤hahir, atau konsep umum yang ter abstraksi dari suatu ayat (Ma’rifah 2008).

Jika Hādī Ma’rifah hanya membatasi penjelasan batin Al-Qur’an dalam satu poros makna, yakni memaknai batin Al-Qur’an sebagai pemahaman (*al-fahm*), maka menurut pakar tafsir lainnya seperti Kamāl al-Ḥaidarī, persoalan batin Al-Qur’an selalu berputar pada dua poros, yakni: batin sebagai makna (*al-ma’rafī*) dan batin sebagai realitas eksternal (*al-wujūdī*) (Ḥaidarī 2006).

Batin sebagai (*al-ma’rafī*), memiliki kemiripan dengan arti batin sebagai pemahaman (*al-fahm*) sebagaimana gagasan Hādī Ma’rifah diatas. Sedangkan, batin sebagai realitas eksternal (*al-wujūdī*) merupakan hakikat yang terdapat di balik (di luar) teks. Jika, pandangan pertama adalah kategori konseptual, maka pandangan kedua merupakan afinitas realitas ontologis (Ḥaidarī 2006). Masing-masing dari ragam pemaknaan terhadap batin ini memiliki tingkatan batin. Beberapa ahli tafsir yang memiliki pandangan kedua ini adalah sebagian sufi dan filsuf seperti: al- Gazālī, Ibn ‘Arabī, Mullā Ṣadrā dan Ṭabāṭabā’ī.

Dalam konteks ini, al-Gazālī mengungkapkan demikian: “Al-Qur’an yang ada di kedua tangan kita memiliki wujud lain di *al-lauh al-mahfūd*, tidak sebagaimana wujud dalam *muṣḥaf* yang berbentuk huruf, susunan kata, ayat-ayat dan surat-surat. Dalam *al-lauh al-mahfūd*, tersimpan ilmu ilahi yang bersifat tetap, yang menggambarkan hakikat Al-Quran yang berbentuk realitas-realitas berupa perkara ‘*ainiyah*. Sekiranya kita bandingkan antara Al-Quran (yang ada di tangan kita) dengan Al-Quran (yang di *al-lauh al-mahfūd*), maka seperti jasad dengan ruh; perumpamaan (*al-mithāl*) dengan sesuatu yang diumpamakan (*al-mutamaththil*). Al-Qur’an (yang di *al-lauh al-mahfūd*) tidak berbentuk huruf yang tertulis dengan kata-kata (Kisār 2010).”

Pandangan al-Gazālī tersebut memiliki kesamaan dengan pandangan Ṭabāṭabā’ī yang diungkapkan dalam tafsirnya. Secara umum uraiannya sebagai berikut: “Dibalik apa yang kita baca dan renungkan dari Al-Qur’an ada sesuatu yang dinamakan *al-kitāb al-ḥakīm*. Ia bukan berupa kategori kata-kata dan makna-makna yang ditunjukkan oleh kata-kata tersebut. Ia merupakan hakikat takwil. Jiwa yang tidak suci pada diri kita yang menghalangi kita terhalang untuk menyentuh takwil tersebut (1417 H).”

Jadi, baik pandangan pertama (*al-ma’rafī al-mafhūmī*) maupun kedua (*al-wujūdī al-miṣḍāqī*) tetap menganggap bahwa batin Al-Qur’an memiliki tingkatan-tingkatan makna. Letak perbedaan terdapat pada kategorinya, jika yang pertama menganggap batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita, sedangkan yang kedua menganggap batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal-nya. Perbedaan teori tersebut berangkat dari perbedaan teori tentang hakikat Al-Qur’an.

Bagi yang meyakini batin tersebut bukanlah kategori konseptual maupun pemikiran teoritis, maka analogi filsafat dan argumentasi-argumentasi rasional tidak bisa digunakan untuk mempersepsi kandungan batin tersebut. Sedangkan, bagi yang berpandangan bahwa batin Al-Qur’an merupakan kategori konseptual, maka analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu-satunya jalan menuju batin Al-Qur’an.

Tabel 2. Ragam Teori tentang Makna Batin Al-Qur’an

Teori Tentang Makna Batin	Implikasi
------------------------------	-----------

Batin sebagai makna konseptual ( <i>al-ma'rafī al-mafhūmī</i> )	Batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita. Analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju batin Al-Qur'an.
Batin sebagai realitas eksternal ( <i>al-wujūdī al-miṣdāqī</i> )	Batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal. Berawal dari aspek zhahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya, maka tidak ada jalan lain kecuali melalui penyucian jiwa ( <i>ṭabārah al-qalb</i> ).

Bagi penulis, kaidah *al-jaryī wa al-intībāq* dapat pula menjadi penengah persoalan ini. Secara gagasan/ inisiasi, sangat mungkin makna batin Al-Qur'an dihasilkan dari *ilbām*, buah penyucian diri (jiwa) oleh para sufi dan filsuf. Akan tetapi, saat pemaparan dan penjelasan makna batin tersebut dimediasi oleh seperangkat kaidah dan metode tafsir. Kaidah *al-jaryī wa al-intībāq* merupakan salah satu alternatif kaidah, yang dapat dipergunakan untuk menjelaskan makna batin Al-Qur'an.

#### **Beberapa Model Penerapan Kaidah *al-Jaryī wa al-Intībāq* dalam Penggalan Makna Batin Al-Qur'an.**

Saat diterapkan, kaidah *al-jaryī wa al-intībāq* bisa berupa (membentuk) beragam model berikut:

*Pertama*, menyebutkan dan menjelaskan salah satu referensi (*miṣdāq*) suatu ayat. Penyebutan referensi (*miṣdāq*) merupakan salah satu bagian dari model pembahasan *al-jaryī wa al-intībāq* sebagaimana diulas di atas. Penyebutan referensi (*miṣdāq*) merupakan salah satu karakteristik sebagian tafsir, khususnya pada literatur tafsir syiah dan tafsir sufi (tafsir isyari). Dalam literatur Syiah, penyebutan referensi sebagai objek acuan kosakata ayat merupakan yang lazim ditemukan. Selain itu, melimpahnya riwayat-riwayat yang menekankan pada referensi-referensi tertentu sebagai maksud dari makna ayat.

Bagi penulis, walaupun inspirasi kaidah ini berasal dari literatur Syiah, akan tetapi prinsip-prinsip dasarnya terdapat pula di berbagai literatur ahlussunnah, sehingga layak untuk diperhitungkan untuk dipergunakan dalam penggalan makna batin (esoterik) ayat-ayat Al-Qur'an.

Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Mibadī, riwayat-riwayat yang berkaitan dengan kaidah *al-jaryi wa al-intibāq* setidaknya dapat dibagi menjadi empat bagian, diantaranya: *pertama*, menjelaskan keseluruhan referensi (*miṣḍāq*); *kedua*, menyebutkan referensi paling sempurna (*al-miṣḍāq al-akmal*); *ketiga*, menyebutkan salah satu dari beberapa referensi; atau, yang *keempat*, menyebutkan referensi yang tidak diketahui banyak orang (*majhūl*)- yang mana riwayat menyebutkannya ulang agar diingat lagi oleh manusia (Nasab 2010).

Sebagai contoh dari penyebutan salah satu referensi (*miṣḍāq*) suatu ayat, kita dapat melihat bagaimana al-Qummī dalam kitab tafsirnya menukil riwayat yang menjelaskan maksud dari kata mata air surga (*‘ain*) dalam Q.S. al-Muṭaffifin [83]: 28.

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ

“(Yaitu) mata air yang diminum oleh mereka yang didekatkan (kepada Allah).” (Q.S. al-Muṭaffifin [83]: 28).

Bersandar kepada Riwayat yang bersandar kepada salah satu imam Syiah, Muhammad al-Bāqir menyebutkan bahwa Rasulullah, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, Fatimah, Hasan dan Husein sebagai referensi-referensi sempurna bagi ayat tersebut (Qummī 1403 H).

«عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» وَ هُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْأَيْمَةُ ...

“... mata air yang diminum oleh al-Muqarrabūn, mereka adalah Rasulullah, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, Fatimah, Hasan, Husein dan para Imam Abl bait Nabi Saw..”.

Penjelasan semacam ini juga akan kita temukan dalam literatur tafsir ahl sunnah sebagaimana al-Suyūṭī dalam *tafsir al-Dur al-Manthūr* menukil beberapa riwayat yang bersandar pada para sahabat dan para Tabiīn yang menjelaskan bahwa maksud dari *al-kautsar* dalam Q.S. al-Kautsar [108]: 1 adalah Al-Qur’an, kenabian (*nubunwah*) dan sungai di surga (Suyūṭī 1421 H).

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ

“Sesungguhnya Kami telah memberimu (Nabi Muhammad) nikmat yang banyak.” (Q.S. al-Kautsar [108]: 1).

Demikian juga, al-Fakhr al-Rāzī dalam tafsirnya mengulas sekitar empat belas makna dari kata *al-kautsar*. Salah satu makna yang ia sebutkan adalah keturunan nabi saw seperti Muhammad al-Bāqir, Ja’far al-Ṣādiq dan yang lainnya yang menjadi tokoh besar dalam Islam (Rāzī 1420 H). Jelas

disini bahwa makna secara global dari *al-kautsar* adalah kebaikan yang banyak, akan tetapi dalam konteks ini, makna tersebut diprediksikan kepada beberapa referensi (*maṣādiq*), seperti: Al-Qur'an, kenabian (*nubumab*), sungai di surga dan keturunan Nabi saw.

Hal sejenis dapat kita lihat bagaimana al-Suyūṭī menyebutkan beberapa riwayat yang menunjukkan contoh-contoh referensi sebagai representasi dari konsep umum ayat Q.S. al-Wāqiah [56]: 10.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ

“Selain itu, (golongan ketiga adalah) orang-orang yang paling dahulu (beriman). Merekalah yang paling dahulu (masuk surga).” (Q.S. al-Wāqiah [56]: 10).

Dari beberapa riwayat yang disebutkan oleh as-Suyūṭī, maka yang dimaksud *wa al-sābiqūna al-sābiqūna* dalam ayat tersebut adalah Yūsa' Ibn Nūn (kaum Nabi Musa), Ḥabīb al-Najjār (kaum Nabi Isa), ‘Āli Ibn Abī Ṭālib, Salmān al-Fārisī, Bilāl dan Ṣahīb (beberapa sahabat Nabi Muhammad saw) (Suyūṭī 1421 H).

Kembali kepada penjelasan sebelumnya tentang penerapan kaidah *al-jaryī wa al-intibāq*, maka maksud yang disebutkan oleh riwayat-riwayat tersebut tidaklah dimaksudkan untuk membatasi maknanya. Akan tetapi, hanya sekedar menyebutkan sebagian referensi sempurna di zaman turunnya ayat. Sehingga, makna yang terkandung dalam beberapa kata kunci ayat Al-Qur'an tersebut dapat pula diterapkan (diprediksikan) pada setiap orang yang memiliki kemiripan (kesamaan) karakter pada individu-individu yang direfer (diacu) oleh ayat tersebut.

*Kedua*, dengan menyebutkan batin Ayat.

*Al-jaryī wa al-intibāq* juga bisa dimaknai sebagai batin ayat itu sendiri sebagaimana penjelasan dari Hādī Ma'rifah bahwa batin ayat adalah makna sekunder (*al-ma'nā al-ṭhanāwī*) dari ayat, yang terdapat dibalik makna zahir dan makna primernya (*al-ma'nā al-anwālī*). Di balik makna zahir tersebut, tersimpan konsep umum yang bersifat universal, melintasi kurun waktu dan tempat, yang dapat diterapkan/diprediksikan pada objek-objek baru (Ma'rifah 2009). Riwayat-riwayat yang dipergunakan pada kaidah *al-jaryī wa al-intibāq* dapat menjadi *qarīnah* dan dalil menuju batin ayat.

Salah satu contoh penerapan bentuk (model) ini adalah bagaimana al-Ḥuwaizī menafsirkan Q.S. al-Naḥl [16]: 16.

وَعَلَّمْنَاهُ جَمْدًا وَيَنْجِمُ لَهُمْ يَهْتَدُونَ

“(Dia juga menciptakan) tanda-tanda. Dengan bintang-bintang mereka mendapat petunjuk.” (Q.S. al-Naḥl [16]: 16).

Al-Huwaizī menafsirkan kata *al-najm* dalam ayat ini dengan merujuk pada sebuah riwayat, yang secara zahir bermakna bintang langit yang menjadi pemandu dan juru petunjuk seseorang dalam kegelapan malam (di darat maupun di laut) sebagai petunjuk arah kiblat. Kemudian, ia menyebutkan beberapa riwayat lainnya untuk menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *al-najm* dalam ayat tersebut adalah Rasulullah saw (□ uwaizī 1415 H).

Secara batin, diri Rasulullah saw adalah bintang (*al-najm*) karena ia menjadi juru petunjuk (*al-hādī*) menuju jalan yang lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*). Secara zahiri, bintang langit merupakan referensi (*miṣḍāq*) dari konsep umum dari kata *al-najm*. Sedangkan, secara batin, diri Rasulullah saw menjadi salah satu referensi sempurna (*al-miṣḍāq al-atam*) dari konsep umum kata *al-najm* tersebut.

*Ketiga*, dengan melakukan abstraksi makna (*tajrīd al-ma'nā*), serta menghilangkan sifat-sifat khususnya (*ilgā al-khuṣūṣiyyah*).

*Al-jaryī wa al-intibāq* juga bisa dimaknai sebagai perluasan makna dari konsep ayat (*mafhūm al-āyah*), sebagaimana telah diaplikasikan dalam beberapa literatur tafsir syiah saat menafsirkan kata *al-qisṭās* (neraca) dalam Q.S. al-Isrā [17]: 35 sebagai seorang ‘*al-imām*’.

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar dan timbanglah dengan timbangan yang benar. Itulah yang paling baik dan paling bagus akibatnya”. (Q.S. al-Isrā [17]: 35).

Terkait dengan ayat ini, al-Majlisi meriwayatkan sebuah hadis yang cukup panjang menerangkan salah satu maksud (makna) dari kata *al-qisṭās* (neraca) sebagai berikut:

... عَنْ عَيْسَى بْنِ دَاوُدَ النَّجَّارِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ..... وَ أَمَّا الْقِسْطَاسُ فَهُوَ الْإِمَامُ وَ هُوَ الْعَدْلُ مِنَ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ وَ هُوَ حُكْمُ الْأَيْمَةِ ...

“... Dari Isa ibn Dawūd al-Najjār, dari Abal Hasan Musa Ibn Ja'far ... Ja'far Shodiq mengatakan, yang dimaksud sebagai *-qisṭās* (neraca) adalah *al-Imām*. Ia merupakan manifestasi keadilan bagi seluruh makhluk. Demikianlah sunnah para Imam...”. (HR. al-Majlisi) (Majlisī 1403 H).

Penafsiran model ini, berarti seorang mufassir menghapus sifat-sifat khusus dalam makna kata *al-qistās* (neraca). Yang pada awalnya kata *al-qistās* (neraca) ini digunakan untuk mengukur dan menimbang berbagai barang, maka kemudian, mufassir memberlakukan juga makna ini pada seorang manusia. Imam, dalam keyakinan teologi Syiah, merupakan manusia (pribadi) yang digunakan untuk mengukur perilaku dan amal pengikutnya, sebagai parameter pribadi ideal.

Dalam tradisi spiritual Tarekat ahlusSunnah, biasanya juga terdapat sosok suci, yang dikenal sebagai mursyid. Seorang mursyid memiliki fungsi yang sangat sentral, sebagai parameter untuk menimbang adab dan perilaku murid. Dengan demikian, dengan kaidah ini maka mursyid dapat diacu sebagai referensi maksud batini kata *al-qistās* (neraca) dalam ayat ini.

Contoh semisal akan kita temukan dalam beberapa literatur tafsir Ahlussunnah. Misalnya, riwayat yang bersandar kepada Umar bin Khaththâb tentang Q.S. al-Aḥqâf [46]: 20.

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدَّهَيْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْرَوْنَ  
عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ ۚ

“Pada hari (ketika) orang-orang yang kafur dihadapkan pada neraka, (dikatakan kepada mereka,) “Kamu telah menghabiskan (rezeki) yang baik dalam kehidupan duniamu dan bersenang-senang dengannya. Pada hari ini kamu dibalas dengan azab yang menghinakan karena kamu takabur di bumi, padahal tidak berbak (untuk sombong), dan (juga) karena kamu selalu durbaka.” (Q.S. al-Aḥqâf [46]: 20).

Al-Suyūṭī menukil riwayat yang menjelaskan sebuah peristiwa berikut: “Suatu hari Umar melihat tangan Jābir yang sedang memegang *dirham*. Kemudian, Umar bertanya kepada Jābir: “Untuk apa uang *dirham* yang kamu pegang?” Jābir menjawab: “Saya hendak membeli daging untuk keluarga saya.” Kemudian Umar mengatakan: “Kapan saja kamu menginginkan daging, maka kamu membelinya. Bagaimana pendapatmu tentang ayat ini (Q.S. al-Aḥqâf [46]: 20)” (Suyūṭī 1421 H).

Dari riwayat tersebut, kita memahami bagaimana Umar menerapkan makna ayat – dimana orang-orang kafir telah menghabiskan hartanya untuk kesenangan duniawi; dan melupakan kehidupan ukhrawi-kepada seorang mukmin yang hendak membeli daging untuk kebutuhan keluarga. Umar, dalam hal ini, mengkategorikan seorang mukmin yang melalaikan urusan akhirat demi urusan dunia yang sebagai salah satu referensi (*miṣdāq*) makna ayat tersebut.

Tabel 3. Model-Model Penerapan Kaidah *al-Jaryī wa al-Intibāq*

Model-Model Penerapan Kaidah <i>al-Jaryī wa al-Intībāq</i> :	
1	Menyebutkan dan menjelaskan salah satu referensi ( <i>miṣḍāq</i> ) suatu ayat.
2	Menyebutkan batin Ayat.
3	Melakukan abstraksi makna ( <i>tajrīd al-ma'nā</i> ), serta menghilangkan sifat-sifat khususnya ( <i>ilgā al-khuṣūṣiah</i> ).

Dari beberapa penjelasan diatas diketahui secara jelas bahwa sangat memungkinkan bagi kita untuk mendapatkan makna batin Al-Qur'an melalui kajian secara mendalam terhadap riwayat-riwayat, khususnya melalui penerapan kaidah *al-jaryī wa al-intībāq*. Melalui penerapan kaidah ini, maka seorang mufassir sangat memungkinkan untuk mendapatkan makna batin, khususnya terkait dengan tafsir referensial (*tafsīr miṣḍāqī*).

### KESIMPULAN

Berdasarkan pada penjelasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa kaidah tafsir *al-jaryī wa al-intībāq* dapat dipergunakan menjadi salah satu media untuk menjembatani jarak antara makna zhahir dan batin. Makna batin yang dihasilkan dari penerapan kaidah ini sudah selayaknya diperhitungkan dan diterima keabsahannya karena basis dari kaidah ini adalah data-data *naqliyah* yang bersumber dari riwayat-riwayat.

Melalui penerapan kaidah ini secara teliti maka sangat memungkinkan bagi mufassir untuk menemukan makna batin ayat. Referensi-referensi pertama yang diacu oleh riwayat menjadi makna dasar (pertama). Langkah selanjutnya, mufassir berusaha menemukan makna konotatifnya dengan cara melakukan pelucutan (abstraksi) sifat-sifat khususnya dan berusaha menemukan konsep umum yang bersifat universal (generalisasi), yang tersimpan dalam ayat. Kemudian, sifat umum tersebut diprediksikan pada referensi-referensi baru yang memenuhi persyaratan penerapan secara kontekstual. Hasil dari penerapan kaidah ini dapat disebut sebagai tafsir referensial (*tafsīr taṭbīqī*) pada ayat-ayat Al-Qur'an.

### Daftar Pustaka

Al-Ṭabāṭabāī. *Al-Mīzān Fī Tafsīr Al-Qurān*. Qūm: Muassasah Al-Nashr Al-Islāmī, 1417 H.

Aṣḥānī, Muḥammad ‘Alī Riḏā’ī al-. *Manābij al-Tafsīr wa al-Ittijātubīr. Dirāsah Muqāranah fī Manābij Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011.

Fauzi, **Ammar**. ‘Literal Meaning of Nur (the Lights) Verse: Examining Unity of Being in the Translation of the Qur’an’. *Buletin Al-Turas*, 28 (2022). <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/al-turats/article/view/23628/pdf>.

Gazālī, Abū Ḥāmid Al-. *Iḥyā ‘Ulūmuddīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Ḥaidarī, Kamāl al-. *al-Lubāb fī Tafsīr al-Kitāb*. Qum-Iran: Dār al-Farāqīd, 2010.

Ḥaidarī, Kamāl al-. *Uṣūl Al-Tafsīr Wa Al-Ta’wīl: Muqāranah Manbajjiah Baina Ara’I Ṭabaṭabāi Wa Abrāzi Al-Mufasssīrīn*. Qum: Dār al-Farāqīd, 2006.

Ḥasan, Ṭalāl al-. *Al-Manhaj at-Tafsīrī Inda Al-‘Allāmah Al-Ḥaidarī*. Qum: Dār Farāqīd.

Ḥasan, Ṭalāl. *Mantiq Fahm Al-Qurān*. Qum-Iran: Dār al-Farāqīd, 2012.

Ḥuwaizī, Al-‘Arūsī al-. *Tafsīr Nūr Al-Thaqalain*. Qum: Manshūrāt Ismāīliyāt, 1415 H.

Jum’ah, al-‘Arūsī Ibn. *Tafsīr Nūr al-Thaqalain*. Qum: Manshūrāt Ismāīliyāt, 1415 H, cet. 4.

Kāshānī, Al-Maulā Muḥsin al-Faiḍ al-. *Tafsīr Al-Ṣāfi*. Tehrān: Manshūrāt al-Ṣadr, 1415 H.

- Kerwanto. 'EPISTEMOLOGI TAFSIR MULLĀ ŞADRĀ'. *Jurnal THEOLOGIA*, 30.1 (2019), 23–50.  
<https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3238>.
- Kerwanto. 'Epistemology of the Esoteric Interpretation of the Qur'an (Study about Ta'wīl Al-Qur'ān)'. *MUMTAZ: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Keislaman*, 4 (2020), 102–23.  
<https://jurnalptiq.com/index.php/mumtaz/article/view/90/84>.
- Khālīdī, Şalāḥ 'Abdulfattāḥ al-. *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qurān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2003.
- Khamsīn, Hāshīm Abū. *Madkhal Ilā 'Ilm Al-Tafsīr: Durūs Manhajīyah*. shiabooks.net.
- Kisār, Jawād 'Alī. *Fahm Al-Qurān: Dirāsah 'Alā Ḍau' Al-Madrasah Al-Trfāniyah*. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2010.
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī. *Al-Tafsīr Al-Atḥarī Al-Jāmi'*. Qum: Manshūrāt Zawī al-Qurbā, 2008.
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī. *Al-Tambīd Fī 'Ulūm Al-Qurān*. Qum-Iran: Manshūrāt Zawī al-Qurbā, 2009.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihar Al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1403 H.
- Mībadī, Muḥammad Fākir al-. *Qowā'id al-Tafsīr Ladā al-Shi'ah wa al-Sunnah*. Tehran-Iran: al-Mu'āwanah al-Thaqafiyah, 2007.
- Muṣṭafawī, Ḥasan al-. *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt Al-Qurān Al-Karīm*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'amalīyah Wa Markaz Al-Nashr Turath Al-'Allāmah Al-Muṣṭafawī.

Mustaqīm, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014.

Naisābūrī, Muḥammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥākīm al-. *Al-Mustadrak ‘alā Al-Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.

Nasab, Muḥammad ‘Alī Asadī. *Al-Manābij Al-Tafsīriyah ‘indā Al-Shīah Wa Al-Sunnah*. Tehran-Iran: al-Majma’ al-‘Ālamī li al-Taqrīb baina al-Mazāhib al-Islāmiyah, 2010.

Qummī, ‘Alī Ibn Ibrāhīm al-. *Tafsīr Al-Qummī*. Qum: Dār al-Kitāb, 1403 H.

Rāzī, Al-Fakhr Al-. *Mafātiḥ Al-Ghaib*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.

Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Mohammad Shīrāzī Mullā. *Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm*. Qum: Bidar Publishers.

Shīrāzī, Nāṣir Makārim. *Al-Amthal Fi Tafsīr Kitābillāh Al-Munazzil*. Qum: Manshūrāt Madrasah Al-Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, 1421 H.

Suyūṭī, Jalāluddīn al-. *Al-Dur Al-Manḥūr Fi Tafsīr Al-Ma’thūr*. Qum: Maktabah Āyatullāh Al-Mu’ashī Al-Najafī, 1400 H.

Walid, Khalid Al-. ‘Takwil Epistemologis Ibn Sīnā Ata Surah Al-Nūr Ayat 35’. *ULul Albab*, 19(2018).<https://ejournal.uinmalang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/4797/pdf>.

Yana, Rendi Fitra. ‘Tafsir Bil Ra’yi’. *Pena Cendikia*, 02 (2020).  
<https://ejournal.univalabuhanbatu.ac.id/index.php/pena/article/view/141/109>.

Zarqānī, al-. *Manābil al-ʿIrḩān fī ʿUlūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1995, cet. 1.