

AL-DAKHIL DALAM TAFSIR
(Studi atas Penafsiran Esoterik Ayat-Ayat *Imām* Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī
dalam Tafsir *al-Mizān*)

Siar Ni'mah
Institut Agama Islam (IAI) Muhammadiyah Sinjai
Email: siarnimah@gmail.com

Abstrak

Tafsir esoterik adalah sebuah penafsiran elit yang kehadirannya memberi warna tersendiri dalam dunia tafsir. Meski terbilang elit, keniscayaan kritik terhadapnya tetaplah berlaku. Penulis juga menilai bahwa keabsahan tafsir esoterik perlu dikaji mendalam. Karenanya, penelitian ini mencoba mengungkap sisi dakhil penafsiran esoterik al-Ṭabāṭabā'ī terkait ayat-ayat imām dalam tafsir al-Mizān. Metode kajian yang digunakan adalah metode deskriptif analitis. Metode deskriptif digunakan untuk mencari dan mengurai pemahaman terkait al-dakhil dan tafsir esoterik serta melacak hadis-hadis yang digunakan dalam penafsiran esoteriknya, sementara metode analitis digunakan sebagai upaya untuk menganalisa kedudukan riwayat hadis ayat-ayat imām. Dengan demikian, maka pendekatan yang dinilai tepat untuk menganalisa kedudukan riwayat hadis tersebut adalah dengan pendekatan kritik sanad hadis. Hasilnya, penelitian ini menemukan beberapa riwayat hadis bermasalah di dalam penafsiran esoteriknya, sehingga dapat dikatakan bahwa al-Ṭabāṭabā'ī telah melakukan penyimpangan sumber tafsir. Fakta ini pulalah kemudian yang menunjukkan bahwa al-Ṭabāṭabā'ī masih terjerat dengan ideologi mazhabnya ketika menafsirkan al-Qur'an.

Kata kunci: Al-Dakhil, Esoterik, Ayat-ayat Imām, Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, Tafsir al-Mizān

Pendahuluan

Dunia tafsir telah mengalami proses yang cukup panjang. Proses tersebut lalu menghasilkan beragam produk tafsir. Sebagai sebuah produk, seorang mufasir tentu saja memiliki cara agar tafsir yang ditulisnya mampu tersampaikan dengan baik, cara ini kemudian disebut dengan pendekatan tafsir. Salah satu pendekatan yang kerap digunakan dalam sebuah penulisan tafsir adalah pendekatan ulama kepada esoterik, yakni sebuah pendekatan nontekstual dengan mengedepankan aspek isyarat atau pesan batin (*ishārī*) yang terkandung di balik makna lahir teks al-Qur'an.¹

Penafsiran esoterik ini tentu mendapatkan apresiasi yang begitu besar,

¹ Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Menurut Ṭhabāṭhabā'i*, Disertasi, (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2003), 4. Lihat juga M Ulinnuha, Khusnan, "Tafsir Esoterik; Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan", dalam jurnal Suhuf, Vol. 3, No. 1. 2010, 16

sebagaimana halnya produk tafsir lainnya. Jika meminjam istilah Muhammad Ulinuha, jenis tafsir ini dikategorikan sebagai sebuah *'penafsiran elit'*. Di antara indikasinya adalah cukup banyaknya jenis tafsir ini ditulis, klasik hingga modern. Namun demikian, sebaik apapun apresiasi yang diberikan, keniscayaan kritik terhadap sebuah produk tafsir tetaplah berlaku.

Kritik terhadap sebuah penafsiran perlu dilakukan sebagai upaya untuk memurnikan penafsiran dari sumber yang menyimpang, dan tentu saja dengan kritik akan menyampaikan informasi yang tepat kepada pembaca tafsir. Untuk melakukan kritik terhadap sebuah penafsiran, jelas harus mengetahui terlebih dahulu indikasi-indikasi yang menjadikan penafsiran memiliki sumber yang menyimpang. Singkatnya, membaca buku-buku terkait dengan *al-dakhīl* adalah tindakan yang tepat.

Sebuah wacana kontroversial sejatinya memang selalu menarik untuk dibahas, tafsir esoterik ini misalnya. Sekelompok ulama menolak secara utuh penafsiran esoterik. Sementara ulama Sunni terlihat tampil moderat, meskipun menolak beberapa bagian tafsir esoterik, namun tetap menerima sebagian lainnya. Ulama Syi'ah, Mu'tazilah, dan Sufi, mereka inilah kelompok yang menerima dengan sangat baik pemaknaan esoterik.¹ Nampaknya, perbedaan argumentasi ini tidak lepas dari pemaknaan *al-rāsikhūna fī al-'ilmi* dalam QS. Āli Imrān/3: 7.

Mereka yang menolak, tentu saja tidak melahirkan karya tafsir dengan pendekatan ini. Baginya, cukup melayangkan kritik, sesekali menikmati. Tetapi berbeda dengan mereka yang menilai baik penafsiran esoterik, baginya, penafsiran ini sangat urgen untuk diabadikan dalam sebuah karya tafsir agar kemudian dapat dibaca sepanjang masa, di antara yang berkecimpung di dalamnya adalah ulama Syi'ah. Al-Ṭabāṭabā'ī (1321-1401 H/1903-1981 M) misalnya adalah satu yang menerapkan penafsiran esoterik dalam tafsirnya, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*.²

Penggunaan sumber esoterik sesungguhnya menambah kualitas nilai dalam sebuah penafsiran. Tidak hanya itu, secara personal, seorang mufasir dengan sentuhan esoterik ini jelas memiliki tingkat spiritual yang istimewa. Tanpa sentuhan spiritualisme yang baik, pesan esoterik sudah pasti tidak bisa dihadirkan, mengingat lebih lanjut bahwa tafsir esoterik mencoba mengungkap makna di balik makna

¹ Nasaruddin Umar, *Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syi'ah; Sebuah Studi Perbandingan*, dalam jurnal Studi al-Qur'an, Vol. 2, no. 1, 2007, 39

² Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Menurut Ṭabāṭabā'ī*, 14

tekstual. Dalam perspektif ini, al-Ṭabāṭabā'ī dengan *al-Mizān*-nya masuk dalam kategori '*penafsiran elit*' karena mencoba menampilkan sisi esoterik dalam tafsirnya.

Selain meningkatkan kualitas nilai tafsir, keniscayaan untuk mencederai sebuah penafsiran juga menjadi satu paradigma yang sulit dipisahkan, hal ini tidak lepas dari kesahihan sumber tafsir esoterik yang digunakan. Artinya, jika sumber tersebut otentik maka secara otomatis penafsirannya menjadi kuat, tetapi jika sumbernya tidak otentik maka penafsirannya pun akan melemah, bahkan tertolak.

Adapun sumber otentik dalam menafsirkan al-Qur'an terdiri dari al-Qur'an itu sendiri, hadis sahih, perkataan sahabat dan tabi'in, kaidah bahasa Arab, akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad. Jika kemudian ditemukan penafsiran yang tidak bersumber dari sumber otentik tersebut maka dikategorikan sebagai tafsir *al-dakhīl*, dengannya penafsiran yang dihasilkan menjadi menyimpang.¹

Sumber otentik yang disodorkan di atas, nampak tidak sinkron jika digunakan sebagai standarisasi kritik pada sebuah penafsiran esoterik. Mengapa demikian? Karena sejatinya penafsiran esoterik tidak memiliki pakem yang terstruktur dalam mengukur keabsahan penafsirannya, tentu saja hal ini lahir dari diri mufasir esoterik yang memaknai ayat dari hasil perenungan mendalam dan kesucian hatinya. Abstrak. Sesuatu yang sulit dijangkau oleh akal sehat. Maka paling tidak, jika ingin mengkritisi penafsiran esoterik, seorang kritikus sejatinya harus memiliki kemampuan esoterik yang sama dengan mufasir, atau minimal mampu memahami dengan baik segala hal terkait esoterisme. Perlu kiranya sebuah wacana kritik terhadap penafsiran esoterik ini.

Dalam tulisan singkat ini, penulis tidak mencoba melayangkan kritik dengan melakukan pendekatan esoterik, karena sudah barang tentu standarisasinya sangat sulit. Tetapi penulis mencoba memahami alur penafsiran esoteriknya dengan menjangkau riwayat-riwayat yang al-Ṭabāṭabā'ī jadikan dasar pada setiap penafsiran esoteriknya, terkhusus kepada ayat-ayat *imāmah*. Oleh karena penulis menitikberatkan penelitian ini pada sebuah riwayat, maka pisau analisis yang digunakan adalah kritik sanad. Lebih jelasnya, akan dibahas lebih lanjut dalam penelitian ini.

***Al-Dakhīl* dan Tafsir Esoterik (*Ishārī*); Sebuah Definisi**

Al-Dakhīl dan tafsir esoterik merupakan dua istilah yang cukup populer, tetapi

¹ Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, 2015, 113-114

keduanya nampak asing jika disandingkan bersama. Untuk mengenal lebih jauh dan kaitan antara kedua istilah ini, berikut akan dijelaskan secara singkat definisi keduanya.

1. Definisi *al-Dakhīl*

Secara etimologi, *al-dakhīl* berasal dari kata *dakhala* yang artinya semua unsur eksternal yang masuk ke dalam diri manusia, dapat merusak akal, mental juga fisik.¹ Unsur yang dapat merusak tersebut menurut Fairūz Abādī (731-817 H/1329-1415 M) adalah penyakit, zat berbahaya,² aib, keraguan.³ Al-Rāgib al-Asfahānī (w. 502 H/1108 M) kemudian menganalogikan makna *dakhīl* dengan seekor burung, demikian karena kebiasaan seekor burung adalah terbang dan menyelinap masuk di antara pepohonan.⁴

Untuk mempertajam pengertian *al-dakhīl* secara etimologi penting untuk melihat pengertian yang berlawanan, yakni kata *al-aṣīl*. Penjelasan ini sebagai upaya untuk memperoleh pemahaman yang lebih utuh. Ibnu Manẓūr misalnya menjelaskan kata *al-aṣīl* dengan memberikan contoh kalimat *syai'un aṣīlun* yang berarti sesuatu yang memiliki asal-usul yang kuat, *rajulun aṣīlun* yang berarti pemuda yang memiliki asal-usul yang jelas serta memiliki akal yang kuat dan sehat, *ra'yun aṣīlun* yang berarti pendapat yang orisinal atau yang memiliki dasar kebenaran.⁵ Hal ini turut diaminkan oleh Fairūz Abādī bahwa *al-aṣl* adalah dasar atau pondasi, sementara *al-aṣīl* adalah orang yang memiliki asal-usul yang jelas.⁶

Berdasarkan pemaparan definisi secara etimologi di atas, dapat disimpulkan bahwa istilah *al-dakhīl* memiliki makna yang hampir sama, yakni merusak, penyakit, aib, cacat, keraguan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *al-dakhīl* adalah penambahan hal yang dapat merusak, yakni penambahan yang tidak memiliki dasar, data, dan sumber yang valid. Secara khusus dalam pengertian ini adalah penambahan hal merusak ke dalam penafsiran, baik yang bersumber dari *al-naql* maupun *al-'aql*.

¹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 11, (Beirut: Dār al-Ṣadr, 1956), 241

² Al-Fairūz Abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ...*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1407 H), 375

³ Al-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1996), 161, lihat juga al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, (Beirut: Dār al-Ṣadīr, t.t), 127

⁴ Al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, (Mesir: Dār al-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah, 1996), 166

⁵ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 13, 16

⁶ Al-Fairūz Abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ...*, 4

Sedang secara terminologi, menurut Fāyed (w. 1895-1966 M), *al-dakhīl* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan metode dan cara yang tidak berbasis pada ajaran dan risalah Islam. Dengan kata lain bahwa penafsiran tersebut tidak memiliki landasan sah dan ilmiah, baik dari al-Qur'an, hadis sahih, pendapat sahabat, tabi'in, serta akal sehat yang memenuhi kriteria.¹ Pengertian ini sejalan dengan Ibrāhīm Khalīfah dan Muṣṭafa al-Najjār.²

Sementara itu, *al-dakhīl* juga merupakan bentuk penambahan-penambahan yang tidak sesuai dengan riwayat-riwayat tertulis, sehingga harus dibuang, mengabaikan ilmu *al-ḍabt*, pengetahuan ketelitian, dan kecermatan dalam pengambilan sumber tafsir yang menyebabkan terjadinya penyusupan berupa keterangan-keterangan.³

Dari penjelasan definisi terminologis di atas, beberapa poin penting patut diperhatikan berkaitan dengan tafsir al-Qur'an. Pertama, seorang mufasir harus menggunakan sumber dan data yang valid dalam menafsirkan al-Qur'an. Kedua, penggunaan sumber dan data yang valid tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Ketiga, sumber otentik dalam menafsirkan al-Qur'an terdiri dari al-Qur'an, hadis sahih, perkataan sahabat dan tabi'in, kaidah bahasa Arab, akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad. Keempat, penafsiran yang tidak bersumber dari sumber otentik tersebut dikategorikan sebagai tafsir *al-dakhīl*, dalam hal ini patut untuk dikaji, dikritisi, dievaluasi serta direkonstruksi.⁴

Menanggapi uraian etimologis dan terminologis di atas, ditarik sebuah kesimpulan bahwa *al-dakhīl* dalam tafsir adalah masuknya data atau sumber yang tidak valid, baik bersumber dari *al-naql* maupun *al-'aql* yang dapat merusak keabsahan sebuah penafsiran.

2. Definisi Tafsir Esoterik

Sebelum menjelaskan definisi secara etimologi terhadap term esoterik,

¹ Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyed, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Universitas al-Azhar, 1978, 13

² Ibrāhīm Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, jilid 1, Kairo: Universitas al-Azhar, 1996, 40 dan Jamal Muṣṭafa Abd al-Hamīd Abd al-Wahhāb an-Najjār, *Uṣūl al-dakhīl fī Tafsīr Ayy al-Tanzīl*, (Kairo: Universitas al-Azhar, 2009) Cet. Ke-4, 26

³ Abdul Ghafur Muṣṭafa Ja'far, *Al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlīh*; (Kairo: Universitas al-Azhar, 1995), 107

⁴ Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 113-114

terlebih dahulu akan dijelaskan pengertian tafsir, baik etimologis maupun terminologis.

Secara etimologi, *الفَسْرُ* berarti menjelaskan dan mengungkap sesuatu yang tertutup. Sedang kata *التَّفْسِيرُ* berarti mengungkapkan maksud suatu lafaz yang musykil.¹ Pengertian ini sejalan dengan penjelasan Fairūz Abādī.² Kemudian dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, kata *فَسَّرَ* dan *التَّفْسِيرُ* artinya adalah menjelaskan atau menerangkan. Jika dikaitkan dengan ayat al-Qur'an, maka ia berarti menjelaskan kandungan makna, rahasia-rahasianya, serta hukum-hukumnya.³

Sementara secara terminologi, menurut al-Zarkashī (745-794 H), tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. serta menjelaskan makna-makna, mengungkap hukum-hukum, dan hikmah-hikmah yang dikandung.⁴ Definisi yang sama oleh al-Ḍahabī (w. 1333-1397 H/1915-1999 M) bahwa tafsir merupakan penjelasan tentang maksud dari firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan mufasir.⁵

Setelah mengetahui definisi tafsir, selanjutnya akan dijelaskan definisi esoterik secara etimologi terlebih dahulu.

Secara etimologi, term esoterik berasal dari bahasa Yunani “*esotero*” yang memiliki arti “dalam” atau “batin”.⁶ Dalam terminologi Inggris dikenal dengan istilah *esoteric*, antonimnya adalah *exoteric*. Istilah tersebut dapat berarti tersembunyi dan mendalam, juga berarti pengetahuan yang hanya diketahui oleh segelintir orang saja.⁷

Pada terminologi Arab, istilah esoterik semakna dengan istilah *bāṭin*. Istilah *bāṭin* dalam bahasa Arab merupakan antonim dari term *ẓāhir*.⁸ Secara literal, *bāṭin* berarti sesuatu yang dikandung oleh sesuatu. Jika dikaitkan dengan teks, maka *bāṭin* bisa bermakna tersembunyi (*al-khafī*), rahasia (*al-sirr*), dalam (*al-'amīq*), tertutup

¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 5, 55

² Al-Fairūz Abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ...*, 456

³ Ibrahim Muṣṭafa, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 688

⁴ Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 2, (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2006), 416

⁵ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, 59

⁶ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, (New York: Humanities Press, 1996), 209

⁷ Longman Dictionary of Contemporary English, (New York: Longman, 2001), 463-464

⁸ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, juz 1, 303

(*al-mastūr*), dan yang tersembunyi selain ahlinya (*al-maktūm ‘an ghair ahlih*).¹ Ali Humayun Akhtar sebagaimana dikutip Habibi al-Amin menggunakan istilah esoterik untuk menjelaskan pengetahuan tasawuf.²

Dalam al-Qur’an, istilah *bāṭin* digunakan sebagai salah satu dari *al-asmā’ al-ḥusnā* yang ditakwilkan oleh Nabi dalam hadisnya sebagai Yang maha mengetahui rahasia (*al-sarā’ir*) dan hal tersembunyi (*al-khafīyyah*).

Sesuai dengan uraian etimologis di atas, dapat disimpulkan bahwa term esoterik memiliki makna yang sama, di antaranya berarti dalam, batin, tersembunyi, rahasia, dan tertutup. Dengan demikian, jika dikaitkan dengan tafsir, esoterik dapat diartikan sebagai pengetahuan rahasia atau tersembunyi pada ayat al-Qur’an yang maknanya hanya diketahui oleh sebagian orang saja (baca: mufasir) setelah melalui pencarian mendalam.

Sementara secara terminologi, tafsir esoterik menurut Abū Muḥammad al-Shirāzī (w. 666 H/1258 M) adalah makna batin yang tersembunyi di balik ungkapan lahir, maknanya tidak tertangkap kecuali oleh ahlinya. Makna ayat esoterik ini menurut Quraish Shihab timbul dari ayat-ayat al-Qur’an yang tidak diperoleh dari bunyi lafaz ayat, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh lafaz itu.³

Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan makna esoterik adalah pengungkapan makna yang berada di balik makna eksoteriknya, baik makna itu jumlahnya satu atau lebih, baik keterkaitannya dengan makna eksoterik dekat atau jauh, asal antara keduanya terdapat keterkaitan.⁴ Nuruddin ‘Itr melanjutkan bahwa boleh saja antara makna zahir dan makna batin diaplikasikan bersama.⁵

Dari beberapa keterangan etimologis maupun terminologis, nampaknya para ulama memiliki pengertian yang sama terhadap tafsir esoterik meski dengan penggunaan kalimat berbeda. Kesimpulannya, tafsir esoterik merupakan sebuah

¹ Adil al-Awā, *Bāṭin-Ẓāhir*, dalam al-Mauṣū‘ah al-Falsafīyyah al-‘Arabīyyah, (Saudi Arabia: Ma’had al-Inmā’ al-‘Arabiy, 1986), Cet. Ke-1, 175

² Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain; The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus*, disertasi New York University, 2012.

³ M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’an*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), Cet. Ke-1, 369

⁴ Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzān*, jilid 3, 86

⁵ Nuruddin ‘Itr, “*Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*, (Damaskus: Maṭba’ah al-Shibl, 1993), Cet. Ke-1, 97

model tafsir yang mufasirnya memiliki kesucian hati dan pikiran sehingga mampu memberikan makna batin ayat al-Qur'an tanpa mengesampingkan makna lahirnya.

Beberapa Contoh *al-Dakhil* dalam Penafsiran Esoterik Ayat-ayat *Imamah* pada Tafsir *al-Mizān*

Al-Mizān adalah salah satu kitab tafsir yang memuat penafsiran esoterik al-Qur'an. Keberadaan penafsiran esoterik tersebut salah satunya terlihat pada riwayat-riwayat yang dilansir dalam tafsirnya. Hal ini sebagaimana diakui sendiri olehnya bahwa terdapat kurang lebih 200 buah riwayat tentang tafsir esoterik yang dimuat dalam kitabnya.¹

Hasil penemuan riwayat esoterik dalam *al-Mizān* sebagaimana ditemukan oleh Rosihon Anwar, memberikan sebuah kesimpulan bahwa riwayat tersebut semuanya berkaitan dengan ajaran-ajaran Syi'ah. Ajaran Syi'ah tersebut di antaranya berkenaan dengan *wilāyah* (kekuasaan), keistimewaan ilmu, imam Syi'ah 12, keluarga (*ahl al-bait*), maupun keutamaan 'Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H).² Riwayat-riwayat tersebut akan diuraikan dengan menggunakan analisa kritik sanad hadis. Berikut di antaranya:

1. QS. Al-Fātiḥah/1: 6

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Sebagaimana penjelasan al-Ṭabāṭabā'ī, yang dimaksud dengan *al-sirāṭ al-mustaqīm* adalah Amirul Mukminin, yakni sahabat Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H).³ Riwayat ini dinukilnya dari Tafsir *al-'Ayyāsh* karya al-'Ayyāshī (w. 340 H/951 M). Redaksi hadisnya sebagai berikut:

عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.

“Dari Daud ibn Farqad, dari Abī 'Abdillāh as., ia berkata: Tunjukilah kami jalan yang lurus, yaitu jalan Amirul Mukminin (Alī ibn Abī Ṭālib)”.

Setelah dilakukan penelusuran, hadis di atas juga terdapat dalam kitab tafsir *al-Burhān* karya al-Baḥrānī (w. 1107 H) dan Tafsir *al-Qummī* karya al-

¹ Husain al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān*, 45

² Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Perspektif al-Ṭabāṭabā'ī*, 252

³ Husain al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān*, jilid 1, 43

⁴ Al-'Ayyāshī, *Al-Tafsīr al-'Ayyāsh*, jilid 1, Teheran: al-Maktabah al-'Alamiyyah al-Islamiyyah, no. 25, 24

Qummī (w. 1877 M-1940 M).¹ Dalam tafsir *al-Burhān*, hadis ini sama-sama diriwayatkan melalui jalur Abū ‘Abdillāh, hanya saja hadis yang ditampilkan oleh al-Baḥrānī (w. 1107 H) memiliki matan yang lebih lengkap.

Biografi dan Komentar *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* Perawi:

Adapun terkait dengan perawi hadisnya, Abū ‘Abdillāh adalah nama lain dari cucu Rasulullah Saw., yakni Ḥusain ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib.² Beliau adalah seorang sahabat yang dijamin keadilannya, dalam istilah hadis disebut dengan *‘adālah*.³

Sementara Daud ibn Farqad, tidak ditemukan biografi tentangnya, atau dalam ilmu hadis lazim disebut dengan perawi *al-majhūl*. *Al-Majhūl* adalah orang yang tidak diketahui jati dirinya atau sifat-sifatnya.⁴

Oleh karena terdapat seorang perawi yang tidak diketahui jati dirinya serta sifat-sifatnya, oleh ulama hadis, hadis yang diriwayatkannya ditolak sampai namanya dapat diketahui dengan jelas. Demikian menurut Mannā’ al-Qaṭṭān (w. 1420 H) dalam kitabnya.⁵

2. QS. Al-Mu’minūn/23: 71

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ
ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ

الْحَقُّ dalam ayat di atas ditafsirkan sebagai ke-*wilāyah*-an Amirul Mukminin, yakni Alī ibn Abī Ṭālib.⁶ Penafsiran ini sebagaimana hadis yang dinukil oleh al-Ṭabāṭabā’ī berikut ini:

أبي الجارود، عن أبي جعفر في قوله تعالى: (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ

¹ Al-Ḥasan ‘Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, jilid 1, (Iran: Mu’assasah Dār al-Kitāb li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, t.t), Cet. Ke-3, 28-29

² Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān ibn Mu’az ibn Ma’bad, *al-Ṣiqāt*, jilid 3, (India: Dā’irah al-Ma’ārif al-Uṣmāniyyah, 1973), Cet. Ke-1, 68

³ Para sahabat itu seluruhnya adil, baik yang terlibat fitnah maupun tidak. Hal ini merupakan kesepakatan ulama hadis. Lihat Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīs*, Iskandariyah: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, 1415 H, 152

⁴ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Amzah, 2010, 210

⁵ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī ‘Ulūm al-Hadīs*, terj. Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), Cet. Ke-1, 169

⁶ Al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 15, 51

وَمَنْ فِيهِنَّ) قَالَ: الْحَقُّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ (قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ) يَعْنِي بِوِلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ.¹

“Diriwayatkan oleh Abī al-Jārūd, dari Abī Ja’far terhadap firman Allah Swt.: ‘Dan seandainya kebenaran itu menuruti keinginan mereka, pasti binasalah langit dan bumi, dan semua yang ada di dalamnya.’ Ia berkata: Kebenaran yang dimaksud adalah Rasulullah Saw. dan Amirul Mukminin as. petunjuk tersebut berdasarkan kepada firman Allah: ‘Sungguh! Telah datang Rasul (Muḥammad) kepadamu dengan membawa kebenaran dari Tuhanmu.’ Kebenaran yakni ke-wilāyah-an Amirul Mukminin”.

Biografi dan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* Perawi:

Abū Ja’far adalah nama lain dari Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib al-Qurashī al-Ḥāshimī al-Madanī (w. 114/118 H).² Ibn Ḥibbān (w. 354 H) menyebutnya dalam kitabnya. Ia adalah seorang tabi’in.³ Ia juga dikenal sebagai salah satu Imam 12 Syi’ah yang bergelar al-Bāqir.⁴

Abū al-Jārūd adalah nama lain dari Ziyād ibn al-Munzir (w. 150-165 H).⁵ Al-Jurjānī (w. 365 H) dan Ibn Ṣāhīn (w. 385 H) menghukuminya sebagai seorang pendusta (*kazzāb*).⁶ Al-Ḍahabī (w. 748 H) lebih ringan menilainya, yakni masih dalam tahap tertuduh berdusta (*muttahaḥ bi al-kaẓīb*), serta termasuk Rafīḍah.⁷ Demikian juga Ibn al-Jauzī (w. 597 H) menilainya demikian.⁸

Melihat penilaian ulama *al-jarḥ* tentang Abū al-Jārūd di atas, bahwa ia adalah seorang yang tertuduh berdusta atau bahkan ada yang menilainya sebagai seorang pendusta, maka dapat disimpulkan bahwa hadis yang diriwayatkannya masuk dalam kategori *al-matrūk*. Hal ini sebagaimana penilaian dari al-Nasā’ī (w. 303 H) dan Abū Nu’aim al-Aṣḥabānī (w. 430 H), bahwa hadis yang

¹ Al-Hasan ‘Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, jilid 2, 92

² Al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, jilid 33, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1980), Cet. Ke-1, 192

³ Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān, *al-Ṣiqāt*, jilid 5, 348

⁴ Al-Ḍahabī, *Siyar al-A’lām al-Nubalā’*, jilid 4, (t.tt.: Mu’assasah al-Risālah, 1985), Cet. Ke-3, 401

⁵ Al-Ḍahabī, *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*, jilid 4, (Beirut: Dār al-Ma’rifah li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1963), Cet. Ke.1, 510.

⁶ Al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Ḍu’afā’ al-Rijāl*, jilid 4, (Beirut: al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1997), Cet. Ke-1, 132.

⁷ Al-Ḍahabī, *al-Mugnī fī al-Ḍu’afā’*, jili 1, (t.tt.: t.p., t.t.), 244

⁸ Ibn al-Jauzī, *Al-Ḍu’afā’ wa al-Matrūkīn*, jilid 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1406 H), Cet. Ke-1, 301

diriwayatkannya adalah hadis *matrūk* (*matrūk al-hadīs*).¹

3. QS. Ibrāhīm/14: 24

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

Dalam tafsir *al-Mizān*, الأَصْلُ bermakna Nabi Muḥammad Saw., الْفَرْعُ adalah Amirul Mukminin, الْعُصْنُ adalah para imam dan keturunannya, النَّمْرُ adalah ilmunya para imam, dan الْوَرَقُ adalah kaum Syi'ah.² Pemaknaan ini berdasarkan kepada sebuah riwayat hadis yang dilansir al-Ṭabāṭabā'ī dari *Uṣūl al-Kāfī*, berikut hadisnya:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: (كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْلُهَا، وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَرْعُهَا، وَ الْأَيْمَةُ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا أَغْصَانُهَا، وَ عِلْمُ الْأَيْمَةِ ثَمَرُهَا، وَ شَيْعَتُهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ رَقَّتْهَا، هَلْ فِي هَذَا فَضْلٌ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا وَ اللَّهُ. قَالَ: وَ اللَّهُ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِيُولَدَ فَتَوَرَّقَ وَ رَقَّةٌ فِيهَا، وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِيَمُوتَ فَتَسْقُطُ وَ رَقَّةٌ مِنْهَا.³

“Diriwayatkan oleh ‘Amr ibn Harīṣ, ia berkata: Aku bertanya kepada Abū ‘Abdillāh tentang firman Allah: “Seperti pohon yang baik, akarnya kuat dan cabangnya (menjulangi) ke langit.” Ia berkata: Rasulullah adalah Akarnya, Amirul Mukminin adalah cabangnya, para Imam adalah rantingnya, buahnya adalah ilmunya para Imam, orang yang beriman kepada ke-Syi’ah-an adalah daunnya. Apakah masih ada yang tertinggal? Aku berkata: Tidak, demi Allah. Ia berkata: Demi Allah, sesungguhnya seorang mukmin akan melahirkan dan akan bertambah pula daunnya (Yang beriman kepada ke-Syi’ah-an), dan sesungguhnya orang mukmin akan meninggal dan akan gugur pula daunnya (Yang beriman kepada ke-Syi’ah-an)”.

Pada riwayat lain, kata الشَّجَرَةُ ditujukan kepada Rasulullah Saw., kata الْفَرْعُ ditujukan kepada Alī ibn Abī Ṭālib, الْعُصْنُ ditujukan kepada Fatimah, النَّمْرَةُ dimaksudkan kepada Ḥasan dan Ḥusain, dan الْوَرَقُ bermakna kaum Syi’ah. Pemaknaan ini sebagaimana hadis yang diriwayatkan dari al-Ṣadūq, dari Jābir, dari Abī Ja’far. Kemudian pada riwayat lain sebagaimana disebut oleh al-Kulainī (w. 328 H) dalam *al-Kāfī*, الأَصْلُ الثَّابِتُ bermakna Nabi dan para Imam Syi’ah, sedang makna الْفَرْعُ adalah *al-wilāyah*. Pemaknaan ini adalah sebagaimana yang

¹ Al-Nasā’ī, *Al-Du’afā’u wa al-Matrūkūn*, (Halab: Dār al-Wa’iy, 1396 H), 44.

² al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 12, 61

³ Muḥammad ibn Ya’qūb al-Kulainī, *Uṣūl al-Kāfī*, 355

diriwayatkan oleh Muḥammad al-Ḥalabī, dari Abī ‘Abdillāh as.¹

Biografi dan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* Perawi:

Abū ‘Abdillāh adalah nama lain dari cucu Rasulullah Saw., yakni Ḥusain ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib (4-61 H).² Beliau adalah seorang sahabat yang dijamin keadilannya, dalam istilah hadis disebut dengan *‘adālah*.

‘Amr ibn Harīs ibn ‘Amr ibn Usmān ibn ‘Abdillāh ibn Umar ibn Makhzūm al-Qurashī al-Makhzūmī (w. 85 H). Ia hidup pada generasi sahabat. Perawi selanjutnya adalah adalah Riḍā al-Dīn, lalu ‘Alī ibn Saif. Keduanya tidak jelas biografinya sebagai seorang muhaddis.

Adapun Aḥmad ibn Muḥammad, nama lengkapnya adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Saif ad-Dīn al-Ḥusnī al-Bagdādī al-‘Aṭṭār (w. 1125 H/1713 M-1215 H/1800 M). Ia seorang muhaddis, berilmu lagi dihormati, selain itu ia juga seorang penyair.

‘Iddat min aṣḥābinā. Tidak jelas siapa yang dimaksud beberapa sahabat di sini. Kemudian Muḥammad ibn Ya’qūb atau disebut juga dengan nama al-Kulainī (w. 328 H) adalah seorang ulama Syi’ah.³

Meninjau beberapa perawi di atas, di antaranya adalah perawi yang *majhūl*, yakni tidak diketahui jati dirinya dan atau sifat-sifatnya.⁴ Oleh karena mereka adalah perawi yang *majhūl*, maka dengan demikian periwayatannya pun tidak diterima.

4. QS. Al-Nūr/24: 35

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Ayat di atas oleh al-Ṭabāṭabā’ī ditafsirkan dengan nama-nama keluarga Rasulullah, yakni Fātimah, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ḥasan, dan Ḥusain. Penafsirannya tersebut berdasarkan kepada sebuah hadis yang dilansirnya dari *Uṣūl al-Kāfī*.

¹ Al-Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 12, 61

² Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān, *Al-Siqāt*, jilid 3, 68

³ Al-Zahabī, *Siyār A’lām al-Nubalā’*, jilid 15, 280

⁴ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, 209

Berikut redaksi hadisnya:

عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ، عَنِ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنِ صَالِحِ بْنِ سَهْلِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ): فَاطِمَةُ. (فِيهَا مِصْبَاحٌ): الْحَسَنُ. (الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ): الْحُسَيْنُ. (الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ): فَاطِمَةُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ بَيْنَ نِسَاءِ أَهْلِ الدُّنْيَا. (يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ): إِبْرَاهِيمُ. (زَيْتُونَةٌ لَأَشْرَقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ): لِأَيُّودِيَّةٍ وَلَا نَصْرَانِيَّةٍ. (يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ) (وَلَوْ لَمْ تَمَسْسُهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ): إِمَامٌ مِنْهَا بَعْدَ إِمَامٍ. (يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ): يَهْدِي اللَّهُ لِلْأئِمَّةِ مَنْ يَشَاءُ.... الْحَدِيثُ.¹

“Diriwayatkan dari Alī ibn Muḥammad dan Muḥammad ibn al-Ḥasan, dari Sahl ibn Ziyād, dari Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Shammūn, dari Abdillāh ibn Abdirrahmān al-Aṣamm, dari Abdillāh ibn al-Qāsim, dari Ṣālih ibn Sahl al-Hamdānī, ia berkata: Dari Abū Abdillāh terhadap Firman Allah: “Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, seperti sebuah lubang yang tembus.” Yang dimaksud adalah Fātimah. Selanjutnya, “Yang di dalamnya ada pelita besar.” Yang dimaksud adalah al-Ḥasan. “Pelita itu di dalam tabung kaca.” Yang dimaksud adalah al-Ḥusain. “(dan) tabung kaca itu bagaikan bintang yang berkilauan.” Yang dimaksud adalah Fātimah bagaikan bintang yang berkilauan di antara para perempuan di dunia. “Yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi.” Yakni Ibrāhīm. “(yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat.” Yakni tidak pada Bani Israil dan yahudi. “Yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api, Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis: Yakni para Imam. “Allah memberi petunjuk kepada cahaya-Nya bagi orang yang Dia kehendaki.”: Yakni Allah memberi petunjuk pada para Imam yang dikehendaki”.

Biografi dan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* Perawi:

Abū ‘Abdillāh. Nama aslinya adalah Ja’far ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī ibn Abī Tālib (w. 148 H). Ibn Ḥibbān menyebut namanya dalam *al-Ṣiqāt* miliknya.²

Ṣālih ibn Sahl al-Hamdānī. Namanya tidak jelas disebutkan dalam kitab-kitab biografi perawi hadis. Nama Ṣālih ibn Sahl memang beberapa kali disebut oleh ulama hadis, namun tidak ada satupun yang memiliki nama akhir al-Hamdānī. Sehingga menyulitkan untuk menentukan Ṣālih ibn Sahl yang dimaksud dalam hadis ini.

¹ Muḥammad ibn Ya’qub al-Kulainī, *Uṣūl al-Kāfī*, (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2005), *Bāb fī an Man Iṣṭafāh Allāh min ‘Ibādihī wa Auraṣahum Kitābahū Hum al-A’immah*, no. 5, Cet. ke-1, 140

² Ibnu Ḥibbān, *al-Ṣiqāt*, jilid 6, 131

‘Abdullāh ibn al-Qāsim (w. 465-511 H). Nama lengkapnya adalah ‘Abdullāh ibn al-Qāsim ibn Maẓfar ibn ‘Alī al-Shahrazwarī, biasa juga disebut al-Murtaḍā atau al-Shahrazwarī. Al-Ẓahabī (748 H) menggambarkan kepribadiannya sebagai seorang penasehat yang baik, gesit atau cekatan dalam berlaku, sopan santun, bahkan ia juga seorang penyair yang memiliki *qaṣīdah*.¹

‘Abdullāh ibn ‘Abdirrahmān al-Aṣam adalah guru dari Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Syumūn. Mereka saling meriwayatkan sebuah hadis. Salah satu hadis yang diriwayatkannya adalah hadis yang berkenaan dengan ke-*wilāyah*-an Amirul Mukminin, Alī ibn Abī Ṭālib.²

Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Shumūn. Sebagaimana pemaparan al-Bagdādī (w. 463 H) dalam *Tārīkh*-nya, ia adalah salah satu perawi hadis yang Abū al-Faḍl mengambil riwayat melalui jalurnya. Dalam artian, Abū al-Faḍl menerima riwayat hadis dari murid-murid Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Shumūn. Dalam *Tārīkh al-Bagdādī*, memang tidak disebutkan siapa Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Shumūn, tetapi disebutkan bahwa Abū al-Faḍl adalah seorang perawi yang memalsukan hadis-hadis berkenaan dengan Rafīḍah, bahkan al-Aẓharī menyebutnya *dajjālan kaẓẓāban*.³

Sahl ibn Ẓiyād, ‘Alī ibn Muḥammad, dan Muḥammad ibn Ḥasan. Ketiga perawi ini tidak diketahui dengan jelas biografinya. Dalam ilmu hadis, mereka disebut perawi yang *majhūl*, yakni perawi yang tidak diketahui jati dirinya atau sifat-sifatnya.⁴ Mencermati penilaian ulama, hadis ini tidak bisa dipertanggung-jawabkan secara sanad.

5. QS. Al-Taubah/9: 36

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Al-Ṭabāṭabā’ī dalam menafsirkan ayat ini menyebut bahwa yang dimaksud dengan 12 bulan adalah para Imam 12 Syi’ah. Sayangnya, al-

¹ Al-Ẓahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A’lām*, jilid 11, 367

² Ibn Mākūlā, *Tahẓīb Mustamir al-Auhām ‘alā Ẓawil Ma’rifah wa Ulil Athām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H), Cet. Ke-1, 106

³ Al-Bagdādī, *Tārīkh al-Bagdādī*, jilid 3, 499

⁴ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, 209

Ṭabāṭabā'ī tidak menyebut dari mana penukilan riwayat yang dimaksudnya. Ia hanya menjelaskan bahwa takwil mengenai 12 bulan adalah Imam 12 Syi'ah dan empat bulan haram adalah Alī ibn Abī Ṭālib, Alī ibn Ḥusain, Alī ibn Mūsā, dan Alī ibn Muḥammad. Alhasil, riwayat yang dimaksud olehnya tidak dapat dilacak keberadaannya apalagi komentar terhadap riwayat yang dimaksud.¹

Menalar Eksistensi *al-Dakhīl* dalam Penafsiran Esoterik al-Ṭabāṭabā'ī

Hadis-hadis yang dijadikan dasar atas penafsiran esoterik al-Ṭabāṭabā'ī di atas, ternyata memiliki perawi-perawi yang dinilai *al-jarḥ* oleh ulama hadis, meskipun beberapa di antaranya memiliki penilaian *ta'dīl*. Di antara perawi tersebut kebanyakan merupakan perawi yang *majhūl*, yakni tidak diketahui sifat-sifat serta kredibilitasnya sebagai seorang perawi, sebagian lain memiliki riwayat *matrūk al-hadīs* dan *dā'if al-hadīs*.

Keberadaan hadis-hadis bermasalah tersebut tentu tidak sejalan dengan sumber otentik sebuah penafsiran al-Qur'an, sehingga dapat disimpulkan bahwa sumber tersebut termasuk bagian dari *al-dakhīl* dalam tafsir.

Kehadiran *al-dakhīl* juga memunculkan pertanyaan baru bagi kita, mengapa al-Ṭabāṭabā'ī melansir hadis bermasalah dalam tafsirnya? bukankah ia termasuk pakar dalam bidang hadis? Untuk dapat mengetahui alasan di balik keberadaannya tersebut, akan dilakukan sebuah kritik tafsir yang ditujukan kepada dua wilayah utama, yakni kritik ekstrinsik dan kritik intrinsik. Kritik ekstrinsik diaplikasikan pada analisis terhadap personalitas (diri) mufasir, sedang kritik intrinsik diaplikasikan kepada sisi metodologis dan sisi penafsiran (content tafsir).²

Analisis Personalitas Mufasir

Tidak ada satu makhluk pun di dunia ini yang memiliki kesempurnaan, masing-masing tentu memiliki sisi kelebihan begitu pula sisi kelemahan, termasuk dalam hal ini para mufasir. Oleh karenanya, menjadi sebuah keniscayaan kritik terhadapnya.

Kritik terhadap personalitas mufasir ini dapat dilakukan kepada empat hal penting, yakni motivasi, ideologi, kompetensi, dan karakter mufasir.³ Berikut ini

¹ al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 9, 223

² Metode kritik tafsir ini diadopsi dari metode yang telah dibakukan oleh Muhammad Ulinuha dalam seri disertasinya. Lihat Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 218

³ Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 219

penulis hanya akan mengkritik dari sisi ideologi saja.

Ditinjau dari sisi ideologi al-Ṭabāṭabā'ī, ia adalah seorang ulama Syi'ah Isnā 'Asyariyyah. Ketokohnya sebagai seorang yang bermazhab Syi'ah pada hakikatnya tidak menjadi tolak ukur bahwa kelak hasil penafsirannya akan diwarnai dengan tendensi mazhabnya. Karena sebagaimana al-Ẓahabī (w. 1333-1397 H/1915-1999 M) jelaskan dalam bukunya *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* bahwa seorang mufasir harus lepas dari prakonsepsi untuk dapat menafsirkan al-Qur'an secara baik dan benar.¹ Artinya, seorang mufasir harus mengesampingkan segala ideologi agar dapat benar-benar menghasilkan sebuah hasil karya yang baik. Jika seorang mufasir melakukan hal demikian maka pasti hasil penafsirannya akan sangat objektif, jauh dari subjektifitas.

Salah satu pokok dalam mazhab Syi'ah adalah *imāmah*. Persoalan *imāmah* merupakan soal paling inti dalam ajaran Syi'ah Isnā 'Asyariyyah, bahkan termasuk salah satu rukun iman.² Menganalisa hasil penafsiran esoterik al-Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat-ayat *imāmah*, beberapa contoh penafsiran esoteriknya dengan melansir hadis-hadis bermasalah menjadi sebuah indikator bahwa ia tidak cukup memperhatikan sumber pelansiran riwayat yang sahih ketika menafsirkan ayat al-Qur'an yang menyangkut ideologinya. Artinya bahwa ia membiarkan tafsirnya dicerai oleh *dakhīl* yang jelas merusak kualitas sebuah penafsiran.

Dari sini, ditemukan titik temu antara ideologi *imāmah* yang dianutnya dengan hasil penafsiran esoteriknya terhadap ayat-ayat *imāmah*. Terlihat gamblang bahwa hasil penafsirannya, sedikit banyaknya dipengaruhi oleh ideologi mazhabnya.

Kritik Metodologis

Kritik metodologis ini merupakan langkah kedua setelah Kritik terhadap personalitas mufasir. Kritik ini dapat diklasifikasi menjadi dua bagian, yakni kritik terhadap aspek teknik penulisan dan aspek hermeneutik penafsiran.³ Pada penjelasan berikut hanya akan diulas pada teknik penulisan saja.

Kritik teknik penulisan tafsir ditujukan kepada beberapa analisis material

¹ Al-Ẓahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, 20

² Muhammad al-Musawi, *Mazhab Syi'ah; Kajian al-Qur'an dan Sunnah*, (Bandung: Muthahhari Press, 2005), 173

³ Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 246

berikut, yakni sumber penafsiran, bentuk dan sistematika penyajian hadis.¹ Dalam penjelasan berikut ini penulis hanya mengemukakan sumber penafsirannya saja.

Berdasarkan sumber penafsiran, maka sebuah tafsir biasanya tidak lepas dari tiga sumbernya, yakni *al-ma'sūr*, *al-ra'yu*, dan *al-ishārī*.² Al-Ṭabāṭabā'ī sendiri menggunakan tiga sumber sekaligus.³

Salah satu sumber penafsiran *al-ma'sūr* adalah dengan menggunakan riwayat hadis. Hadis-hadis yang terdapat dalam kitab tafsir *al-Mīzān*, sebagian besar merujuk kepada literatur Syi'ah, di antaranya adalah *Tafsīr al-'Ayyāshī* karya al-'Ayyāshī (w. 340 H/951 M), *Uṣūl al-Kāfī* karya Muḥammad ibn Ya'qub al-Qulainī (w. 329 H/940 M), dan *Tafsīr al-Burhān* karya Sayyid Hāshim al-Baḥrānī (w. 1107 H/1695 M). Di sisi lain ia tetap merujuk kitab non Syi'ah seperti *al-Durru al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H).⁴

Oleh karena sebagian besar ia merujuk kepada literatur Syi'ah, maka dengan demikian sebagian besar pula perawi hadisnya memiliki mazhab yang sama dengan al-Ṭabāṭabā'ī. Namun sekiranya hal ini tidak menjadi persoalan jika perawi Syi'ah tersebut memiliki kredibilitas '*adālah* dan *ḍābit* dalam periwayatan. Hal ini sebagaimana pendapat ulama yang *mutawassit* (moderat) dalam menilai perawi Syi'ah. Bahwa mereka diterima periwayatannya asal memenuhi persyaratan periwayatan yang sah.⁵

Ditinjau dari perspektif kesahihan hadis menurut Syi'ah, riwayat-riwayat yang dikemukakan di atas juga dapat dikategorikan sebagai riwayat yang bermasalah, hal tersebut disebabkan sebagian besar perawi tidak memiliki sifat '*adālah* dan sifat *ḍābit*,⁶ seperti misalnya Abū al-Jārūd dan lainnya.

Ketidakkritisian al-Ṭabāṭabā'ī terhadap riwayat tafsir esoterik barangkali memiliki keterkaitan dengan pandangannya tentang keistimewaaan imam. Menurutnya, imam memiliki otoritas dalam menafsirkan secara esoterik.⁷ Dengan pemahaman ini, setiap riwayat dari imam yang ditampilkan tidak perlu diteliti terlebih dahulu, karena

¹ Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, 246

² Faizah Ali Syibromalisi, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, 28

³ A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, (Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, 2013), Cet. Ke-1, 190

⁴ Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Menurut al-Ṭabāṭabā'ī*, 285

⁵ Asrar mabrur Faza, *Syi'ah dalam Kitab Sunni; Pandangan Sunni terhadap Rijāl Syi'ah dalam Kitab Lisān al-Mīzān*, (Langsa: Zawiyah Serambi Ilmu pengetahuan, 2015), Cet. Ke-1, 115

⁶ Afī Akbar Ghifārī, *Dirāsāt fī 'Ilm al-Dirāyah*, (t.tt.: Jāmi'ah Imam, 1369 H), 26

⁷ Al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syi'ah*, 41

baginya imam memiliki keistimewaan tersebut dan apa yang diriwayatkannya pasti benar. Karena perspektif inilah kemudian perawi-perawi yang bermasalah tidak terdeteksi kredibilitasnya.

Kehadiran hadis-hadis bermasalah dalam tafsir esoterik seputar ayat-ayat *imāmah* dalam tafsir *al-Mīzān*, tentunya memberi berpengaruh pada kualitas penafsirannya, di antara pengaruhnya: Pertama, sebagai karya tafsir yang menggunakan sumber *al-ma'sūr*, keberadaan hadis-hadis *ḍa'īf* dan *mauḍū'*, berikut disertai dengan sentuhan ideologi mufasir, menyebabkan sumber *al-ma'sūr* dalam tafsir *al-Mīzān* menjadi rendah kualitasnya, khususnya pada pembahasan *imāmah*.

Kedua, dijadikannya riwayat-riwayat hadis yang bermasalah sebagai dasar penafsiran esoterik ayat-ayat *imāmah*, dianggap menyalahi aturan utama sumber penafsiran yang otentik, yakni harus menggunakan riwayat yang sahih. Sehingga dengan demikian, berkurang pula kualitas nilai pada penafsiran esoteriknya. Adanya hadis-hadis bermasalah (*ad-dakhīl*) dalam penafsirannya ini tentu sangat disayangkan, mengingat al-Ṭabāṭabā'i adalah seorang Syaikh dalam bidang penafsiran esoterik.¹

Dengan adanya unsur-unsur *dakhīl bi al-ma'sūr* khususnya pada penafsiran esoterik ayat-ayat *imāmah* dalam *al-Mīzān*, sulit kiranya untuk menutup mata bahwa al-Ṭabāṭabā'i dalam penafsiran esoteriknya diwarnai dengan tendensi mazhab yang dianutnya, yakni Syi'ah.

Penemuan di atas, turut pula membuktikan komentar ulama, di antaranya adalah al-Rūmī yang menilai bahwa tafsir *al-Mīzān* merupakan karya paling penting di kalangan Syi'ah dua belas pada abad ke-14, karena berusaha menyorot al-Qur'an dari berbagai perspektif, mulai dari filsafat, sastra, sejarah, riwayat, dan kemasyarakatan. Seandainya saja tidak terpengaruhi oleh ajaran Syi'ah, sebagaimana juga *al-Kashshāf* seandainya tidak terpengaruhi oleh ajaran Mu'tazilah-nya.²

Simpulan

Kajian ini menghantarkan kepada sebuah informasi baru bahwa penafsiran esoterik dalam tafsir *al-Mīzān* terindikasi *dakhīl*. Indikator adanya *dakhīl* adalah ditemukannya beberapa sumber dari riwayat hadis yang kredibilitas periwayatnya

¹ Rosihon Anwar, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Menurut al-Ṭabāṭabā'ī*, 14

² Fahd 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*, (Beirut: Mu'assaah al-Risālah, 1414 H), 249

tidak dapat dipertanggungjawabkan (*al-dakhīl al-ma'sūr*). Dengan demikian, ditinjau dari segi esoterik, al-Ṭabāṭabā'ī telah melakukan penyimpangan penafsiran. Fakta tersebut, juga menunjukkan bahwa al-Ṭabāṭabā'ī tidak bisa lepas dari jerat ideologi, artinya penafsirannya secara esoterik diwarnai dengan tendensi mazhab Syi'ahnya.

Kritik terhadap sumber tafsir esoterik sejatinya memang masih sulit diaplikasikan. Hal ini tidak lain karena belum ada pakem kritik tafsir esoterik yang baku. Oleh karenanya, dalam penelitian ini, penulis tidak secara langsung melakukan kritik kepada penafsirannya secara esoterik, tetapi mencoba mengkritisi sumber *al-ma'sūr* yang dijadikan dasar atas penafsiran esoteriknya. Ke depannya, perlu kiranya diadakan wacana kritik tafsir esoterik. *Wallāh a'lam bi al-ṣawāb*.

Daftar Pustaka

- Abādi, Al-Fairūz, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1407 H.
- Khon, Abdul Majid, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Amzah, 2010.
- Aḥmad al-Zāwi, Al-Ṭāhir, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1996.
- Akhtar, Ali Humayun, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain; The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus* disertasi New York University, 2012.
- Anwar, Rosihon, *Tafsir Esoterik al-Qur'an Menurut al-Ṭabāṭabā'ī*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2003.
- Asfahānī (al), Al-Rāgib, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*. Mesir: Dār al-Šaqāfah al-'Arabiyyah, 1996.
- Awa, Ādil, *Bātin-Ẓāhir dalam al-Mauṣū'ah al-Falsāfiyyah al-'Arabiyyah*. Saudi Arabia: Ma'had al-Inmā' al-'Arabiyyah, 1986.
- Ayyāshī (al), *Al-Tafsīr al-'Ayyāsh*. Teheran: Al-Maktabah al-'Alamiyyah al-Islamiyyah, t.th.
- Fāyed, Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Universitas al-Azhar, 1978.
- Faza, Asrar Mabruur, *Syi'ah dalam Kitab Sunni; Pandangan Sunni terhadap Rijāl Syi'ah dalam Kitab Lisān al-Mizān*. Langsa: Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan, 2015.
- Ghifāri, Alī Akbar, *Dirāsāt fī 'Ilm al-Dirāyah*. t.tt.: Jāmi'ah Imam, 1369.
- Hakim IMZI, A. Husnul, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*. Depok: Lingkar Studi al-Qur'an, 2013.
- Ibnu al-Jauzī, *Al-Du'afā' wa al-Matrūkīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1406.
- Ibnu Ḥibbān, *Al-Šiqāt*. India: Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyyah, 1973.
- Ibnu Mākūlā, *Tahẓīb Mustamir al-Auhām 'alā Żawil Ma'rifah wa Ulil Afhām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410.
- Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Šadr, 1956.
- Itr, Nuruddin, *Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Maṭba'ah al-Shibl, 1993.
- Jurjānī (al), *Al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl*. Beirut: al-Kutub al-'Alamiyyah, 1997.
- Kulainī (al), Muḥammad ibn Ya'qūb, *Uṣūl al-Kāfi*. Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2005.
- Longman Dictionary of Contemporary English, New York: Longman, 2001.
- Ṭahhān (al), Maḥmūd, *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīs*. Iskandariyah: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, 1415.

- Mizzī (al), *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.
- Muḥammad Khalīfah, Ibrāhīm Abd al-Raḥmān, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. Kairo: Universitas al-Azhar, 1996.
- Muṣṭafa Ja'far, Abdul Ghafur. (1995). *Al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān wa Ta'wīlīh*; Kairo: Universitas al-Azhar.
- Musawi, Muhammad. (2005). *Mazhab Syi'ah; Kajian al-Qur'an dan Sunnah*. Bandung: Muthahhari Press.
- Najjār (al), Jamal Muṣṭafa Abd al-Hamīd Abd al-Wahhāb. (2009). *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āyi al-Tanzīl*. Kairo: Universitas al-Azhar.
- Nasā'ī (al), *Al-Du'afā'u wa al-Matrūkūn*. Halab: Dār al-Wa'iy, 1396.
- Qaṭṭān (al), Mannā', *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Hadīṣ*, terj. Mifdhol Abdurrahman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Qummī (al), Ḥasan 'Alī ibn Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qummī*. Iran: Mu'assasah Dār al-Kitāb li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, t.th.
- Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*. New York: Humanities Press, 1996.
- Rūmī, Fahd 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1414.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- Ulinnuha, Muhammad, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*. Jakarta: Azzamedia, 2015.
- , *Tafsir Esoterik; Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan"* dalam jurnal Suhuf, Vol. 3, No. 1., 2010.
- Umar, Nasaruddin, *Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syi'ah; Sebuah Studi Perbandingan*, dalam jurnal Studi al-Qur'an, Vol. 2, no. 1., 2007.
- Ḍahabī (al), Muhammad Ḥusain, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Ḍahabī (al), *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1963.
- , *Siyar al-A'lām al-Nubalā'*. T.tt.: Mu'assasah al-Risālah, 1985.
- Zamakhsharī (al), *Asās al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Ṣadīr. t.th..
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Hadīs, 2006.