

PENDEKATAN *BURHĀNĪ* DALAM STUDI AL-QUR'AN

Mohammad Subhan Zamzami

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Pamekasan

e-mail: msubhanzamzami@gmail.com

Abstrak:

Artikel ini fokus pada pendekatan *burhānī* dalam penafsiran al-Qur'an yang ada dalam tradisi Islam. Kajian ini menggunakan metode kajian pustaka. Berdasarkan tradisi Islam, sebagian sarjana Muslim menggunakan epistemologi yang bervariasi dalam penafsiran al-Qur'an, seperti *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* yang turut memengaruhi hasil kajian intelektual mereka. Sebagian filosof Muslim menggunakan *burhānī* dalam penafsiran al-Qur'an, sebagian teolog Muslim menggunakan kombinasi *burhānī* dan *bayānī* dalam penafsiran al-Qur'an, dan sebagian sufi menggunakan kombinasi *burhānī* and *'irfānī* dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga penafsiran mereka tidak sama. Latar belakang intelektual dan ideologi mereka seakan memaksa mereka menggunakan pendekatan yang bervariasi dalam penafsiran al-Qur'an. Oleh karena itu, variasi-variasi pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an ini membuat umat jauh dari ajaran al-Qur'an yang sebenarnya, dan penafsiran al-Qur'an nampak sangat relatif.

Kata Kunci: Tafsir, *burhānī*, ideologi

Abstract:

This article focuses on *burhānī* approach to interpretation of Koran that exists in Islamic tradition. This study is based on library research method. According to Islamic tradition, some Muslim scholars use various kind of epistemology in interpreting Koran such as *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* that influence on their intellectual works. Some Muslim philosophers use *burhānī* to interpret the Koran, Muslim theologians use the combination of *burhānī* and *bayānī* to interpret the Koran, and shufis use the combination of *burhānī* and *'irfānī* to interpret the Koran. There for their interpretation are not the same. Their intellectual and ideological background make them using the various approach to the interpretation of Koran. So that, these various approaches to the interpretation of Koran make ummah far from the true of Koran teachings, and the interpretation of Koran looks more relative.

Keywords: Tafsir, *burhānī*, ideologis

Prolog

Dalam kebudayaan Arab-Islam, ada tiga epistemologi yang berkembang yaitu *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* yang memiliki karakteristik berbeda satu sama lain. *Bayānī* menggunakan teks suci, ijmak, dan ijtihad sebagai referensi otoritatif utama yang bertujuan mengkonstruksi konsepsi tentang alam dengan menggunakan akidah Islam. *'Irfānī* menggunakan konsep wilayah dan secara umum menggunakan *kashf* sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan serta bertujuan menyatu dengan Allah. Sedangkan *burhānī* menggunakan kekuatan pengetahuan alamiah manusia berupa indra, eksperimen, dan hukum akal murni untuk mendapatkan pengetahuan secara universal atau partikular untuk mengkonstruksi konsepsi tentang alam.

Dari tiga epistemologi ini, *bayānī* merupakan “tuan rumah” dalam kebudayaan Arab-Islam. Sepanjang sejarah Islam, epistemologi ini sangat mendominasi dari generasi ke generasi, sehingga tradisi keilmuan Islam sangat menonjolkan teks suci sebagai referensi otoritatif utama dan cenderung mengesampingkan peran rasio. Karena dominasi ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menilai peradaban Islam sebagai peradaban teks (*ḥaḍārah al-naṣṣ*) dan Muḥammad 'Abid al-Jābirī menilai dengan penilaian serupa, yaitu peradaban Islam adalah peradaban fikih (*ḥaḍārah al-fiqh*). Baik dalam fikih maupun dalam disiplin keilmuan Islam yang lain seperti teologi dan tafsir, tiga epistemologi tersebut mewarnai perjalanan sejarahnya.

Khusus dalam sejarah tafsir, meski *bayānī* sangat mendominasi, itu tidak berarti tidak ada celah bagi *'irfānī* dan *burhānī* untuk berkontribusi. Apalagi produk tafsir yang bernuansa teologis-sektarian, nuansa *bayānī* yang mendaku pada *burhānī* sangat kentara digunakan oleh para teolog dalam penafsiran al-Qur'an. Tidak hanya itu, sebagian sufi juga menggunakan *burhānī* sebagai penopang *'irfānī* dalam penafsiran al-Qur'an. Sebagai pemilik sah *burhānī*, sebagian filosof seperti al-Fārābī (w. 339 H), Ikhwān al-Ṣafā, dan Ibn Sīnā (370-428 H) juga ikut berkontribusi dalam penafsiran al-Qur'an. Mereka menggunakan *burhānī* murni dalam penafsiran al-Qur'an, yang tentu saja berbeda dengan hasil penafsiran yang hanya menggunakan *bayānī*, perpaduan *bayānī-burhānī*, dan perpaduan *'irfānī-burhānī* sebagaimana akan diungkap dalam makalah ini.

Definisi Pendekatan *Burhānī*

Secara etimologi, kata *burhānī* berasal dari kata *burhān* yang merupakan bentuk infinitif (*maṣḍar*) dari kata kerja *barhana-yubarhinu* yang berarti “membuktikan”. Jika kata *burhān* berarti “bukti” atau “petunjuk” yang sama dengan arti kata *ḍalīl* dan *bayyīnah*, maka kata *burhānī* berarti

“yang berkaitan dengan bukti”¹ atau “yang bersifat pembuktian”. Dalam *Lisān al-‘Arab*, kata *burhān* berarti penjelasan tentang bukti dan kejelasannya (*bayān al-ḥujjah wa ittīḍāḥuhā*).² Dalam al-Qur'an kata *burhān* disebutkan sebanyak delapan kali, yaitu dalam surah al-Nisā' ayat 174, Yūsuf ayat 24, al-Mu'minūn ayat 117, al-Baqarah ayat 111, al-Anbiyā' ayat 34, al-Naml ayat 64, dan al-Qaṣaṣ ayat 32 dan 75.³ Dalam semua ayat ini arti kata *burhān* berkisar tentang bukti dan pembuktian. Pengertian ini tidak berbeda dengan pengertiannya dalam bahasa Inggris, *demonstration*, yang berarti petunjuk, penggambaran, penjelasan, dan demonstrasi. Kata ini berasal dari bahasa Latin yaitu *demonstratio*.⁴

Sedangkan secara terminologi, dalam istilah logika, *burhānī* adalah aktifitas-aktifitas penalaran yang bisa menetapkan kebenaran suatu preposisi dengan cara deduktif, yaitu mengaitkannya dengan preposisi-preposisi aksiomatis lainnya atau sudah dibuktikan kebenarannya. Ini dalam definisi sempit, sedangkan dalam definisi luas *burhānī* adalah semua aktifitas penalaran yang bisa menetapkan kebenaran suatu preposisi. Dua definisi ini bukan definisi yang ditawarkan Muḥammad ‘Abid al-Jābirī pada saat mengungkap epistemologi yang berkembang dalam kebudayaan Arab-Islam: *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī*.⁵

Menurut al-Jābirī, sebagaimana telah disinggung di muka, bila *bayānī* menggunakan teks suci, ijmak, dan ijtihad sebagai referensi otoritatif utama yang bertujuan mengkonstruksi konsepsi tentang alam dengan menggunakan akidah Islam dan *‘irfānī* menggunakan konsep wilayah dan secara umum menggunakan *kashf* sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan serta bertujuan menyatu dengan Allah, maka *burhānī* menggunakan kekuatan pengetahuan alamiah manusia berupa indra, eksperimen, dan hukum akal murni untuk mendapatkan pengetahuan secara universal atau partikular untuk mengkonstruksi konsepsi tentang alam.⁶ Memang bila kita perhatikan secara seksama, kata *burhān* atau *burhānī* dalam pemikiran dan karya para sarjana Muslim klasik memang identik dengan penalaran akal murni yang berkaitan dengan logika seperti al-Ghazālī (450 H/1058 M-505

¹ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1999), 321.

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, juz 1, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 271.

³ Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H), 118.

⁴ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīliyah Naqḍīyah li Nuẓum al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabīyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2009), 383.

⁵ Ibid., 383.

⁶ Ibid., 383-384.

H/1111 M) dalam *al-Munqidh min al-Dalāl* dan Ibn Khaldūn dalam *al-Muqaddimah*.⁷

Kajian *Burhānī* dalam Studi al-Qur'an dan Kitab Tafsir

Berdasarkan definisi *burhānī* di atas, ada pertanyaan yang muncul: adakah pendekatan *burhānī* dalam studi al-Qur'an? Sebelum menjawab pertanyaan ini, ada baiknya menjelaskan posisi akal dalam al-Qur'an karena, sebagaimana kita tahu, akal merupakan instrumen utama *burhānī*. Dibanding agama semit yang lain, Islam adalah agama yang paling memuliakan akal.⁸ Sebagai bukti, al-Qur'an menggunakan kata yang berkaitan dengan akal sebanyak 49 kali dengan perincian 48 kali berbentuk kata kerja sedang atau akan terjadi (*fi'il muḍāri'*) dan satu kali berbentuk kata kerja lampau (*fi'il māḍī'*), yaitu *ta'qilūna* sebanyak 24 kali, *ya'qilūna* sebanyak 22 kali, *na'qilu* sebanyak satu kali, *ya'qilu* sebanyak satu kali, dan *'aqalū* sebanyak satu kali.⁹

Meski al-Qur'an menganjurkan penggunaan akal, bukan berarti pendekatan *burhānī*—penggunaan kekuatan pengetahuan alamiah manusia berupa indra, eksperimen, dan hukum akal murni untuk mendapatkan pengetahuan— dalam studi al-Qur'an secara otomatis dianggap sah oleh mayoritas umat Islam. Sebab *burhānī* adalah instrumen filsafat dan logika yang tidak menggunakan sesuatu di luar dirinya seperti al-Qur'an untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, *burhānī* murni berkaitan dengan produksi ilmu pengetahuan melalui akal murni, indra, dan eksperimen yang dilakukan oleh manusia. Dalam sejarahnya, *burhānī* yang pada awalnya murni untuk ilmu pengetahuan digunakan untuk mengokohkan *bayānī* dan *'irfānī*.¹⁰

Sebagai bukti, dalam sejarah tafsir al-Qur'an, tafsir-tafsir yang muncul di era formatif-klasik yaitu era Nabi, para sahabat, dan tabi'in masih sangat kental dengan nalar *bayānī* dan bersifat deduktif, di mana teks al-Qur'an menjadi dasar penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya.

⁷ Ibid., 437 dan 479. Keterangan lebih lengkapnya bisa baca: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Dalāl wa al-Muwaṣṣil ilā Dhī al-'Izzah wa al-Jalāl* (Beirut: Dār al-Andalus, 1981), 103-104 dan Abū Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *Al-Muqaddimah* (Kairo: Lajnah al-Bayān al-'Arabī, 1958), 3/1105-1106.

⁸ 'Alī 'Abd al-'Azīm, *Falsafah al-Ma'rifah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1973), 199.

⁹ Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Mizan, 2012), 59.

¹⁰ Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīfiyah Naqḍiyah li Nuzum al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, (kairo: maktabah wahbah, t.tp, 477-478.

Selain itu, penggunaan rasio dan budaya kritisisme masih minim.¹¹ Padahal karakteristik dasar *burhānī* adalah penggunaan rasio dan budaya kritisisme. Justeru dua unsur ini agak terbuka dan mendapatkan porsi lebih dalam tradisi tafsir pada periode berikutnya. Sayangnya, periode yang terjadi pada Abad Pertengahan tradisi penafsiran al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, mazhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan sekadar sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut.¹²

Pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal tidak hanya melahirkan kelompok politik Mu'āwiyah dan Khawarij, tapi secara alamiah kemudian menstimulasi lahirnya fraksi dan friksi politik dan teologi tandingan dengan pemikiran yang lebih berani dan bervariasi. Penafsiran al-Qur'an pun yang bias kepentingan politis dan ideologis semakin marak. Berkaitan dengan fenomena ini, Goldziher memberikan bukti bahwa tafsir-tafsir klasik telah mengindasikan penafsiran sektarian ini. Pertama, berkaitan dengan Khawarij atau *al-Harurīyah*, ia menukil tafsir al-Ṭabarī. Dalam tafsir ini, al-Ṭabarī menyebutkan pendapat ayah Mas'ab ibn Sa'ad tentang tafsir surah al-Ra'd ayat 25 yang ditujukan dan merugikan kelompok ini.¹³

Kedua, Goldziher menyebutkan di sisi lain Khawarij juga mengeluarkan, dari ayat al-Qur'an, beberapa poin penting yang dijadikan alasan permusuhan mereka dengan 'Afi dan dalil legitimatif atas pembunuhan yang dilakukan oleh Ibn Muljam atas diri 'Afi. Dengan mengutip *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Shahrastānī, ia menyebutkan surah al-Baqarah ayat 204 tentang hak-hak 'Afi dan ayat 207 setelahnya dikaitkan dengan konteks pembunuhan 'Afi.¹⁴

Ketiga, Goldziher menyebutkan pendapat Muḥammad ibn Sirīn (w. 110 H/729 M) tentang surah Ghāfir ayat 68-70. Ia berkata, "Jika ayat ini (terkait dengan orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi serta orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah) tidak ditujukan (dialamatkan) kepada paham Qadarīyah, maka sesungguhnya aku tidak mengetahui kepada siapa ayat ini diturunkan."¹⁵

Keempat, Goldziher menyebutkan bahwa tafsir-tafsir klasik telah menampilkan ayat-ayat dalam al-Qur'an yang mencela Bani Umayyah,

¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 44-45.

¹² Ibid., 46.

¹³ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 316-317.

¹⁴ Ibid. Selebihnya lihat catatan kaki pada halaman yang sama.

¹⁵ Ibid, 318-319.

meskipun secara *de facto*, dalam pandangan Islam pada umumnya, Bani Umayyah adalah bani yang diakui sebagai pemimpin (penguasa) legitimit, baik dalam hal ketakwaan maupun kewarakannya. Hal itu terjadi karena kebencian para ahli tafsir pada Bani Umayyah yang telah mengubah hal-hal yang sakral dalam Islam menjadi perkara yang bersifat duniawi (profan) dan mencampur-aduk kemaslahatan Islam dengan kekuasaan yang hanya tertuju pada aspek duniawi semata.¹⁶

Kelima, Goldziher menyebutkan bahwa para ahli tafsir dari kalangan Bani Abbasiyah yang mengonsentrasikan aktivitas pergerakan mereka yang mirip sebuah gerakan politik untuk menentang lawan-lawan mereka, dengan mengkaji al-Qur'an untuk membenarkan mazhab, menguatkan penafsirannya, dan berpijak pada itu, mereka menemukan penafsiran-penafsiran kaum Suni sebagai pintu masuk serta sekaligus menguatkan penafsiran mereka.¹⁷

Dalam lima poin di atas, tradisi penafsiran al-Qur'an tidak murni *bayānī* lagi, tapi *burhānī* sudah merasuki wilayah lain selain filsafat dan logika, yaitu tasawuf dan teologi yang menghasilkan perpaduan *'irfānī-burhānī* dalam tasawuf dan *bayānī-burhānī* dalam teologi. Menurut Toshihiko Izutsu, hampir semua konsep pokok dalam teologi Islam diambil langsung dari teks al-Qur'an, dan dalam banyak kasus terminologi teologis tidak lain merupakan penjelasan skolastik dan teoretik terhadap kata-kata dan frasa al-Qur'an.¹⁸ Tapi di kalangan sebagian filosof Muslim pendekatan *burhānī* tetap murni tidak bercampur dengan *bayānī* dalam penafsiran mereka terhadap al-Qur'an. Dengan demikian, pendekatan *burhānī* dalam penafsiran al-Qur'an terbagi menjadi tiga kecenderungan:

1. Perpaduan *bayānī-burhānī*
2. Perpaduan *'irfānī-burhānī*
3. *Burhānī* murni

Perbedaan antara tiga pendekatan ini terlihat dalam proses dan instrumen penafsirannya. Perpaduan *bayānī-burhānī* biasanya digunakan oleh para teolog guna mencari legitimasi teologis atas doktrin kelompoknya dengan menggunakan teori-teori filsafat dan logika dalam penafsiran al-Qur'an dengan tetap menonjolkan posisi al-Qur'an di atas teori-teori tersebut. Perpaduan *'irfānī-burhānī* digunakan oleh sebagian sufi untuk penafsiran al-Qur'an yang menghasilkan tafsir sufi-falsafi. Sedangkan

¹⁶ Ibid. 318-319

¹⁷ Ibid., 320.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003), 44.

burhānī murni digunakan oleh sebagian filosof Muslim yang lebih mengutamakan teori-teori filsafat dan logika di atas al-Qur'an, sehingga penafsiran filosofisnya sangat kentara dan tidak untuk mendukung kelompok teologi tertentu.

Implikasi Pendekatan *Burhānī* dalam Studi al-Qur'an dan Tafsir

Sebagai konsekuensinya, perpaduan antara *bayānī-burhānī* memengaruhi tradisi penafsiran yang bersifat teologis-sektarian, seperti *Gharā'ib al-Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān* karya al-Naysābūrī, dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah* karya Muḥammad al-Khurāsānī, *Tanzīh al-Qur'an 'an al-Maḥā'ir* karya al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, dan *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī. Sedangkan perpaduan *'irfānī-burhānī* memengaruhi penafsiran para sufi dalam tafsir sufi-falsafi mereka, seperti *Tafsīr al-Qur'an* karya Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī (w. 283 H) dan *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* karya Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī. Adapun *burhānī* murni memengaruhi penafsiran al-Qur'an sebagian filosof seperti al-Fārābī, Ikhwān al-Ṣafā, dan Ibn Sīnā. Sayangnya, penafsiran mereka hanya sekilas dan tidak dalam sebuah karya khusus tafsir.¹⁹

Banyaknya ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan akidah merupakan faktor utama terbukanya penafsiran semacam ini, karena mau tidak mau penafsir akan berkomentar sedikit atau banyak tentang ayat tersebut ketika berhadapan dengannya. Menurut Faisol Fatawi, al-Qur'an sebagai teks merupakan korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan.²⁰ Hanya saja disadari atau tidak pembacaan, penerjemahan, dan penafsiran dengan menggunakan corak tertentu dan mengabaikan corak lain mengurangi kualitas penafsiran. Abdul Mustaqim menggunakan ungkapan lain dalam menjelaskan fenomena ini. Menurutnya, al-Qur'an mengandung banyak kemungkinan makna (*yaḥtamil wujūh al-ma'nā*), sehingga membatasi penafsiran ayat dengan satu pengertian, atau satu model paradigma saja

¹⁹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 2/310-315.

²⁰ M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sosiolingustik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur'an* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 3.

merupakan bentuk reduksi dan distorsi terhadap keluasan kandungan interpretasi al-Qur'an itu sendiri.²¹

Karena karya tafsir hasil dari pendekatan perpaduan *bayānī-burhānī*, *'irfānī-burhānī*, dan *burhānī* murni jumlahnya tidak sedikit sehingga tidak mungkin merinci satu persatu, maka pembahasan makalah ini hanya fokus pada *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *Maḥāṭib al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai contoh penafsiran dengan perpaduan *bayānī-burhānī*, dan penafsiran al-Qur'an sebagian filosof seperti al-Fārābī, Ikhwān al-Ṣafā, dan Ibn Sīnā sebagai contoh karya penafsiran *burhānī* murni.

A. Penafsiran dengan Perpaduan *Bayānī-Burhānī*

1. *Al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī

Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī adalah seorang imam besar dalam tafsir, hadis, sastra, dan pengarang karya-karya cemerlang. Ia seorang Muktazilah dan sangat anti terhadap para sufi serta sering mencela mereka,²² sehingga unsur-unsur teologi Muktazilah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam penafsiran *al-Kashshāf*:

a. Takwil teks al-Qur'an sesuai dengan mazhabnya

Sebagai bukti, penafsirannya atas surah al-Qiyāmah ayat 22-23:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.”

Ayat ini menegaskan bahwa orang mukmin bisa melihat Tuhan mereka di akhirat, tapi Muktazilah menolak ini. Oleh karena itu, al-Zamakhsharī menafsirkan kata “*nāzirah*” dengan “*muntaẓirah*”.

b. Penggunaan metafora dan imajinasi dalam takwil

Sebagai bukti, penafsirannya atas surat al-Baqarah ayat 255:

²¹ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan* (Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th.), 19.

²² Khayr al-Dīn al-Zirkīlī, *Al-A'lam: Qāmūs wa Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), 7/178.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا
نَوْمٌ ۗ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي
يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا
خَلْفَهُمْ ۗ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۗ
وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ۗ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا
وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya. Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi, dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Menurutnya, kata “*kursī*” di sini untuk menunjukkan keagungan Allah, ia hanya bersifat imajinatif semata; pada hakikatnya kursi, duduk, dan orang yang duduk tidak ada.

- c. Pengalihan ayat *mutashābihah* menjadi ayat *muḥkamah* jika bertentangan dengan mazhabnya.

Sebagai bukti, ia menggiring pengertian surah al-Qiyāmah ayat 22-23 pada pengertian surah al-An'am ayat 103.²³

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۗ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

²³ Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1998), 20-24.

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

2. *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Al-Rāzī bernama lengkap Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Tamīmī al-Bakrī al-Ṭibrīstānī al-Rāzī. Ia mengambil materi penafsirannya dari para imam tafsir, bahasa, dan Muktaẓilah. Dari para imam tafsir ia mengutip Ibn ‘Abbās, Ibn al-Kalbī, Mujāhid, Qatādah, al-Suddī, dan Sa‘īd ibn Jubayr. Dari pakar bahasa ia mengutip al-Aṣma‘ī, Abū ‘Ubaydah, al-Farrā’, al-Zujāj, al-Mubarrid. Dari kalangan penafsir ia mengutip Muqātil ibn Sulaymān al-Marūzī, Abū Ishāq al-Tha‘labī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, Ibn Qutaybah, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Abū Bakar al-Bāqillānī, Ibn Fūrak, dan al-Qaffāl al-Shāshī. Dari tokoh Muktaẓilah ia mengutip Abū Muslim al-Asfahānī, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, dan al-Zamakhsharī.²⁴

Al-Rāzī dikenal luas sebagai tokoh Asy’ariah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Asy’ariah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*:

a. Takwil ayat-ayat *mutashābihah*

Sebagai bukti, penafsirannya atas surah al-Mā'idah ayat 64:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا
قَالُوا ۗ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ
وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا
وَكُفْرًا ۚ وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ

²⁴ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 1/9.

الْقِيَمَةِ ۚ كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ۚ
وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

“Orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu.” Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu, dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tapi kedua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki, dan al-Qur'an yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sungguh-sungguh akan menambah kedurhakaan dan kekafiran bagi kebanyakan di antara mereka, dan Kami telah timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari kiamat. Setiap mereka menyalakan api peperangan Allah memadamkannya, dan mereka berbuat kerusakan di muka bumi, dan Allah tidak menyukai orang-orang yang membuat kerusakan.”

Kata “*yad*” dalam ayat ini tidak diartikan secara harfiah sebagai “tangan”, tapi ditakwil dengan pengertian lain yaitu ayat ini merupakan ungkapan ketidakmungkinan memberi, karena frase “*ghull al-yad wa bastuhā*” adalah majas yang sudah dikenal tentang kikir dan kedermawanan. Padahal bagi kelompok Suni lain, Mujassimah, kata “*yad*” tetap ditafsirkan berdasarkan makna harfiahnya yaitu “tangan”, tapi al-Rāzī bersikukuh dengan penafsirannya dengan menyuguhkan argumentasi khas kelompok Asy'ariah.²⁵

b. Dominasi penafsiran filosofis-teologis

Dalam tafsir ini, al-Rāzī menitikberatkan pada penjelasan filosofis-teologis. Ia memenuhinya dengan pendapat para filosof dan jarang menggunakan hadis.²⁶ Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, hampir setiap kali al-Rāzī melewati sebuah ayat hukum ia menyebutkan mazhab-mazhab para pakar fikih dengan mempromosikan mazhab Shafi'iyah yang ia anut dengan bukti dan penalaran argumentatif. Ia juga menyebutkan persoalan-persoalan usul fikih dan sastra, meski pembahasannya tidak seluas pembahasan kosmologi. Kemudian al-Dhahabī

²⁵ Ibid., 12/44-45.

²⁶ Ibid., 1/8-9.

menyimpulkan bahwa karya tafsir ini mirip ensiklopedi teologi dan kosmologi, karena aspek inilah yang dominan sehingga kadarnya sebagai karya tafsir berkurang. Menurut Abū Hayyan sebagaimana dikutip al-Dhahabī, dalam karya tafsirnya al-Rāzī mengumpulkan banyak hal secara panjang lebar yang tidak berkaitan dengan tafsir, sehingga sebagian ulama berkata, “Di dalamnya terdapat segala hal, kecuali tafsir.”²⁷

B. Penafsiran *Burhānī* Murni

1. Al-Fārābī

Dalam menafsirkan surah al-Ḥadīd ayat 3:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Dialah yang Awal dan yang Akhir, dan yang Zahir dan yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Al-Fārābī (w. 339 H) mengatakan, “Tidak ada wujud yang lebih sempurna dari wujud-Nya, tidak ada yang tersembunyi dari-Nya dari kekurangan wujud karena Dia dalam zat-Nya tampak jelas (*zāhir*) dan karena sangat jelasnya Dia tidak tampak (*bātin*), dan dari-Nya tampak semua yang tampak seperti matahari yang menampakkan semua yang tersembunyi dan tersembunyi tanpa harus bersembunyi.” Al-Fārābī menjelaskan penafsirannya ini dengan mengatakan, “Dia tersembunyi (*bātin*) karena Dia sangat tampak jelas. Kejelasan penampakannya mengalahkan indra sehingga Dia tersembunyi. Dia tampak (*zāhir*) karena bekas-bekas yang ada dinisbahkan pada sifat-sifat-Nya.”²⁸

2. Ikhwān al-Ṣafā

Mereka menafsirkan surah al-Nisā’ ayat 69:

²⁷ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1/210.

²⁸ *Ibid.*, 2/311.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ
عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ
وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

“Dan barang siapa yang menaati Allah dan rasul-Nya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, *ṣiddīqīn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh, dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.”

Menurut mereka, Allah menamakan mereka syuhada hanya karena mereka menyaksikan perkara-perkara rohani itu yang memisahkan diri dari *huyūlī*, yaitu surga dunia dan kenikmatannya.²⁹

3. Ibn Sīnā

Ibn Sīnā bernama lengkap Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Sīnā (370-428 H). Ia menafsirkan surah al-Falaq ayat 5:

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

“Dan dari kejahatan pendengki bila ia dengki.”

Menurutnya, ini merupakan pertentangan yang terjadi antara badan dengan semua kekuatannya dan jiwa.³⁰

Kritik dan Rekomendasi Pendekatan *Burhānī* dalam Studi al-Qur'an dan Tafsir

Salah satu kekurangan tafsir *bayānī-burhānī* yang tercermin dalam *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yaitu bahwa produk penafsiran al-Qur'an tergantung ideologi penafsir. Jika si penafsir seorang Muktazilah maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Muktazilah, sedangkan jika si penafsir seorang Suni maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Suni, dan begitulah seterusnya. Padahal menurut Amīn al-Khūfī, sebagaimana dikutip

²⁹ Ibid., 2/312.

³⁰ Ibid., 2/318.

M. Nur Kholis Setiawan, berbagai latar belakang intelektual, sosial, politik, dan ideologi memengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur'an.³¹ Misi utama sebagai kitab petunjuk semakin sempit dan terkotak-kotak dalam kepentingan parsial sektarian.

Jika pendekatan *burhānī* murni diterapkan secara maksimal tanpa tendensi tertentu, maka akan melahirkan penafsiran rasional karena filsafat dengan metode *burhānī* dan syariat Islam yang terkandung dalam al-Qur'an tidak akan bertentangan. Sebab menurut Abū al-Wafid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd (w. 595 H), filsafat adalah saudara kandung dan sesusuan agama.³² Oleh karena itu, jika pendekatan *burhānī* murni diterapkan secara maksimal pada penafsiran al-Qur'an tapi menghasilkan penafsiran yang kontradiktif, maka bukan pendekatan dan al-Qur'an yang salah tapi si penafsir harus berusaha lebih maksimal lagi.

Epilog

Dalam kebudayaan Arab-Islam, ada tiga epistemologi yang berkembang yaitu *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* yang memiliki karakteristik berbeda satu sama lain. *Bayānī* menggunakan teks suci, ijmak, dan ijtihad sebagai referensi otoritatif utama yang bertujuan mengkonstruksi konsepsi tentang alam dengan menggunakan akidah Islam. *'Irfānī* menggunakan konsep wilayah dan secara umum menggunakan *kashf* sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan serta bertujuan menyatu dengan Allah. Sedangkan *burhānī* menggunakan kekuatan pengetahuan alamiah manusia berupa indra, eksperimen, dan hukum akal murni untuk mendapatkan pengetahuan secara universal atau partikular untuk mengkonstruksi konsepsi tentang alam.

Tiga epistemologi ini juga terlacak dalam penafsiran al-Qur'an. Dalam hal ini, tiga epistemologi itu bisa dikelompokkan dalam tiga kecenderungan, yaitu perpaduan *bayānī-burhānī*, perpaduan *'irfānī-burhānī*, dan *burhānī* murni. Perbedaan antara tiga pendekatan ini terlihat dalam proses dan instrumen penafsirannya. Perpaduan *bayānī-burhānī* biasanya digunakan oleh para teolog guna mencari legitimasi teologis atas doktrin kelompoknya dengan menggunakan teori-teori filsafat dan logika dalam penafsiran al-Qur'an dengan tetap menonjolkan posisi al-Qur'an di atas teori-teori tersebut. Perpaduan *'irfānī-burhānī* digunakan oleh sebagian sufi

³¹ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 11.

³² Abū al-Wafid ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayna al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1968), 58.

untuk penafsiran al-Qur'an yang menghasilkan tafsir sufi-falsafi. Sedangkan *burhānī* murni digunakan oleh sebagian filosof Muslim yang lebih mengutamakan teori-teori filsafat dan logika di atas al-Qur'an, sehingga penafsiran filosofisnya sangat kentara dan tidak untuk mendukung kelompok teologi tertentu.

Perpaduan antara *bayānī-burhānī* memengaruhi tradisi penafsiran yang bersifat teologis-sektarian, seperti *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Sedangkan perpaduan *'irfānī-burhānī* memengaruhi penafsiran para sufi dalam tafsir sufi-falsafi mereka, seperti *Tafsīr al-Qur'ān* karya Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī (w. 283 H) dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī. Adapun *burhānī* murni memengaruhi penafsiran al-Qur'an sebagian filosof seperti al-Fārābī, Ikhwān al-Ṣafā, dan Ibn Sīnā dalam karya filsafat mereka.

Daftar Pustaka

- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1999.
- 'Aẓīm (al-), 'Alī 'Abd, *Falsafah al-Ma'rifah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah, 1973.
- Bāqī (al-), Muḥammad Fu'ād 'Abd, *Al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H.
- Dhahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Fatawi, M. Faisol, *Tafsir Sociolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur'an*. Malang: UIN-Malang Press, 2009.
- Ghazālī (al-), Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, *Al-Munqidh min al-Dalāl wa al-Muwaṣṣil ilā Dhī al-'Izzah wa al-Jalāl*. Beirut: Dār al-Andalus, 1981.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Ibn Khaldūn, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimah*. Kairo: Lajnah al-Bayān al-'Arabī, 1958.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqīr mā bayna al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.

- Jābirī (al-), Muḥammad 'Ābid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqḍīyah li Nuḥum al-Ma'rifah fi al-Thaqāfah al-'Arabīyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2009.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Purwanto, Agus, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Mizan, 2012.
- Rāzī (al-), Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Zamakhsharī (al-), Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl fi Wujūh al-Ta'wīl*. Riyād: Maktabah al-'Ubaykān, 1998.
- Zirkīfī (al-), Khayr al-Dīn, *Al-A'lām: Qāmūs wa Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002.