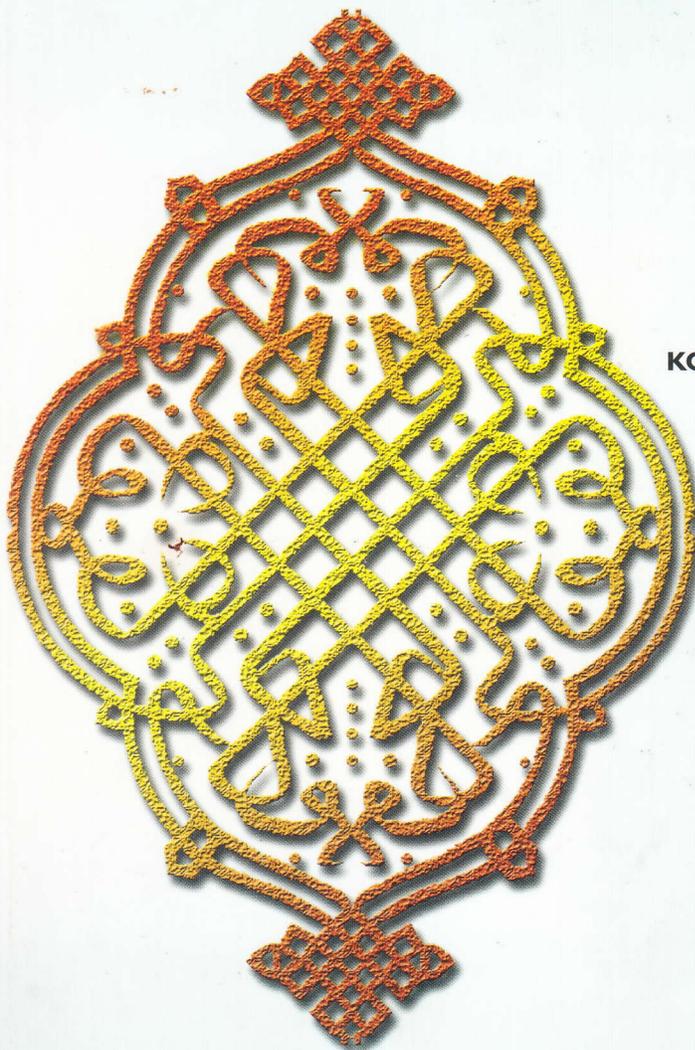


ISSN : 1411-6855

Jurnal Studi Ilmu-ilmu

Al-Qur'an dan Hadis



**PEMBACAAN YANG ATOMISTIK
TERHADAP AL-QUR'AN:**

Antara Penyimpangan dan Fungsi
Ahmad Rafiq

**KONSEP ŞADŪQ SEBAGAI MAHAR
DALAM AL-QUR'AN**

(Membaca Ulang QS. al-Nisā' [4]: 4)
Afdawaiza

STUDI HADIS DI INDONESIA

(Telaah Historis Terhadap Studi Hadis
dari Abad XVII-Sekarang)
Muh. Tasrif

**CARA SHALAT BERJAMA'AH
MENURUT RASULULLAH**

Agung Danarta

Book Review :

MAZHAB TAFSIR

Dari Aliran Klasik Hingga Modern
Syaiful Amin Ghafur

Vol. 5, No. 1, Januari 2004

Vol. 5, No. 1, Januari 2004

ISSN: 1411-6855

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

DAFTAR ISI

- Pendekatan yang Atomistik dalam Penafsiran al-Qur'an
A. Rafiq ☞ 1-13
- Studi Tafsir *Rūḥ al-Ma'āni* Karya al-Alusi
(Sebuah Ekposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran)
A. Mustaqim ☞ 15-27
- Al-Tabataba'i dan Kitab Tafsirnya *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*
Ahmad Baidowi ☞ 29-43
- Konsep *Ṣadūq* Sebagai Mahar dalam al-Qur'an
(Membaca Ulang QS. al-Nisā' [4]: 4)
Afdawaiza ☞ 45-57
- Cinta Ilahi dalam al-Qur'an
Muhammad Chirzin ☞ 59-77
- Pengaruh Perkembangan Hukum terhadap Materi Hadis
Mustofa Umar ☞ 79-105
- Studi Hadis di Indonesia (Tela'ah Historis dari Awal XVII-Sekarang)
Muh. Tasrif ☞ 107-126
- Cara Berjamaah Menurut Rasulullah saw.
Agung Danarta ☞ 127-154
- Resensi: Mazhab Tafsir : Dari Aliran Klasik Hingga Modern
Syaiful Amin Ghafur ☞ 155-159

AL-ṬABĀṬABĀ'Ī DAN KITAB TAFSIRNYA AL-MIZAN FI TAFSIR AL-QUR'AN

Ahmad Baidowi*

Abstract

Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'ī is one of the contemporary Qur'anic exegetes among the syi'ites. His monumental work in exegetics is al-Mizān fi tafsir al-Qur'ān. This book has been pointed out and discussed by many other scholars, whether Muslim or not. By the way of this book, he tries to criticize his own theological schools, i.e. Syi'ah, and Sunnī. In some places, he quotes "Sunnī Hadis" to support his exegesis. However, this book is still shows his tendency as a Syi'ī. This article elaborates this exegetical work and the exegete by referring to some examples in the book.

Kata Kunci : tafsir, Syi'ah, al-Ṭabāṭabā'ī dan idiologis

I. Pendahuluan

Salah satu aktivitas keilmuan yang memperoleh respons luar biasa dalam sejarah Islam adalah studi al-Qur'an. Umat Islam melakukan aktivitas pengkajian al-Qur'an ini tanpa kenal lelah, baik dengan mempelajari cara membacanya secara benar, mempelajari tafsir dan ilmu-ilmu yang berkaitan maupun dengan melakukan penulisan kitab-kitab tafsir. Penulisan kitab-kitab tafsir sendiri sangat beragam, mulai yang sangat "sederhana" hingga yang "rumit", dengan berbagai metodologi, corak dan pendekatan yang beragam pula.

Salah seorang ulama besar yang cukup perhatian dengan studi al-Qur'an ini adalah Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'ī. Selain dikenal sebagai seorang filsuf, al-Ṭabāṭabā'ī juga dikenal sebagai seorang *mufassir* besar yang terkenal dengan karya tafsirnya sebanyak 20 jilid tebal dan ditulis selama lebih dari 10 tahun. Kitab tafsir yang diberi nama *al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān* ini merupakan *masterpiece* al-Ṭabāṭabā'ī. Selain kitab tafsir ini, dalam studi al-Qur'an al-Ṭabāṭabā'ī juga menulis satu buku lain yang sangat terkait dengan pemahaman al-Qur'an, yaitu *Al-Qur'ān fi al-Islām*.

Tulisan ini sedikit dimaksudkan untuk mengupas secara global mengenai al-Ṭabāṭabā'ī dan kitab tafsirnya tersebut, yakni *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān*, yang meliputi sistematika, metode penafsiran dan karakteristik atau kecenderungannya. Karena sifatnya global, tentu saja tulisan hanya akan melihat "aspek luar"-nya, tanpa menelusuri lebih jauh tentang penafsirannya itu sendiri, kecuali sedikit. Dalam artikel ini, biografi

* Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Muhammad Husain al-Ṭabaṭabā'i sengaja tidak disertakan. Pembaca bisa melihatnya pada *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, bulan Januari 2001.¹

II. Sekitar Tafsir *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*

Setiap kitab tafsir disusun dengan motivasi tertentu. Ada kitab tafsir yang ditulis untuk memenuhi permintaan masyarakat semisal *al-Sirāj al-Munīr* karya al-Khaṭīb al-Syarbīnī² atau *Madārik al-Tanzīl* karya al-Nasafī.³ Ada kitab tafsir yang ditulis dengan tujuan merangkum kitab tafsir sebelumnya yang dinilai terlalu panjang dan luas, sehingga untuk memahaminya pun perlu waktu yang lama, seperti *al-Durr al-Mansūr* karya al-Suyūṭī⁴ dan *al-Jawāhir al-Ḥisān* karya al-Ṣa'labī.⁵ Ada juga kitab tafsir yang disusun dengan keinginan untuk menguatkan suatu mazhab, seperti *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ.⁶ Ada seorang yang menulis kitab tafsir karena tidak puas dengan kitab-kitab tafsir yang ada yang dinilai belum mampu mencerminkan al-Quran sebagai sumber hidayah, seperti Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā⁷ dengan tafsirnya *al-Manār*, bahkan ada juga yang menulis kitab tafsir karena terdorong oleh mimpi, seperti dialami al-Alūsī.⁸

Adapun motivasi yang mendorong al-Ṭabaṭabā'i untuk menulis kitab tafsirnya, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, adalah karena keinginannya mengajarkan dan menafsirkan al-Quran yang mampu mengantisipasi gejolak rasionalitas pada masanya. Hanya saja, penulisan kitab tafsirnya ini memerlukan sebuah proses yang sangat panjang, yang dimulai dari ceramah-ceramahnya yang disampaikannya kepada para mahasiswa di Universitas Qum, Iran.⁹ Atas "desakan" para mahasiswanya, al-Ṭabaṭabā'i mengkodifasikan jilid I pada tahun 1375 H. Tujuh belas tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1392 H, al-Ṭabaṭabā'i berhasil keseluruhan kitab tafsirnya.¹⁰

¹ Ahmad Baidowi, "Nasikh-Mansukh dalam Pandangan al-Ṭabaṭabā'i, *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, bulan Januari 2001, 107-126.

² Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Sirāj al-Munīr fi al-I'ānah 'alā ma'rifah ba'd Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Karīm*, Jilid I (Bulaq: Maktabah al-Amīriyah, t.th.), 3.

³ Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl*, Jilid I (Mesir: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.), 2.

⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mansūr fi Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Jilid I (Beirut: M. Amīn Jamad, t.th.), 2.

⁵ Al-Ṣa'labī, *al-Jawāhir al-Ḥisān*, Jilid I (Beirut: Mu'assasah al-'Alam li al-Maṭbū'āt, t.th.), 3.

⁶ Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 3-4.

⁷ Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *al-Mannār* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.), I: 7.

⁸ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Sab' al-Masānī*, Jilid I (Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.th.), 4.

⁹ 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'i wa manhajuh fi Tafsīr al-Mizān*, Jilid I (Teheran: Munazzamat al-'Alam al-Islāmī, 1985), 114. Lihat juga al-Ṭabaṭabā'i, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-'Alam, 1972), 4.

¹⁰ 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'i...*, 114

Nama “Al-Mizān”, menurut al-Awsī, diberikan oleh al-Ṭabāṭabā'ī sendiri, karena di dalam kitab tafsirnya itu dikemukakan berbagai pandangan para *mufasssīr*, dan ia memberikan sikap kritis serta menimbang-nimbang pandangan mereka baik untuk diterima maupun ditolaknya.¹¹ Meskipun tidak secara eksplisit memberikan nama ini, namun pernyataan al-Ṭabāṭabā'ī secara implisit memang mengarahkan pada penamaan “al-Mizān” tersebut.¹²

Dalam kitab tafsirnya *al-Mizān* ini al-Ṭabāṭabā'ī mengikuti sistematika *tartīb muṣḥafī*, yaitu menyusun kitab tafsir berdasarkan susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf al-Quran, yang dimulai dari Surah al-Fāṭihah hingga berakhir pada Surah al-Nās. Meski menempuh sistematika *tartīb muṣḥafī*, namun al-Ṭabāṭabā'ī dalam penafsirannya membagi-baginya ke dalam beberapa “tema”. Sehingga dalam menafsirkan al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī tidak melakukannya secara ayat per ayat, melainkan mengumpulkan beberapa ayat untuk kemudian baru diberikan penafsirannya. Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengawalinya dengan tema “penjelasan” yang meliputi kajian *mufradāt, i'rab, balāḡah*, kemudian tema “kajian riwayat” yang di dalamnya berisi pandangan berbagai riwayat yang disikapi al-Ṭabāṭabā'ī secara kritis, dilanjutkan “kajian filsafat” dan lain-lain.

Mengenai metode penafsiran al-Qur'an, al-Ṭabāṭabā'ī mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami al-Qur'an.¹³ *Pertama*, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. *Kedua*, menafsirkan al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. *Ketiga*, menafsirkan al-Qur'an dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Di sini hadis dijadikan sebagai tambahan.

Meski memberikan rumusan tentang cara-cara menafsirkan al-Qur'an seperti di atas, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menganggap kesemua cara yang disebutkan tadi sebagai valid dan akurat. Cara yang pertama tidak boleh diikuti karena menurutnya, cara itu menggunakan pendapat pribadi. Cara yang kedua dianggapnya tidak cukup memadai bukan saja karena sangat terbatasnya jumlah hadis Nabi yang bisa dipertanggungjawabkan validitasnya, namun hadis-hadis itu sendiri tidak cukup memenuhi kebutuhan untuk menjawab berbagai persoalan tentang al-Qur'an yang semakin berkembang. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī hanya cara ketiga, yakni menafsirkan al-Qur'an dengan ayat-ayat lain yang berkaitan, yang bisa dipertanggungjawabkan sebagai cara untuk menafsirkan al-Qur'an.¹⁴ Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an ini, tidak termasuk ke dalam penafsiran dengan *ra'yu* sebagaimana yang dilarang Nabi.¹⁵

¹¹ *Ibid*, 115.

¹² al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, I: 10.

¹³ al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 82

¹⁴ *Ibid.*, 85

¹⁵ Ada beberapa hadis Nabi yang menyatakan “larangan” terhadap upaya pemahaman al-Quran secara *bi al-ra'yi*, seperti *Ittaqū al-hadīs illā ma 'ullimtum fal yatabawwā' maq'adah min al-nār* atau *man qāla fi al-Qur'ān*

Menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain (yang kemudian dikenal penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an) yang oleh al-Ṭabāṭabā'i dinilai sebagai cara penafsiran yang paling valid ini pada dasarnya merupakan hal yang umum di kalangan *mufassir*, meski dalam aplikasinya kemudian terjadi berbagai perbedaan. Beberapa *mufassir*, seperti Ibn Taimiyah¹⁶ dan al-Zamakhshari¹⁷ menilai cara penafsiran tersebut dinilai sebagai yang paling baik. Fazlur Rahman¹⁸ menilainya sebagai cara yang dapat meminimalkan subyektifitas. Kalangan ulama Syi'ah sendiri berpendapat, bahwa menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan metode yang dipraktikkan oleh ahlu bait dan karenanya harus diikuti.¹⁹

Meski menilai penafsiran al-Quran dengan al-Quran sebagai cara yang paling valid, namun dalam kitab tafsirnya *al-Mizān*, al-Ṭabāṭabā'i juga memanfaatkan sumber-sumber yang lain. Lebih rinci, sumber yang digunakan al-Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan al-Qur'an adalah, *Pertama*, al-Ṭabāṭabā'i menggunakan al-Quran sendiri sebagai sumber penafsirannya, baik untuk menjelaskan arti yang mubham atau mujmal, menambah kejelasan arti, menguatkan atau menjelaskan makna yang tersembunyi, atau untuk menentukan istilah-istilah tertentu yang terdapat dalam al-Quran, seperti "al-tawhīd", "al-jihād" dan lain-lain.²⁰

Kedua, al-Ṭabāṭabā'i menggunakan sunnah Nabi untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, baik yang berasal dari kalangan Sunni, seperti *Bukhārī*, *Muslim*, *Abū Dawud* dan lain-lain, maupun yanā'i menilai secara "kritis" hadis-hadis tersebut, terutama terhadap hadis-hadis yang berasal dari kalangan perawi-perawi Sunni.

Ketiga dan keempat, al-Ṭabāṭabā'i menggunakan riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabi'in. Hanya saja ia sangat kritis terhadap riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabi'in ini. Ini sangat bisa dipahami karena bagi Syiah, sahabat dan tabi'in tidaklah berbeda dengan umat Islam lainnya yang pendapatnya tidak selalu bisa dijadikan hujjah.²¹ Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'i mengatakan:

bi ra'yih fa ashāba faqad akhtha'a. Lihat Abū 'Isā al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, jilid II (t.tp: al-Amiriyah, 1292 H), 157-158.

¹⁶ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1392), 93.

¹⁷ al-Zamakhshari, *al-Kasasyāf*, jilid II (Cairo: al-'Amirah al-Syarqiyah, 1307), 193

¹⁸ Dikutip dari kutipan Taufiq Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyunting Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), 24.

¹⁹ Jalaluddin Rakhmat menilai penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an yang oleh para ulama dinilai sebagai paling sahih itu sebagai *tafsīr bi al-ra'yi* juga yang tak lepas dari pendapat manusia. Menjelaskan ayat dengan ayat yang lain dan memperlakukan kedua ayat itu saling menerangkan adalah masalah persepsi para *mufassir*. Persepsi, kata Kang Jalal, tentu sangat subyektif. Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Pengantar" untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1989), 27.

²⁰ 'Alī al-Awsī, 135.

²¹ al-Ṭabāṭabā'i, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Sepehr, 1404), 76.

Bila hadis-hadis tersebut berisi pandangan dan pendapat para sahabat sendiri dan bukan Nabi, hadis-hadis tersebut tidak mempunyai kekuatan sebagai sumber untuk ajaran-ajaran agama. Dalam hubungan ini, ketetapan para sahabat adalah sama dengan ketetapan kaum muslimin lainnya.²²

Sementara terhadap para imam Syiah, al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan:

“Anggota ahlu bait Nabi mempunyai kewenangan dalam pengetahuan dan tak akan keliru dalam memberikan penjelasan mengenai ajaran-ajaran dan kewajiban-kewajiban dalam Islam...”²³

Kelima, al-Ṭabāṭabā'ī menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab “sekadar” untuk memperjelas makna ayat tanpa berlau-larut membicarakan, misalnya pendapat para ahli bahasa. Untuk memperkuatnya al-Ṭabāṭabā'ī memanfaatkan syair-syair Arab, filologi, I'rab dan lain-lain.

Keenam, al-Ṭabāṭabā'ī memanfaatkan pendapat para *mufassir* terdahulu, baik yang berasal dari kalangan Sunni maupun Syi'i, dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Hanya saja sekali lagi, pendapat-pendapat para *mufassir* terdahulu ini tidak begitu saja ia terima, melainkan ia pertimbangkan secara kritis, baik untuk diterima maupun ditolak.

III. al-Ṭabāṭabā'ī dan Penafsiran al-Qur'an

Dalam Islam, keberadaan al-Qur'an menempati posisi sentral sebagai sumber hukum yang paling utama. Ketinggian posisi al-Qur'an itu menempatkannya menjadi suatu pandangan hidup yang harus dijadikan sebagai parameter dalam setiap aktivitas kehidupan umat Islam. Dalam kedudukannya sebagai pandangan hidup inilah, al-Qur'an mutlak harus bisa dipahami. Sebab, tanpa al-Qur'an itu bisa dipahami mustahil umat Islam akan berhasil mengamalkan pesan-pesan yang dikandungnya secara utuh dan benar.

Dalam kaitannya dengan masalah pemahaman ayat-ayat al-Qur'an al-Ṭabāṭabā'ī berasumsi bahwa seluruh ayat al-Qur'an, tanpa kecuali, bisa dipahami.²⁴ Al-Qur'an yang adalah merupakan *hudan li al-'ālamīn* bukanlah sebuah kitab suci yang sia-sia kehadirannya. Sebagai *hudan li al-'ālamīn*, tak satu pun di antara ayat-ayat al-Qur'an yang maknanya tak bisa diketahui. Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, al-Qur'an berbicara kepada manusia dengan bahasa yang sederhana dan jelas. Bukti bahwa al-Qur'an itu

²² *Ibid.*, 102.

²³ al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syi'ah*, 101

²⁴ al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Sepehr, 1404 H), 36.

sederhana dan jelas adalah bahwa, setiap orang yang memahami bahasa Arab dapat mengetahui makna ayat-ayatnya persis sebagaimana ia mengetahui perkataan Arab.²⁵

Bahwa setiap ayat al-Qur'an bisa dipahami, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, hal ini juga mendapatkan penegasan dari al-Qur'an sendiri. Di antara ayat-ayat yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dianggap mendukung hal tersebut adalah: *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān am 'alā qulūb aqfālūhā*,²⁶ *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān walaw kāna min 'indi gair Allāh lawajadū fihī ikhtilāf kasīra*.²⁷ Kedua ayat tersebut dinilai oleh al-Ṭabāṭabā'ī sebagai menunjukkan dapat dipahaminya keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Ditegaskannya, perintah untuk memahami al-Qur'an sebagaimana dapat dipahami dari kedua ayat di atas, justru akan menjadi sia-sia manakala ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksudnya.²⁸ Terdapatnya ayat-ayat yang menantang manusia untuk membuat yang sepadan dengan al-Qur'an bila tidak mempercayainya sebagai firman Allah swt (QS. al-Isrā' [17]: 88, Hud [11]:13, al-Baqarah [2]: 23, al-Nisā' [4]: 82) juga menunjukkan bahwa seluruh ayat al-Qur'an dapat dipahami.²⁹

Dalam pada itu, al-Ṭabāṭabā'ī juga menangkap bahwa kedua ayat di atas menunjukkan keharusan merenungkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam guna memperoleh pemahaman atas pesan-pesan yang disampaikan al-Qur'an. Perenungan atas ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam itu akan menyampaikan kepada pemahaman yang sempurna. Dengan perenungan yang mendalam pula, adanya kesan kontradiksi yang acapkali tampak secara tekstual dalam beberapa bagian ayat al-Qur'an akan bisa hilang.³⁰

Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī mengenai dapat dipahaminya ayat-ayat al-Qur'an itu menyangkut keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an, tak terkecuali terhadap ayat-ayat yang selama ini dinilai oleh kalangan ahli tafsir sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt*. Di kalangan sementara *mufasssīn*, ayat-ayat *mutasyābihāt* sering dipahami dan diposisikan secara diametral terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* dengan merujuk legitimasi pada ayat :

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

²⁵ Pendapat bahwa setiap orang yang memahami bahasa Arab dan memahami al-Qur'an, juga dikemukakan oleh sejarawan muslim ternama, Ibnu Khaldun. Lihat bukunya, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar-al-Fikr, t.th.), 438.

²⁶ QS. Muhammad (47) :24.

²⁷ QS. al-Nisā' (4) : 82.

²⁸ al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 37.

²⁹ *Ibid.*, 36.

³⁰ *Ibid.*, 37.

Artinya:

Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang *mutasyabihat* untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyabihat*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.³¹

Sebagian kalangan ahli tafsir memahami ayat *muḥkamāt* sebagai ayat-ayat yang maknanya telah jelas dan tegas. Sedangkan ayat *mutasyābihāt* dipahami sebagai ayat-ayat yang pengertiannya samar dan tersembunyi. Dus, ayat *muḥkamāt* merupakan bagian al-Qur'an yang harus diamalkan, sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* "cukup" diimani saja, tidak wajib diamalkan.³²

Secara umum, kalangan ahli tafsir berbeda pendapat mengenai dapat dipahami atau tidaknya ayat-ayat yang termasuk *mutasyābihāt*, di samping tentu saja mereka juga tidak sepakat dalam mengkatagorikan mana ayat-ayat yang termasuk *muḥkamāt* dan mana ayat-ayat yang *mutasyābihāt*. Polemik mengenai dapat-tidaknya ayat-ayat *mutasyābihāt* itu dipahami, juga dilatarbelakangi oleh perbedaan para ulama mengenai "cara baca" ayat di atas. Mereka yang berhenti (*waqf*) pada kata "Allah" (*la ya'lamuhā illā Allāh*) berpendapat bahwa hanya Allah saja yang dapat memahami ayat-ayat semacam itu. Tetapi mereka yang melakukan *waqf* pada kata "*wa al-rāsikhūn fi al-'ilm*" menilai bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*) juga bisa mengetahui makna ayat-ayat *mutasyābihāt* semacam itu.

Sehubungan dengan ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut, kalangan ulama Sunni, sebagaimana dikemukakan Mahmud Basuni Faudah³³ dalam kajian atas kitab-kitab tafsir Sunni-Syi'ah-nya, menyikapi ayat-ayat tersebut dengan tiga cara. *Pertama*, dalam prinsip-prinsip akidah selalu berpegang pada arti-arti lahiriah, tanpa menjelaskannya secara rinci mengenai perkara yang boleh dinisbatkan kepada Allah dan yang tidak. *Kedua*, mengenai lafaz yang lahirnya tidak sesuai dengan kesucian zat dan sifat Allah, maka wajib memalingkannya dari arti lahiriahnya dan berkeyakinan bahwa arti lahiriah

³¹ QS. 'Alī Imrān (3) :7.

³² Murtada Mutahhari, *Understanding the Qur'an*, (Teheran:al-Qur'an al-Karim Organisation, t.th.), 19.

³³ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*, terj. Ahmad Zoerni (Bandung: Pustaka, 1987), 96. pendapat senada dengan ini dikemukakan Rāghūb al-Aṣfahānī sebagai jalam tengah antara mereka yang menolak dan yang mengklaim dapat dipahaminya ayat-ayat *mutasyābihāt*. Al-Aṣfahānī mengemukakan bahwa ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami kecuali Allah, ada ayat-ayat yang bisa dipahami oleh manusia pada umumnya, ada pula yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang memiliki ilmu memadai (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*). Lihat, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāhīs fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'ilm li al-Malayin, 1972), 282.

itu bukanlah yang dikehendaki oleh Allah. *Ketiga*, apabila ayat-ayat *mutasyābihāt* memiliki satu takwil, maka wajib dikemukakan secara *ijma'*, jika lebih dari satu takwil, ada yang berusaha menakwilkannya (kelompok *Mu'awwilah*) dan ada yang menyerahkan maknanya kepada Allah swt (*Mafawwidah*).³⁴

Berbeda dengan pendapat di atas al-Ṭabāṭabā'ī tetap menilai semua ayat *mutasyābihāt* dapat dipahami. Ia mempertanyakan, bagaimana mungkin perenungan terhadap al-Qur'an bisa menghilangkan pertentangan bila di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt* yang tidak mungkin diketahui maknanya?³⁵ Sehubungan dengan ayat *mutasyābihāt* ini, salah seorang murid al-Ṭabāṭabā'ī yang sangat dikaguminya,³⁶ Murtadha Mutahhari, menyatakan bahwa, menganggap ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksudnya berarti mempertentangkan perkataan al-Qur'an sendiri yang telah mengklaim diri sebagai cahaya dan prntunjuk. Lebih jauh dikatakannya, bahwa munculnya isu tidak bisa dipahaminya ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah karena miskinnya bahasa manusia untuk mengemas pesan-pesan spiritual yang lembut yang ingin dikemukakan Allah swt. Karena pesan-pesan spiritual (yang demikian) itu harus bisa dipahami, sedangkan untuk memahami hal-hal yang seperti itu manusia tidak cukup memiliki kekayaan variasi bahasa, maka dengan bahasa manusialah pesan-pesan tersebut dikemukakan. Dari inilah muncul

³⁴ Pemikiran tentang ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan dalam studi al-Quran. Syamsu Rizal Panggabean, Masdar Farid Mas'udi, Mofammad Syafrūr, misalnya mengedepankan pandangan yang sangat berlainan dengan pandangan yang umum selama ini. Melalui penelusurannya secara tematik, dengan berdasar pada pandangan sebagian *mufassir* awal, Panggabean menegaskan bahwa *mutasyābihāt* berarti ayat-ayat yang berisi tentang kisah 7 Nabi yang disebut dalam surah al-Nafl, sementara ayat *muḥkamāt* adalah yang berkaitan dengan ajaran, ketentuan, atau aturan-aturan yang diwahyukan untuk kebaikan umat manusia. Lihat, Syamsu Rizal Panggabean, "Makna Muḥkam dan Mutasyābih" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, 1990, 46-54. Mengenai *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*, Masdar Farid Mas'udi memberikan pengertian yang sama sekali berlainan. Bagi Masdar, suatu ayat dikategorikan *muḥkamāt* apabila menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjuk pada keesaan Tuhan, keadilan dan persamaan hak asasi manusia. Semua ayat yang berbicara tentang hal tersebut adalah '*muḥkamāt*' tidak soal apakah bahasa yang digunakan itu jelas atau samar-samar, langsung atau sindiran. Sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kerangka ontologis dan (terutama) aksiologis mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu dilaksanakan. Masdar memberikan contoh ayat *mutasyābihāt* ini dengan hukum potong tangan sebagai cara (metode) untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Ini dikemukakan Masdar dalam konteks dapatnya ayat-ayat *mutasyābihāt* diijtihad. Lihat catatan kaki dalam tulisan Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991), 20-12. juga lihat dalam "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam H. Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 182-185. Sementara itu Muḥammad Syafrūr memberikan konsep yang lain lagi. Baginya, ayat-ayat al-Quran bukan hanya terbagi menjadi dua, tetapi tiga: *muḥkamāt*, *mutasyābihāt* dan *lā muḥkamāt walā mutasyābihāt*, dan ini terkait dengan persoalan *risalah* dan *nubuwwah*. Lihat Muḥammad Syafrūr, *al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā'ah Mu'āsirah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996).

³⁵ al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 48.

³⁶ Haidar Bagir, "Menampilkan Mutahhari" dalam Murtada Mutahhari, *Sang Mujahid Sang Mujtahid* (Bandung : Yayasan Mutahhari, 1988), 19.

firman-firman Allah yang seringkali dirasakan tidak masuk akal, yang kemudian dikenal sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut.³⁷

Dalam pandangan Syi'ah, ayat-ayat yang diidentifikasi sebagai *mutasyābihāt* itu bisa dipahami dengan merujuk ayat-ayat tersebut kepada ayat-ayat lain yang termasuk dalam kategori *muḥkamāt*.³⁸ Suatu ayat dikatakan *muḥkamāt* manakala ia merupakan ayat-ayat uṣūl yang pemahamannya bisa diperoleh tanpa melibatkan ayat lain. Sedangkan suatu ayat dikatakan *mutasyābihāt* manakala pengertian ayat tersebut hanya menjadi jelas dengan perantaraan ayat-ayat uṣūl tersebut. Dengan demikian, suatu ayat *mutasyābihāt* menjadi *muḥkamāt* dengan perantaraan ayat-ayat *muḥkamāt*, sedangkan ayat *muḥkamāt* menjadi *muḥkamāt* dengan sendirinya.³⁹ Inilah yang dalam Syi'ah dipahami sebagai ketergantungan ayat-ayat *mutasyābihāt* terhadap ayat-ayat *muḥkamāt*, sebagai mana dikemukakan dalam firman Tuhan swt:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

Berbeda dengan sementara *mufassir* yang menilai huruf *muqatta'ah*⁴⁰ sebagai termasuk dalam kategori ayat-ayat *mutasyābihāt*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak beranggapan demikian. Terhadap sekitar 20 pendapat yang mencoba memberikan takwil atas huruf-huruf *muqatta'ah* tersebut, al-Ṭabāṭabā'ī menolaknya. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, huruf-huruf *muqatta'ah* merupakan kode khusus antara Allah dan Rasul-Nya di mana pengetahuan manusia tidak sampai kepadanya kecuali sekedar menduga-duga.⁴¹ Dalam kasus ini sikap al-Ṭabāṭabā'ī menjadi kontradiktif dengan pandangannya semula bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an bisa dipahami maksudnya.

Lebih jauh, dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur'an, al-Ṭabāṭabā'ī berasumsi bahwa setiap ayat al-Qur'an pada dasarnya bisa dipahami dari dua sisi. Satu sisi adalah pemahaman makna literal sebagaimana yang tersurat dalam teks-teks al-Qur'an, yang kemudian dikenal sebagai aspek lahir. Sedangkan sisi yang lain adalah pemahaman terhadap makna yang tersirat, yakni makna yang terdapat "di balik" teks ayat, yang kemudian dikenal dengan aspek batin. Mengenai pemahaman yang demikian al-Ṭabāṭabā'ī

³⁷ Mutahhari, *Understanding*, 20.

³⁸ Pemikiran serupa pernah dikemukakan Dawan Raharjo dari hasil kajiannya mengenai ayat-ayat seperti itu. Lihat dalam *Jurnal Pesantren* No. I/Vol VIII/1991, hlm. 77-78. Bandingkan dengan tesis 'Abd al-Ṣabūr ibn Aḥmad al-Hamdānī. Dalam pandangannya, ayat-ayat *mutasyābihāt* bisa dipahami dengan merenungkannya secara mendalam. Lihat bukunya *Mutasyābihāt al-Qur'ān* (Cairo: Dār at-Turās, t.th.), 1-39.

³⁹ Al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr*, III: 21-22.

⁴⁰ *Huruf muqatta'ah* adalah huruf-huruf terpisah yang mengawali beberapa surah al-Qur'an, seperti kafa-ya 'ain-sad, alif-lam-mim, qaf. Di dalam al-Qur'an terdapat 29 surah yang diawali dengan huruf-huruf seperti itu, mulai dari satu sampai lima huruf.

⁴¹ Al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān*, XVIII (Beirut: Muassasah li al-'alam li al-Matbu'at, t.th.), 6-16.

mengutip hadis “Sesungguhnya al-Quran memiliki makna lahir dan batin, sedangkan makna batinnya memiliki makna batin lagi hingga tujuh makna”⁴²

Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, baik arti lahir maupun arti batin, keduanya tidaklah saling bertentangan. Ini berbeda dengan yang dipahami oleh kaum pengikut batiniyah. Pengikut batiniyah hanya memegang makna batin yang bahkan cenderung menyeleweng dari aspek lahiriahnya.⁴³ Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, arti lahir adalah ibarat badan, dan arti batin adalah rumahnya.⁴⁴ Atau, arti lahir adalah merupakan perlambang dari arti batin.⁴⁵ Dalam hal ini, arti lahir berfungsi menyampaikan hal-hal yang bisa dimengerti kebanyakan orang. Arti inilah yang, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kemampuan linguistik. “Tidak ada bukti” kata-kata al-Ṭabāṭabā'ī, “bahwa arti al-Qur'an adalah tidak seperti arti kata-kata arabnya.”⁴⁶

Berbeda dengan arti lahiriah yang bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kompetensi linguistik, arti batin hanya bisa dipahami melalui perenungan yang mendalam. Perenungan ini pun hanya bisa dilakukan oleh orang-orang tertentu, yaitu mereka yang tergolong elite-spiritual. Kemampuan para elite-spiritual dalam mengungkapkan arti batin itu juga tidak sama, melainkan bergantung kepada tingkat spiritualitas masing-masing. Mereka yang tingkat spiritualitasnya lebih tinggi, maka kemampuannya dalam menyingkap makna batin juga lebih luas dan dalam. Sedangkan tingkat spiritualitas masing-masing ulama itu sendiri sangat ditentukan oleh kebersihan hati dan kedekatan mereka kepada Allah awt melalui pengalaman batiniah mereka.⁴⁷

Sebagai “ruh” arti batin memiliki makna yang jauh lebih luas dan dalam daripada arti lahir. Kalau arti lahir hanya memiliki satu atau dua arti saja, maka arti batin, sebagaimana dinyatakan dalam hadis di atas, memiliki sampai tujuh bahkan tujuh puluh makna.⁴⁸

Memberikan contoh mengenai hal ini, al-Ṭabāṭabā'ī menyebutkan bahwa firman Allah *ولا تشركوا به شيئا* (QS al-Nisā' [4]: 36) secara lahir menunjuk pada larangan menyembah selain Allah dan menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain. Firman Allah *فاجتنبوا الرجس من الأوثان* (QS al-Hajj [22]: 30) menegaskan bahwa menyembah berhala merupakan salah satu dari larangan menyekutukan Allah tersebut.

⁴² Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, I: 10 juga *Islam Syi'ah*, 104.

⁴³ Mutahhari, *Understanding*, 22.

⁴⁴ Al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syi'ah*, 107.

⁴⁵ Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 45.

⁴⁶ Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 36. lihat juga pembahasan tentang otoritas makna literal dalam: Ayatullah al-'Uzma Abu al-Qasim al-Khu'i: “Tentang Otoritas Makna literal al-Qur'an” dalam *Jurnal Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, (Bandung: Yayasan Mutahhari), 5-20.

⁴⁷ Al-Ṭabāṭabā'ī, 42.

⁴⁸ QS. al-Nisā' (4) :36

Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, melalui perenungan yang mendalam akan diketahui bahwa alasan pelarangan menyembah berhala itu karena penyembahan semacam itu merupakan bentuk kepatuhan kepada selain Allah, bukan semata-mata menyembah berhala namun bahkan menyembah syetan. Padahal Allah menyatakan, *ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان* (QS Ya Sin [36]: 60). Dengan analisis yang lain diketahui bahwa tidak ada perbedaan antara ketaatan pada diri sendiri dan ketaatan kepada yang lain karena mengikuti hawa nafsu merupakan satu bentuk penyembahan kepada selain Allah, seperti difirmankan-Nya, *أفرأيت من اتخذ إلهه هواه* (QS al-Jāsiyah [45]: 23).

Dengan analisis yang lebih mendalam bisa diketahui tentang keharusan untuk tidak berpaling kepada selain Allah karena berpaling kepada selain-Nya berarti mengakui kemandiriannya dan tunduk kepadanya. Inilah yang disebut dengan menyembah dan taat kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam ayat *wa'budū allāh* pada ayat yang dikutip pertama di atas.

Selain contoh tersebut, sebagai seorang ulama Syi'ah terkemuka, pemikiran al-Ṭabāṭabā'ī memang sangat diwarnai ideologi kesyi'ahan. Hal ini terlihat jelas dalam berbagai kajian yang dilakukannya sebagaimana tertuang dalam beberapa karyanya, termasuk dalam kitab tafsirnya *al-Mizān* ini. Tampak sekali bahwa kitabnya ini sangat memperlihatkan keteguhan al-Ṭabāṭabā'ī berpegang pada mazhab Syi'ah. Dalam karya monumentalnya ini al-Ṭabāṭabā'ī bahkan kelihatan sekali berupaya “mengkampanyekan” mazhab Syi'ahnya ketika menafsirkan ayat-ayat yang, menurut kaum Syi'ah sendiri, berkenaan dengan pandangan-pandangan ideologis kesyi'ahan mereka.

Di antara ayat-ayat yang ditafsirkan al-Ṭabāṭabā'ī dengan “pendekatan” kesyi'ahan adalah:

- وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ⁴⁹
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُو لِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا
- إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ⁵⁰
- يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut al-Ṭabāṭabā'ī secara panjang lebar menguraikan tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan masalah kepemimpinan dalam Islam, yang mengacu kepada pembelaannya terhadap konsep *imāmah* dalam Syi'ah. Dengan tidak saja melakukan kajian-kajian qur'ani dan riwayat, baik yang berasal

⁴⁹ QS. al-Baqarah (1): 124.

⁵⁰ QS. al-Māidah (5): 55.

dari Sunni maupun dari Syi'ah sendiri, tapi juga mengkritik pandangan-pandangan ideologis aliran Sunni, al-Ṭabāṭabā'ī menyakini hak kepemimpinan itu sebagai milik ahlul bait.⁵¹ Mereka inilah yang dalam pandangan Syi'ah sebenarnya berhak memegang *imāmah*, menggantikan Nabi Muhammad saw.⁵²

Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī selalu menolak pendapat mayoritas ulama-ulama Sunni tentang penafsiran "ulil Amri" dalam ayat: *Aṭī'ū Allāh wa aṭī'ū al-Rasūl wa uli al-amr minkum*.⁵³ Kalangan ulama Sunni, seperti Sayyid Rasyīd Riḍā⁵⁴ dan al-Rāzī⁵⁵ dalam penafsirannya atas ayat tersebut menyimpulkan bahwa yang dimaksud "ulil amri" adalah *ahl al-ḥall wa al-'Aqd*. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, pendapat yang demikian ini salah besar. Perintah untuk menaati *ulil amri* sebagaimana terformulasi dalam ayat tersebut, demikian al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan, memberikan suatu kepastian bahwa mereka adalah orang-orang yang suci, yang tidak memiliki dosa, yang *ma'sūm* serta seluruh sikap serta tutur katanya dan perbuatannya selalu mencerminkan kebenaran, sedangkan, menurut ayat-ayat al-Qur'an (QS. Al-Ahzab [23]: 3) dan beberapa hadis, orang-orang yang *ma'sūm* itu tidak lain adalah ahlul bait.⁵⁶

Demikian beberapa contoh mengenai penafsiran al-Ṭabāṭabā'ī yang memperlihatkan pembelaannya terhadap mazhab teologi yang dianutnya, yaitu Syi'ah. Dalam berbagai ayat yang lain, khususnya yang terkait dengan pandangan-pandangan "khas" Syi'ah, al-Ṭabāṭabā'ī hampir-hampir tak pernah beranjak dari "bimbingan" kesyiahannya. Inilah yang tampak ketika ia menafsirkan ayat:

فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة
إن الله كان عليما حكيما⁵⁷

Kalangan ulama Sunni menafsirkan ayat tersebut sebagai perintah untuk memberikan mahar dalam pernikahan (hubungan seksual). Jamal al-Dīn al-Qāsimi, misalnya,

⁵¹ *Ahl al-Bait* adalah keturunan Nabi Muhammad saw yang berasal dari pernikahan 'Ali ibn Abi Talib dengan puteri Nabi Fatimah az-Zahra'. Syi'ah menyakini hak imamah sebagai haak mereka (*Ahl al-Bait*).

⁵² Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, Nabi menyebutkan para (calon) pemegang imamah ini pada suatu kesempatan di Padaang Gadir Khum, setelah beliau menerima wahyu yang juga dianggap berkaitan dengan masalah keimamahan Ali ibn Abi Talib, yaitu QS. Al-Maidah (5): 67. lihat al-Ṭabāṭabā'ī, *Inilah Islam*, hlm. 119. menurut ulama Syi'ah yang lain, Muhammad Rida al-Muzaffar, Nabi hanya menunjuk keimamahan 'Ali ibn Abi Talib, sementara 'Ali menunjuk keimamahan Hasan dan Husain. Husain menunjuk keimamahan putranya 'Ali Zain al-Abidin, begitu seterusnya, keimamahan seorang imam ditunjuk oleh imam sebelumnya. Lihat Muhammad Rida al-Muzaffar, *Aqā'id al-Imāmiyyah*, (Teheran: Muassasah al-Bi'sah, t.th.), 75.

⁵³ QS. al-Nisa' (4) :59.

⁵⁴ Sayyid Rasyid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Jilid V (Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1973), 181.

⁵⁵ Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*; X (Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyah, t.th.) 144.

⁵⁶ al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān*, IV: 398.

⁵⁷ QS. Al-Nisa' (4): 24.

menafsirkan ayat itu dengan “perempuan yang kamu nikahi yang kamu berhubungan seksual dengannya, maka berilah maharnya dengan sempurna.”⁵⁸ Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, ayat ini adalah berkaitan dengan nikah mut'ah (pernikahan temporer, dalam jangka waktu tertentu).⁵⁹ Sebagaimana maklum, nikah *mut'ah* adalah jenis pernikahan yang diperbolehkan dalam Syi'ah.⁶⁰

IV. Beberapa Komentar terhadap Tafsīr al-Mizān

Sebagai sebuah kitab tafsir yang sangat “serius”, *Tafsīr al-Mizān* memperoleh banyak komentar dari para pengamat. Majalah *Ṣawt al-Ummah* yang terbit di Iran misalnya, menilai kitab *Tafsīr al-Mizān* sebagai “Kitab tafsir terbesar dan terbagus pada masa kita.”⁶¹ Penilaian ini sangat wajar karena muncul dari majalah yang terbit di Iran, negara al-Ṭabāṭabā'ī sendiri, dan beraliran Syi'ah, mazhab yang dianut oleh al-Ṭabāṭabā'ī.

Abul Qasim Razzaqi memberikan penilaian terhadap *Tafsīr al-Mizān* sebagai kitab tafsir yang menduduki posisi terkemuka karena kualitasnya yang istimewa, tidak saja di antara karya-karya tafsir sendiri, melainkan juga dibandingkan dengan karya-karya dalam bidang lain baik yang ditulis oleh intelektual Syi'i maupun Sunni.⁶²

Selain pandangan tersebut, pujian terhadap *Tafsīr al-Mizān* juga muncul dari Mahmoud Ayyoub, seorang intelektual kelahiran Lebanon yang kini menjadi Professor Studi Islam pada Department of Religion, Universitas Temple, Philadelphia Amerika Serikat. Menurut Ayyoub, *Tafsīr al-Mizān* merupakan kitab tafsir yang bukan saja bersifat filsafat, namun juga bersifat hokum, teologi, mistik, sosial dan ilmiah, bahkan moderat dan polemis.⁶³

V. Kesimpulan

Kitab *Tafsīr al-Mizān* memang kaya akan pendekatan, yang mencerminkan keluasan pengetahuan penulisnya. Wajar jika kemudian kitab tersebut banyak memperoleh apresiasi dari berbagai kalangan. Hanya saja, bukan berarti kitab tafsir ini tidak memiliki kelemahan. Kelemahan terpokok dari kitab tafsir ini adalah karena al-Ṭabāṭabā'ī menulisnya dalam kerangka aliran Syi'ah yang dianutnya. Betapapun al-Ṭabāṭabā'ī berupaya

⁵⁸ Jamal al-Dīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī*, Jilid V (Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975), 1187-1188. Lihat juga Syihāb al-Dīn Muḥammad al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 5.

⁵⁹ al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, jilid IV: 271-273.

⁶⁰ Lihat misalnya, Ayatullah Abul Qasim Gourji, “Nikah Mut'ah dalam Pandangan Syi'ah” dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 2, September 2002, 117-138.

⁶¹ *Ṣawt al-Ummah*, No. 24, Muḥarram 1402, . 2.

⁶² Abu Qasim Razzaqi, “An Introduction to the Al-Mizan” dalam *Jurnal al-Tawhid*, Vol III, No. 2 Rabiul Tsani, 1406.

⁶³ Mahmoud Ayyoub, *Quran dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 57.

untuk bersikap ilmiah-akademis, namun tampak sekali bahwa ia dibimbing oleh "semesta intelektual"-nya yang sangat ideologis.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Muḥammad. *Rūh al-Ma'ānī fi Sab' al-Masānī*. Beirut: Dār Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- *Rūh al-Ma'ānī*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Amal, Taufiq Adnan (ed), "Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyunting Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.
- al-Awsī, 'Alī. *al-Ṭabāṭabā'ī wa manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*. Teheran: Munazzamāt al-'Alam al-Islāmī, 1985.
- Baidowi, Ahmad "Nasikh-Mansukh dalam Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, Januari 2001.
- Ayyoub, Mahmoud. *Quran dan Para Penafsirnya*. Terj. Syu'bah Asa. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Bagir, Haidar "Menampilkan Mmutahhari" dalam Murtada Mutahhari, *Sang Mujahid Sang Mujtahid*. Bandung: Yayasan Mutahhari, 1988.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1987.
- al-Hamdānī, 'Abd al-Ṣabūr ibn Aḥmad. *Mutasyābihat al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Turās, t.th.
- Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1392.
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*. Beirut: Dār-al-Fikr, t.th.
- al-Jābiṛī, Muḥammad 'Abed. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1990.
- al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Jurnal Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, Bandung: Yayasan Mutahhari
- Jurnal al-Tawhid*, Vol III, No. 2 Rabiul Tsani, 1406.
- Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 2, September 2002
- Jurnal Pesantren* No. I/Vol VIII/1991
- Kayhan Internasional* edisi 17 November 1985.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

- Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'ī, *Inilah Islam: Upaya Memahami Islam Secara Mudah*. Terj. Ahsin Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Mutahhari, Murtada. *Understanding the Qur'an*. Teheran: al-Qur'an al-Karim Organisation, t.th.
- Muzaffar, Muhammad Rida 'Aqāid al-Imāmiyyah. Teheran: Muassasah al-Bi'sah, t.th.
- al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*. Mesir: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.
- Nasr, Seyyed Hossein "Pengantar" untuk karya al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syiah (Asal-Usul dan Perkembangannya)*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989. ●
- al-Qāsimī, Jamal al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī*. Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyah, t.th.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Pengantar" untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1989.
- al-Riḍā, Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd. *al-Mannār*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'ilm li al-Malayin, 1972.
- Sawt al-Ummah*, No. 24, Muḥarram 1402.
- al-Sa'labī, *al-Jawāhir al-Ḥisan*. Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Maṭbū'at, t.th.
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-Mansūr fi Tafsīr bi al-Ma'sūr*. Beirut: M. Amīn Jamad, t.th.
- Syahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā'ah Mu'āsirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996.
- al-Syarbinī, al-Khaṭīb. *al-Sirāj al-Munīr fi al-I'ānah 'alā ma'rifah ba'd Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Karīm*. Bulaq: Maktabah al-Amīriyah, t.th.
- Syazali, Munawir (et.al.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989.
- al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-A'lam, 1972.
- *al-Qur'ān fi al-Islām*. Teheran: Sepehr, 1404.
- *Hikmah Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- *Nazariyah al-Siyāsiyah wa al-Ḥukm*. Teheran: t.p., 1402 H.
- al-Zamakhsyari, *al-Kasasyāf*. Cairo: al-'Amirah asy-Syarqiyah, 1307.