

KONSTRUKSI TAKWIL MUḤAMMAD BĀQIR AL-ṢADR

Abdul Wadud Kasful Humam
STAI Al-Anwar Sarang-Rembang
Kasyful_humamyahoo.co.id

Abstrak

Terminus takwil dalam tradisi penafsiran Syi'ah identik dengan interpretasi esoteris-sentris, yang telah dirilis sejak abad pertama hijriyyah. Penggunaan teori tersebut termotivasi dari keyakinan orang-orang Syi'ah tentang sosok Ali bin Abi Thalib yang kompeten dalam hal ta'wīl. Di awal-awal perumusannya, teori ta'wīl yang dibangun bersifat bebas-ekstrim. Namun dalam perkembangannya, terutama sejak periode modern-kontemporer teori ta'wīl telah digeser dan orang-orang Syi'ah mulai menjadikan kesusastraan sebagai tingkatan metodologi penafsiran mereka. Di antara tokoh Syi'ah yang melakukan perombakan teori ta'wīl adalah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Menurutnya, ta'wīl adalah istilah lain dari tafsir al-ma'nā, yaitu tafsir yang penekanannya pada eksternal (al-miṣdāq al-khārijī) atau inner (hakikat) teks. Kemudian Muḥammad Bāqir al-Ṣadr membagi pembaca teks atau penerima wacana menjadi dua yaitu manusia secara umum dan para imam yang ma'ṣūm. Menurutnya, setiap manusia memiliki potensi untuk memahami seluruh ayat al-Qur'an dan mengeksplorasi maknanya. Namun pemahaman manusia terhadap al-Qur'an berbeda-beda sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing dari mereka. Kemudian para imam yang ma'ṣūm. Mereka memiliki kualifikasi terpercaya untuk menafsirkan dan memahami makna inner (makna terdalam) al-Qur'an. Namun bukan berarti bahwa interpretasi al-Qur'an hanya merupakan hak otonom mereka. Karenanya, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

menolak sementara riwayat yang menyatakan bahwa pemahaman al-Qur'an hanya diberikan kepada para imam. Karena selain bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis, perawi riwayat-riwayat tersebut lemah dan dikenal sebagai orang-orang yang ekstrim.

Keywords: *Ta'wil, tafsir lafzi, tafsir ma'na*

A. Pendahuluan

Terminus takwil telah lama menjadi polemik yang berkepanjangan di kalangan mufassir klasik dan mufassir kontemporer. Ada yang setuju ada juga yang menolak. Kelompok yang setuju berargumen bahwa *ta'wil* merupakan salah satu metode untuk mengungkap kandungan makna al-Qur'an, sedangkan yang menolak beralasan bahwa *ta'wil* dapat mendistorsi makna dan berpotensi menghilangkan sakralitas al-Qur'an. Di antara mereka yang setuju dengan metode *ta'wil* (*esoteris-sentris*) adalah Syi'ah.

Penggunaan metode *ta'wil* ini didasarkan pada keyakinan orang-orang Syi'ah bahwa imam Ali adalah orang yang diakui dalam hal *ta'wil*. Secara praktis, metode ini telah mereka *rilis* pada abad pertama Hijriyyah, dan pada awal-awal kemunculan mereka mengikuti pendapat-pendapat yang bebas-ekstrim sampai pada masa yang lebih modern. Telaah-telaah yang mereka lakukan dalam kajian tafsir telah mengalami perkembangan secara evolutif dan gradual, hingga menjadikan kesusastraan sebagai tingkatan metodologi penafsiran Syi'ah.

Wajar jika orang-orang Syi'ah menjadikan para imam pada tingkat pertama, karena merekalah yang dapat menerangkan pola penafsiran yang sah atas al-Qur'an. Para imamlah yang selalu memulai telaah-telaah penafsiran Syi'ah, karena mereka dianggap sebagai sumber otoritatif yang paling tinggi derajatnya.¹

Dalam artikel ini, tokoh yang bernama Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah satu dari sederet ulama Syi'ah yang meyakini bahwa takwil tidak hanya diberlakukan dalam ayat-ayat ambigu (*mutasyabihat*), tetapi pada semua ayat. Hal ini didasarkan pada hadis “*ma fi al-Qur'ani ayatun illa walaha zahrūn wa batnūn*” (Tidak ada sesuatu dalam al-Qur'an kecuali ia mempunyai makna zahir dan makna batin). Hanya saja konstruksi *ta'wīl* yang dirumuskan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr berbeda dengan mayoritas ulama Syi'ah lainnya. Menurutny, *ta'wīl* berkonotasi sama dengan tafsir *al-ma'na*, atau yang ia sebut dengan *inward* (hakikat) makna, yaitu produk penafsiran yang menekankan pemahaman *inner* (hakikat) sebuah teks.

B. Setting Biografis Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

1. Silsilah Nasab dan Keluarganya

Jika ditelusuri sampai ke atas – sebagaimana dikutip Muḥammad al-Ḥusainī – Muḥammad Bāqir al-Ṣadr memiliki silsilah nasab sampai kepada Nabi Muhammad melalui jalur Husain bin Ali. Lengkapnya adalah Muḥammad Bāqir bin Ḥaidar

¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: Elsaq, 2006), hlm. 334.

bin Ismā'īl bin Ṣadr al-Dīn bin Ṣāliḥ bin Muḥammad bin Ibrāhīm (Syarf al-Dīn) bin Zainal Ābidīn bin Ali (Nūr al-Dīn) bin (Nūr al-Dīn) Ali bin Izzuddīn al-Ḥusain bin Muḥammad bin al-Ḥusain bin Ali bin Muḥammad bin Tāj al-Dīn yang terkenal dengan nama Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad (Syamsuddīn) bin 'Abdullāh (Jalāluddīn) bin Aḥmad bin Ḥamzah bin Sa'dullāh bin Ḥamzah bin (Abū al-Sa'ādāt) Muḥammad bin (Abū Muḥammad) bin (Abū al-Ḥārīs) Muḥammad bin (Abū al-Ḥasan) Muḥammad bin Abū al-Ṭayyib Ṭāhir bin al-Ḥusain al-Qaṭ'i bin Mūsā (Sabḥah) bin Ibrāhīm al-Murtaḍā bin imām al-Kāẓim bin imām al-Ṣādiq bin imām al-Bāqir bin imām Zainal Ābidīn bin imām al-Ḥusain bin Imām Ali bin Abī Ṭālib.²

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr lahir di Kazimia, sebuah kota di Baghdad, Irak pada 25 Dzu al-Qa'dah 1350 H, bertepatan 1 Maret 1931 M (ada yang mengatakan 28 Februari 1935 M) dari keluarga religious yang telah menghasilkan beberapa tokoh kenamaan di Irak, Iran dan Lebanon, seperti Sayyid Ṣadr al-Dīn al-Ṣadr,³

² Muḥammad al-Ḥusaini, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāt, Ḥāfilat, Fikrun wa Khallāq* (Maghribi: Dār al-Maḥjah al-Baiḍā', 2005), hlm. 36. Lihat juga Muḥammad al-Ḥusaini, *al-Imām al-Syahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr Dirāsah fī Sirātihi wa Manhajihi* (Beirut: Dar al-Firar, 1989), hlm. 21.

³ Sayyid Ṣadr al-Dīn al-Ṣadr lahir pada tanggal 21 Zulqa'dah 1193 atau bertepatan dengan tahun 1779 M di Amul. Umur tiga tahun yaitu sekitar tahun 1197, ia hijrah bersama keluarganya ke Irak dan menetap di Najaf. Sejak kecil, ia dikenal memiliki IQ yang tinggi, sehingga berbagai pelajaran mampu ia serap dengan baik. Bahkan ketika usianya masih tujuh tahun, ia sudah mampu menyusun komentar (*ta'liq*) atas kitab *Qaṭru al-Nadā*. Karena kejeniusannya yang begitu luar biasa, ia ditetapkan sebagai mujtahid pada usia yang masih cukup muda yaitu tiga belas tahun. Sayyid Ṣadr al-Dīn al-Ṣadr juga terbilang produktif dalam menghasilkan beberapa karya yaitu *Usrat al-'Itrah* (fikih), *al-Qisṭās al-Mustaqīm* (usul fikih), *al-Mustaṭrifāt fī Furū' lam Yata'arraḍ lahā al-Fuḥahā*, *Syarḥ Manẓūmah al-Raḍā*, *al-*

seorang *marja'* (orang yang memiliki otoritas tertinggi dalam mazhab Syi'ah) di Qum, Muhammad Bāqir al-Ṣadr, salah seorang pemimpin religious yang memainkan peran penting dalam revolusi Irak melawan Inggris. Dia juga mendirikan *Ḥarās al-Istiqlāl* (pengawal kemerdekaan), dan Mūsā al-Ṣadr, pemimpin Syi'ah di Lebanon. Pada usia empat tahun (27 Jumadil Sani 1356), Muhammad Bāqir al-Ṣadr kehilangan ayahnya, Sayyid Ḥaidar al-Ṣadr dan kemudian ia diasuh oleh ibu dan kakak laki-lakinya, Ismā'īl al-Ṣadr, yang juga seorang mujtahid kenamaan di Irak.⁴

Tidak seheroik kelahiran seorang pemimpin spiritual, menjelang kelahiran Muhammad Bāqir al-Ṣadr, ibunya Sayyidah

Ta'liqah 'alā Rijāl Abī Ali, Qurraṭ al-'Ain (kitab panduan bahasa Arab), *Syarḥ Maqbūlah 'Umar bin Hanṣalah, Risālah fī Ḥujjiyati al-Ḍan, Risālah fī Masāil Zī al-Riyāsataini, Qūṭun lā Yamūt, Risālah 'Amaliyyah* (berbahasa Persia). Muhammad Riḍā al-Nu'mānī, *Syahīd al-Ummah wa Syāhiduhā* (Qum: Markaz al-Abḥās wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣiṣiyyah fī al-Sayhīd al-Ṣadr, 1421), juz 1, hlm. 28-29.

⁴ Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Bāqir al-Ṣadr Terhadap Berbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 11. Ismā'īl al-Ṣadr lahir di Kazimiyah pada bulan Ramadhan tahun 1340 H atau 1921 M. Masa kecilnya, ia habiskan untuk mendalami agama dengan bimbingan ayahnya sendiri. Ia mendapat ijazah mujtahid dari dua *marja'* besar Syi'ah yaitu Āyātullāh Sayyid 'Abd al-Ḥādī dan Āyātullāh Murtaḍa Ali Yāsīn dan diberi otoritas untuk berfatwa. Ia menulis lebih dari 26 buku, baik yang berbentuk buku asli atau berupa komentar atas karya orang. Karya-karya tersebut adalah *Syarḥ Fiqh Istidlālī, Ta'liqah 'alā al-Kifāyah fī al-Uṣūl, Ta'liqah 'Amaliyyah 'alā al-'Urwah al-Wusqā, Ta'liqah 'alā Kitāb al-Tasyrī' al-Jinānī al-Islāmī* karya 'Abd al-Qādir 'Audah, *Muḥāḍarāt fī Tafsīr al-Qur'ān, Syarḥ Risālah al-Ḥuqūq li al-Imām 'Ali bin al-Ḥusain, Taqīrāt al-Sayyid al-Khū'ī fī al-Uṣūl, Taqīrāt al-Sayyid al-Khū'ī fī al-Ṭahārah, Taqīrāt al-Sayyid al-Khū'ī fī al-Makāsib, Risālah fī Qāidah al-Firāg wa al-Ṭajawwuz, Sayrḥ li Kitāb al-Nikāḥ min al-'Urwah al-Wusqā, Ta'liqah 'alā al-Juz'ī al-Ṣanī min Syarḥ al-Lum'ah, Risālah fī Ḥukm al-Tazaḥum baina al-Ḥajj wa al-Nuzur, Risālah fī Tasykhīs al-Mudda'i wa al-Munkir*. Lihat selengkapnya karya Ismā'īl al-Ṣadr dalam Muhammad Riḍā al-Nu'mānī, *Syahīd al-Ummah wa Syāhiduhā* (Qum: Markaz al-Abḥās wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣiṣiyyah fī al-Sayhīd al-Ṣadr, 1421), juz 1, hlm. 43.

binti Āyatullāh Syaikh ‘Abd al-Ḥusain Alū Yāsīn bermimpi akan diberikan amanah seorang bayi lak-laki pada hari Kamis. Mimpi tersebut mengejutkan keluarga al-Ṣadr. Tidak biasanya seorang perempuan Syi’ah Irak bermimpi demikian, kecuali pertanda bahwa bayi yang akan dilahirkan bukanlah bayi biasa. Kharisma seorang imam akan melekat pada dirinya, layaknya imam-imam Syi’ah lainnya. Tidak hanya ibu Muḥammad Bāqir al-Ṣadr yang memimpikan tanda-tanda akan lahirnya seorang bayi laki-laki yang luar biasa, tetapi kakeknya, Sayyid Ismā’īl al-Ṣadr juga bermimpi bertemu imam Ali menjelang kelahiran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Mimpi ini bukan berarti Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah seorang manusia suci yang mengemban misi seorang pembaharu (*mujaddid*), akan tetapi mimpi tersebut hanyalah pertanda bahwa bayi laki-laki yang akan lahir akan bermanfaat bagi kehidupan manusia, khususnya bagi komunitas Syi’ah dan umat Islam secara umum.

Ketika masih berumur empat tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr telah menjadi yatim. Ayahnya, Ḥaidar bin Ismā’īl bin Ṣadr meninggal dunia di Kazimia pada malam Kamis, 27 Jumadi al-Tsani 1356 H atau 1937 M, meninggalkan seorang istri, dua putra dan satu putri. Meskipun ia seorang *marja*’ terkemuka, namun ayah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr meninggal dunia dalam keadaan miskin. Keluarganya, hingga lebih sebulan setelah sang ayah meninggal dunia, masih terus mengalami kesulitan ekonomi, terutama kebutuhan makan sehari-hari “*kānū ḥāirīna fī luqmah al-aisy.*”

Latar belakang keilmuan yang bertaraf internasional, ditambah kemiskinan yang melingkupi kelahiran al-Ṣadr, merupakan dua elemen penting yang menentukan konteks pendidikan al-Ṣadr. Kesulitan ekonomi yang dihadapi keluarga tersebut setelah meninggalnya Ḥaidar bin Ismāʿīl sudah menghampiri al-Ṣadr ketika masih bayi. Sanak saudaranya kemudian mengurus pendidikannya, dan dia besar di bawah pengawasan paman dari pihak ibunya, Murtaḍā Yāsīn dan kakaknya, Ismāʿīl (1921-1968 M).

Wafatnya sang ayah, otomatis telah mengubah hidup al-Ṣadr. Sebelum-sebelumnya, ia dididik oleh seorang ayah dengan nasihat dan hikmah yang diajarkannya, tetapi setelah itu, ia tidak mendapatkannya lagi. Babak baru kehidupannya, dimulai ketika keluarga Muḥammad Bāqir al-Ṣadr *hijrah* ke kota suci komunitas Syi'ah, Najaf. Najaf bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr merupakan pembentuk dan pewarna aktif bagi dirinya. Dikatakan pewarna aktif karena kota Najaf merupakan kota suci imam Ali yang banyak dikunjungi dan dijadikan basis spiritual bagi komunitas Syi'ah di dunia.⁵

2. Karir Intelektual Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Di Kazimia, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr pertama kali mengenyam pendidikan di sekolah *Muntadā al-Nasyr al-*

⁵ Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi Ekonomi Islam dari Mazhab Baqir al-Sadr hingga Mazhab Mainstream* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), hlm. 3. Lihat juga Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam; Kajian Komprehensif Pertama atas Hidup dan Karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*, terj. Santi Indra Astuti (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 22.

Ibtidā'iyyah yang didirikan Sayyid Murtaḍā al-‘Askarī dan prof. Ahmad Amin pada tahun 1362 H atau bertepatan tahun 1943 M. Saat itu umurnya delapan tahun, dan ia termasuk anak yang beruntung karena dianugerahi IQ yang tinggi dan kecerdasan yang luar biasa. Berbeda dengan siswa-siswa lain, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr sering absen sekolah, tetapi setiap kali ujian ia selalu bisa mengerjakannya dengan baik dan mendapatkan nilai yang tinggi. Guru-guru yang mengajarnya terkagum-kagum dengan pengalaman intelektual yang dimiliki anak seumuran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr waktu itu, karena bacaannya yang banyak tentang filsafat marxisme dan pemikiran-pemikiran filsafat Barat. Hanya tiga tahun Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengenyam pendidikannya di sekolah tersebut, kemudian pada tahun 1365 H (1946 M) dengan ditemani kakaknya, Sayyid Ismā‘īl al-Ṣadr ia hijrah ke Najaf untuk melanjutkan studinya. Selain pendidikan formal, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr juga mendapatkan pendidikan non-formal dari kakaknya, sehingga selama tinggal di Kazimia ia telah menghatamkan beberapa kitab.⁶

Di kota Najaf inilah, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr bertemu dengan tujuh ulama’ Syi’ah terkemuka saat itu yaitu Syaikh Abd al-Hādī Humuzi, Syaikh Muḥammad Jawwād Qisām, Syaikh Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar, Sayyid Muḥammad Ali al-Ḥakīm, Sayyid Mūsā Baḥr al-‘Ulūm, Sayyid Hādī Fiyād dan Sayyid Yūsuf

⁶ Muḥammad al-Ḥusainī, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāh, Ḥāfilah.....*, hlm. 47.

al-Ḥakīm. Mereka inilah yang mendirikan madrasah dan Muhammad Bāqir al-Ṣadr belajar secara aktif di madrasah ini. Ketika berumur sepuluh tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr telah mempelajari sejarah Islam (*Islamic Story*). Tajamnya analisis dan kecerdasan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mulai nampak ketika ia mempelajari ilmu logika di usia sebelas tahun dan menulis *essai* filsafat pertamanya. Ia terus belajar sehingga tingkat intelektualitasnya pun tumbuh. Pemahamannya terhadap Islam dan tradisi Syi'ah mulai menguat ketika ia terjun dan memilih dirinya diasuh oleh al-Khui dan Muḥsin al-Ḥakīm sampai ia berumur 25 tahun. Determinasi sosio-politik di Irak dan dunia Syi'ah secara umum telah membuka cakrawala pemikiran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.⁷

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menunjukkan tanda-tanda kejeniusan sejak usia kanak-kanak. Pada usia sepuluh tahun, ia berceramah tentang sejarah Islam, dan juga tentang beberapa aspek lain tentang kultur Islam. Dia mampu menangkap isu-isu teologis yang sulit dan bahkan tanpa bantuan seorang guru pun. Ketika usia sebelas tahun, dia mengambil studi logika, dan menulis sebuah buku yang mengkritik para filosof. Pada usia tiga belas tahun, kakaknya mengajarnya *uṣūl 'ilm al-fiqh* (asas-asas ilmu tentang prinsip-prinsip hukum Islam yang terdiri dari al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas).

⁷ Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi....*, hlm. 7.

Pada usia sekitar enam belas tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr pergi ke Najaf untuk mencari pendidikan yang lebih baik dan layak dalam berbagai cabang ilmu-ilmu Islam. Sekitar empat tahun kemudian, ia menulis sebuah ensiklopedi (*mausū'ah*) tentang teoritisasi hukum Islam (*uṣūl*), *Gāyat al-Fikr fī al-Uṣūl* (pemikiran puncak dalam ilmu ushul). Ketika berusia 25 tahun, ia mengajar *Baḥs al-Khārij* dan fikih dan saat itu ia lebih muda dibanding banyak dari murid-muridnya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menjadi seorang mujtahid pada usia tiga puluh tahun.⁸

3. Aktivitas Ilmiah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Pada tahun 1960, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah salah satu mujtahid terkemuka di sekolah agama Najaf dengan keahliannya dalam yurisprudensi dan teoritisasi hukum Islam (fikih dan ushul al-fikih). Seniornya di Hawzah menasihatinya untuk menyerahkan peran politik dalam Partai Dakwah Islamiyyah, karena dapat merugikan kepemimpinannya dalam Hawzah serta diminta untuk mempersiapkan diri pada pemilihan *marja'* dari Syi'ah (sebab Hawzah tidak akan menerima mujtahid aktif untuk posisi besar *marja'*, setidaknya bukan anggota partai politik).

Para *marja'* biasanya dipilih dari kalangan mujtahid terkemuka dalam bidang fikih dan ushul al-fikih, dan kandidat harus membuktikan kapasitasnya di daerah-daerah dengan menggunakan metode Sokrates dalam mengajar dan dengan menerbitkan pendapat hukumnya. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

⁸ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Falsafatuna....*, hlm. 11.

memiliki prospek menjadi *marja'* besar. Namun demikian posisinya sebagai aktivis gerakan politik akan membuatnya selalu dalam bahaya. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mendapat tekanan untuk menyerahkan kegiatan politiknya, terutama dari *marja'* Muḥsin al-Ḥakīm, namun demikian banyak faksi di Hawzah yang tetap menganggap penting aktivitas Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.

Selanjutnya melalui Ḥussein al-Ṣāfi, kampanye publik terhadap Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mulai dibuka, dan kegiatan ini dianggap berbahaya bagi kelangsungan hidup Hawzah. Sehingga terdapat kelompok tertentu dalam Jama'at yang mendapat pengaruh untuk melawan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Hal ini dilakukan dengan cara menunjukkan ketidakpuasan mereka terhadap Muḥammad Bāqir al-Ṣadr sebagai editorial. Kemudian muncul pertanyaan yang cukup mengganggu yakni dalam judul *Risālatunā (Pesan kami)*. Sebagian orang yang tidak setuju dengan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mempertanyakan apakah mereka mewakili pandangan Jama'at atau tidak sama sekali. Akhirnya, pada tahun 1961 Muḥsin al-Ḥakīm, melalui putranya Mahdi, membujuk Muḥammad Bāqir al-Ṣadr untuk menyerahkan jabatannya sebagai faqih partai Dakwah dan sebagai editor jurnal *Adwa'*.

Setelah pengunduran dirinya, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr membatasi dirinya dengan cara hidup tradisional di Hawzah, menghindari kegiatan yang membahayakan statusnya sebagai *marja'*. Dia bahkan menunda penerbitan buku untuk waktu yang

lama, *Mujtamaunā (Masyarakat kami)* karena, menurut beberapa sumber, waktu itu belum matang untuk diterbitkan. Menurut anggota Partai Dakwah Islamiyyah, bagaimanapun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr harus terus berhubungan dengan partai, dan akhirnya hal itu dilakukannya melalui salah satu dari muridnya. Semangat Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dalam reformasi selanjutnya diarahkan pada Hawzah sendiri. Pertama yang dilakukannya adalah memodernisasi kurikulum. Di Najaf kurikulum Hawzah hanya menekankan pada fikih dan ushul al-fikih, karena itulah Najaf tercatat sebagai tempat studi Islam yang dianggap kecil dan kurang diperhitungkan, disamping itu perhatian terhadap para guru Hawzah itu juga sangat minim.

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr juga gelisah atas kehadiran mahasiswa yang tidak teratur dan cenderung mengabaikan studi mereka. Ia merasa bahwa mahasiswa harus menyelesaikan program secara disiplin dan matang sebelum mereka dapat mengklaim diri mereka sebagai ulama'. Untuk upaya pembenahan ini, ia mengusulkan buku dan wacana-wacana baru bagi mahasiswa. Sebuah buku, menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, harus mempertimbangkan kemampuan mahasiswa untuk memahami subjek secara bertahap dari konsep dasar untuk mencapai tujuan akhir dari pendidikan. Rencana Muḥammad Bāqir al-Ṣadr selanjutnya tidak hanya menggunakan buku teks yang biasa digunakan di lembaga-lembaga akademis modern, tetapi juga

mensyaratkan mahasiswa menyelesaikan kursus (skill) tertentu dan lulus ujian reguler.

Untuk melaksanakan reformasi, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr membantu mendirikan *Uṣūl al-Dīn* College di Baghdad pada tahun 1964 dan membuat kurikulum. Kemudian ia menulis tiga buku mengenai al-Qur'an, ushul al-fiqh, dan ekonomi Islam. Namun, usahanya untuk melaksanakan reformasi di Hawzah sendiri menghadapi perlawanan keras dari mahasiswa dan para dosen di Hawzah yang tidak sepakat dengan gagasannya.

Tahun 1964-1968 adalah “era emas” bagi perkembangan Syiah modern, pertama karena rezim Ba'sis-Arif merasa berhutang kepada pembentukan partai yang membantu dalam mendiskreditkan dan menggulingkan rezim Qasim dan kedua karena rezim baru ini memperoleh legitimasi dari para pemimpin Syiah yang mendukung penumpasan mereka terhadap pasukan komunis di negara itu. Islam menikmati kebebasan selama periode yang dihasilkan dari perjuangan terus menerus antara Ba'sis dan Arif, antara nasionalis Arab dan Komunis dan di antara Ba'sis sendiri.

Ketika mendapatkan kebebasan dari campur tangan pemerintah, partai dakwah meningkatkan keanggotaannya di dalam dunia akademis (Universitas) dan di kalangan inteligensia. Menurut sumber-sumber Dakwah, lebih dari 1.500 salinan resmi Dakwah, jurnal, AWT al-Dakwah, dibagikan kepada anggota dan pendukungnya di *University of Baghdad* sendiri. Mahasiswa

menunjukkan komitmen mereka dalam barisan yang dikenal sebagai *al-alāba mawākib* (prosesi mahasiswa) di Karbala pada peringatan tahunan kemartiran Imam Husain. Al-Ḥakīm memperluas pengaruhnya dengan cara meningkatkan partisipasi dalam Hawza di Najaf dan mengembangkan rencana untuk mendirikan akademi Syiah gaya Barat di Kufa, di mana pendidikan tinggi akan menjadi tersedia bagi pemuda Syi'ah yang suatu hari nanti akan berpengaruh dalam urusan politik. Dia juga mendirikan pusat agama baru dan perpustakaan di beberapa kota-kota Irak. Para ulama Baghdad dan Kazimiyah terorganisir dalam asosiasi, mirip dengan *Jam'iyyat al-'Ulamā'* di Najaf, yang dikenal sebagai Jami'yyat Hayat al-'Ulama' fi Baghdad wa al-Kazimiya.⁹

4. Karya-Karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr merupakan tipe ulama' *prolific* yang menguasai berbagai bidang keilmuan. Kemapanannya dalam berbagai bidang keilmuan, ia buktikan dengan lahirnya beberapa karya yang ia hasilkan, baik berupa buku seputar hukum (*jurisprudence*), ushul fikih (*fundamentals of law*), filsafat, ilmu logika (*logics*), teologi, ekonomi, tafsir, sejarah, budaya Islam atau pun berupa artikel. Karya-karyanya menjadi warisan intelektual, tidak hanya dalam tradisi Syi'ah, akan tetapi lebih luas merepresentasikan pemikiran seorang muslim yang kritis yang sangat relevan dikaji umat Islam. Inilah yang kemudian

⁹ <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/311-biography-of-shaheed-muhammad-baqir-al-sadr.html> dikases tanggal 13 Juni 2014.

menjadikan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr lebih dikenal sebagai seorang cendekiawan daripada seorang aktivis gerakan. Karyanya telah mempengaruhi banyak bidang dan mewarnai pola pikir umat Islam, khususnya di Irak. Namanya semakin populer sebagai pemikir muslim Syi'ah ketika ia merampungkan karyanya yang berjudul *Iqtisādunā*, sebuah buku yang kemudian menjadi dasar bagi *mazḥab* Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.¹⁰ Berikut ini karya-karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr:

a. Hukum (*jurisprudence*)

- 1) *Buhūs fi Ṣarf al-Urwah al-Wuṣqā (Discourses on the Commentary of al-Urwah al-Wusqa)*, 4 volume. (1391/1971)
- 2) *Al-Ta'liqah 'alā Minhāj al-Ṣāliḥīn (Annotation of Ayatullah Hakim's Minhāj al-Ṣāliḥīn)*, 2 volume. (1395/1975)
- 3) *Al-Fatāwā al-Wāḍiḥah (Clear Decrees)* (1396/1976)
- 4) *Mujāz Aḥkām al-Ḥajj (Summarized Rules of Hajj)*
- 5) *Ta'liqāt 'ala Bulghat al-Rāgibīn* karya Syaikh Muḥammad Riḍā Ali Yāsīn. (1370/1950)
- 6) *Al-Ta'liqah 'alā Manāsik al-Ḥajj (Annotation of Ayatullah Khui's Hajj Rites)*
- 7) *Al-Ta'liqah 'alā Ṣalāḥ al-Jumū'ah (Annotation on Friday Prayer)*.
- 8) *Min Fiqh al-Aḥkām ilā Fiqh al-Nazariyyāt*.

¹⁰ Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi...*, hlm. 21.

9) *Muḥāḍarāt Ta'sīsiyyah*.

b. Ushul Fiqh (*fundamentals of law*)

1) *Durūs fī 'ilm al-Uṣūl (Lessons in the Science of Jurisprudence)*, 3 bagian. (1397/1977)

2) *Al-Ma'ālīm al-Jadīdah li al-Uṣūl (The New Signpost of Jurisprudence)*. (1385/1965)

3) *Ghāyat al-Fikr fī al-Uṣūl (The Highest Degree of Thought of Jurisprudence)*. (1955)

c. Filsafat (*Philosophy*)

1) *Falsafātunā (Our Philosophy)*. (1378/1959)

2) *Ta'liqāt 'alā Kitāb al-Asfār li Mullā Ṣadrā fī al-Falsafah*. (

d. Ilmu Logika (*logics*)

1) *Al-Usus al-Mantiqiyah li al-Istiqrā' (The Logical Basis of Induction)*. (1391/1971)

e. Teologi

1) *Al-Mūjaz fī Uṣūl al-Dīn; al-Mursil, al-Rasūl, al-Risālah (The Summarized Principle of Religion: The Sender, The Messenger, The Message)*

2) *Al-Tasayyu' wa al-Islām*

3) *Baḥs Ḥaulā al-Wilāyah (Discourses on Divine Authority)*

4) *Baḥs Ḥaulā al-Mahdi (Discourses on Imam Mahdi)*

5) *Aimmatu Ahli al-Bait*

f. Ekonomi (*economy*)

1) *Iqtisādunā (Our Economics)*. (1381/1961)

- 2) *Al-Bank al-lā Ribāwī fī al-Islām (Usury-Free Banking in Islam)*. (1389/1969)
- 3) *Maqālāt Iqtisādiyyah (Essays in Economy)*.
- 4) *Māzā Ta'rifu 'an al-Iqtisād al-Islāmī* (1384/1964)

g. Tafsir

- 1) *Al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm-al-Madrasah al-Qur'āniyah (The Thematic Exegesis of the Holy Quran)*
- 2) *Buḥūs fī 'Ulūm al-Qur'ān (Discourses on Qur'anic Science)*
- 3) *Maqālāt Qur'āniyah (Essays on Qur'an)*
- 4) *Al-Sunan al-Tārikhiyyah fī al-Qur'ān*

h. Sejarah

- 1) *Ahl al-Bait Tanawwu' Ahdaf wa Waḥdah Hadaf (Ahl al-Bait, Variety of Objectives Towards a Single Goal)*
- 2) *Fadak fī al-Tarīkh (Fadak in History)*. (1375/1955)

i. Budaya Islam

- 1) *Al-Islām Yaqūd al-Ḥayāh (Islam Directive to Life)*
- 2) *Al-Madrasah al-Islāmiyah (Islamic School)*
- 3) *Risālatunā (Our Mission)*
- 4) *Nāzrah Ammah fī al-ibādāt (General View on Rites of Worship)*

5) *Maqālāt wa Muhazrat (Essays and Lectures)*.¹¹

j. Artikel-artikel

- 1) *Al-Amal wa al-Ahdal (The Deeds and the goals) Min Fikr al-Dakwah, No. 13, Islamic Dakwah Party*; Isi, tempat dan waktu penerbitan tidak diketahui.
- 2) *Al-‘Amal al-Ṣāliḥ fī al-Qur’ān (The Proper Deeds According to Qur’an), Ikhtarna Lak*. Diterbitkan di Beirut oleh Dar al-Zahra tahun 1982.
- 3) *Ahl al-Bait; Tanawwu’ Adwār wa Wiḥdat Hadaf (The House Hold of The Prophet; Diversity of Roles but Unified Goal)*. Diterbitkan di Beirut oleh Dar al-Ta’aruf tahun 1985.
- 4) *Bahs’ Haula al-Mahdī (Thesis on Messiah)*. Diterbitkan di Beirut oleh Dar al-Ta’aruf tahun 1983.
- 5) *Bahs’ Haula al-Wilāyah (Thesis on Rulershp)*. Diterbitkan di Kuwait oleh Dar al-Tauhd tahun 1977.
- 6) *Dakwahtanā li al-Islām Yajeb an Takun Enqilabiyah (Our Call for Islam Must be a*

¹¹ *Ibid.*, hlm. 24. Lihat juga karya-karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dalam Muḥammad al-Ḥusainī, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāh, Ḥāfilah.....*, hlm. 65.

Revolutionary). *Min Fikr al-Dakwah*, No. 13, *Islamic Dakwah Party*; Isi, tempat dan waktu penerbitan tidak diketahui.

- 7) *Daur al-Aimmaḥ fī al-Ḥayāt al-Islāmiyyah* (*The Role of Imams in Muslim's Life*), *Ikhtarna Lak*, diterbitkan di Beirut oleh Dar al-Zahra tahun 1982.
- 8) *Al-Daulah al-Islāmiyyah* (*The Islamic State*), *al-Jihad* No. 5, 14 Maret 1983.
- 9) *Ḥaula al-Marḥala al-'Ulā min 'Amal al-Dakwah* (*On the First Stage of Dakwah Political Program*), *Min Fikr al-Dakwah*, No. 13, *Islamic Dakwah Party*; Isi, tempat dan waktu penerbitan tidak diketahui.
- 10) *Ḥaula al-Ism wa al-Shakl al-Tanzīmī li Ḥizb al-Dakwah al-Islāmiyyah* (*On the Name and the Structural Organization of Islamic Dakwah Party*), *Min Fikr al-Dakwah*, No. 13, *Islamic Dakwah Party*; Isi, tempat dan waktu penerbitan tidak diketahui.
- 11) *Al-Ḥuriyyah fī al-Qur'ān* (*Freedom according to Quran*), *Ikhtarna Lak*, Beirut: Dar al-Zahra', 1982.
- 12) *Al-Ijtihād al-Mustaqbaliyyah li Ḥarakat al-Ijtihād* (*The Future Trends of the Process of Ijtihad*), *Ikhtarna Lak*, Beirut: Dar al-Zahra', 1980.
- 13) *Al-Insān al-Mu'āṣir wa al-Musykilah al-Ijtima'iyah* (*The Contemporary Man and the Social Problem*)

- 14) *Al-Jānib al-Iqtisādī min al-Nizām al-Islāmī (The Economic Perspective of Islamic System)*, Ikhtarna Lak, Beirut: Dar al-Zahra', 1982.
- 15) *Khalafāt al-Insān wa al-Syhadāt al-Anbiā (Vicory Role of Man, and Witness Role of Prophet)*, al-Islām Yaqūd al-Ḥayāt, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).
- 16) *Khatūt Tafṣīliyah 'An Iqtisād al-Mujtama' al-Islāmī (General Basis of Economics of Islamic Society)*, al-Islām Yaqūd al-Ḥayāh, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).
- 17) *Lamḥa Fiqhiyah Ḥawla Dustūr al-Jumhūriyah al-Islāmiyah (A Preliminary Jurisprudence Basis of the Constitution of the Islamic Republic)*, al-Islām Yaqūd al-Ḥayāt, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).
- 18) *Māzā Ta'rruf 'an al-Iqtisād al-Islāmī (What do You Know About Islamic Economics)*, al-Islām Yaqūd al-Ḥayāt, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).
- 19) *Manābi' al-Qudrā fī al-Dawlah al-Islāmiyah (The Sources of Power in an Islamic State)*, al-Islām Yaqūd al-Ḥayāt, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).

- 20) *Al-Minḥā (The Ordeal)*, *Sawt al-Wihdah*, No. 5, 6, 7 (tanpa tanggal)
- 21) *Minḥāj al-Ṣāliḥīn (The Path of the Righteous)*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980.
- 22) *Muqaddimāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān (Introductions in Thematic Exegesis of Quran)*, Kuwait: Dar al-Tawjiyah al-Islami, 1980.
- 23) *Naẓarah 'Āmah fī al-'Ibādāt (General Outlook on Worship)*, *al-Fatāwā al-Wāḍiḥah*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1981.
- 24) *Al-Naẓriyah al-Islāmiyah li al-Tawzi' al-Maṣādir al-Ṭab'iyah (Islamic Theory of Distribution of Natural Resources)*, *Imtahan Lak*, Beirut: Dar al-Zahra', 1982.
- 25) *Al-Niẓām al-Islāmī Muqāraranan bi al-Niẓām al-Ra'samālī wa al-Markisi (The Islamic System Compared with the Capitalist and the Marxist System)*, *Imtahan Lak*, Beirut: Dar al-Zahra', 1982.
- 26) *Risālatunā wa al-Dakwah (Our Message and Our Sermon)*, *Risālatunā*, Beirut: Dar al-Islamiyah 1981.
- 27) *Al-Syakḥsiyah al-Islāmiyah (Muslim Personality)*, *Min Fikr al-Dakwah al-Islāmiyah (Of the Thoughts of Islamic Dakwah)*, No. 13, Islamic Dakwah Party; Isi, tempat dan waktu penerbitan tidak diketahui.

- 28) *Surah ‘An Iqtisād al-Mujtama’ al-Islāmī (A Perspective on the Economy of Muslim Society), al-Islām Yaqud al-Hayāt*, Iran: Islamic Ministry of Guidance (tanpa tanggal).
- 29) *Utruhat al-Marja’iyah al-Ṣāliḥah (Thesis on Suitable Marja’iyah)* dalam *Kāzim al-Ḥairī, Mabāhis fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum, Iran: tanpa tempat, 1988.
- 30) *Al-Yaqīn al-Riyāḍī wa al-Manṭiq al-Wāzi’ (The Mathematic Certainty and the Phenomenal Logic)*, Ikhtarna Lak, Beirut: Dar al-Zahra’, 1982.
- 31) *Preface to Sahifah al-Sajadiyah (Of Imam Ali bin Hussein al-Sajad)*, Tehran: *al-Maktabah al-Islāmiyyah al-Kubrā* (tanpa tanggal).¹²

C. Metode takwil (*esoteris-sentris*) dalam Tradisi Syi’ah

Ta’wīl berasal dari verba *awwala-yuawwilu-ta’wīlan* yang artinya memikirkan, merenungi dan komentar (*commentary*).¹³ Kata *ta’wīl* mengandung makna spesifik yakni merujuk pada gerak mental-intelektual (*intellectual quotient*) dalam mengungkap suatu gejala (teks). Hal ini karena berbagai penggunaannya, termasuk dalam gaya tutur al-Qur’an, dimaksudkan sebagai gerak *intuitif* dalam memahami sesuatu, seperti melompat ke belakang fenomena untuk memahami

¹² *Ibid.*, hlm. 24-25.

¹³ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur’āniyyah* (Beirut: Markaz al-Abḥās wa al-Dirāsāt, 1421), hlm. 300.

makna atau prinsip yang mengaturnya.¹⁴ Sementara menurut Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *takwil* adalah

Metode *ta'wīl* muncul bersamaan dengan munculnya Syi'ah itu sendiri. Menurut catatan Ghālib bin Ali A'waji, yang pertama kali menggunakan *ta'wīl* adalah aliran Syi'ah Sabaiyyah atau Tabriiyyah aliran Syi'ah yang *overdosis* dalam memuji imam Ali; mereka menghina, mengkafirkan, menganggap munafik para sahabat Nabi yang lain, kecuali kepada beberapa sahabat saja seperti Salmān al-Fārisi, Abū Zār al-Ghifāri, al-Miqdād, 'Ammār bin Yāsir dan Ḥuzāifah. Bahkan ada di antara mereka yang menganggap murtad semua orang yang hadir dalam peristiwa *Ghadīr Khūm* ketika Nabi Muhammad menyampaikan orasi, "*Man kuntu maulāhu fa 'Aliyyun maulāhu*" karena dianggap menolak untuk berbai'at kepada imam Ali dan melaksanakan mandat (*waṣīat*) Nabi untuk memilih imam Ali sebagai penggantinya. Kelompok ini adalah pengikut 'Abdullāh bin Sabā' al-Ṣan'āni, seorang legendaris Yahudi yang banyak memunculkan doktrin-doktrin sesat mengenai imam Ali.

Di antara doktrin-doktrin Syi'ah Sabaiyyah adalah keyakinan mereka tentang konsep *raj'ah*, Ali sebagai Tuhan, Ali tidak terbunuh akan tetapi ia diangkat ke langit, yang terbunuh adalah setan yang berwujud seperti Ali, petir adalah suara Ali dan kilat adalah senyumannya. Mereka juga meyakini bahwa sebelum kiamat datang, Nabi Muhammad akan kembali ke dunia, berdasarkan ayat "*Inna al-*

¹⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 59.

laẓī farāḍa ‘alaika al-Qur’ān larādduka ilā ma’ād” (QS. al-Qasas [28]: 85).

Menurut satu riwayat, Ali melaknat tindakan Abdullāh bin Sabā’ yang mengkultuskan dirinya, bahkan terbesit untuk membunuhnya, akan tetapi atas saran sahabat-sahabatnya, Abdullah bin Saba’ tidak jadi dibunuh, tetapi dideportasi ke Madain sampai ia meninggal. Setelah itu, posisinya digantikan oleh al-Mukhtār bin Abī ‘Ubaid al-Ṣaqafī dengan menambah-nambahkan paham bahwa Ali mendapat wahyu, Jibril dan Mika’il bertugas menyampaikan wahyu kepadanya dan Ali mengetahui dunia supranatural (*gaib*).¹⁵

Untuk mendiskripsikan metode *ta’wīl*, penulis hanya akan membahas empat aliran Syi’ah yang dua di antaranya memiliki karya-karya tafsir lengkap 30 juz, sedangkan dua yang lain hanya potongan-potongan ayat secara parsial. Empat aliran Syi’ah yang dimaksud adalah Syi’ah Imāmiyah Ṣnā ‘Asyariyyah, Zaidiyyah, Imāmiyah Ismā’iliyyah, dan Syi’ah Bābiyyah atau Bahāiyyah.

Pertama, syi’ah Imāmiyyah Ṣnā ‘Asyariyyah¹⁶ ada yang ekstrim (*ghulāt*) dalam arti *overdosis* dalam memuji Ali, yang mereka sisipkan

¹⁵ Ghālib bin Ali A’waji, *Firaq Mu’āshirah Tantasibu ilā al-Islām wa Bayāni Mauqif al-Islām Minhā* (Jeddah: al-Maktabah al-Asriyyah al-Zahabiyyah, 2001), hlm. 323.

¹⁶ Syi’ah ini muncul pasca wafatnya imam kesebelas, imam Ḥasan al-Askarī (w. 260 H), dan merupakan sekte yang memiliki pengikut terbesar serta paling banyak diminati umat Islam di negara-negara seperti Iran, Irak, India, Pakistan dan Afrika. Menurut induksi Khoemai, jumlah mereka di seluruh dunia tidak kurang dari 200 juta orang. Syi’ah Imāmiyah Ṣnā ‘Asyariyyah juga dikenal dengan nama Imāmiyyah atau Ja’fariyyah, yang merupakan satu dari sekian aliran dalam syi’ah yang memisahkan diri karena terjadinya problem internal di tubuh Syi’ah Imāmiyyah. Karena kepercayaan mereka terhadap *imāmah* (kepala negara) yang berjumlah dua belas orang dari keturunan imam Ali, maka kemudian mereka

dalam penafsiran-penafsiran mereka dan ada juga yang moderat (*mu'tadil*), meski demikian, keduanya sama-sama menggunakan metode *ta'wil*. Di antara yang ekstrim adalah tafsir Ḥasan al-‘Askari (w. 254 H), tafsir al-Qummī, *Mir'āt al-Anwār wa Misykāt al-Asrār* karya Maulā ‘Abd al-Laṭīf al-Kāzarani, *al-Ṣāfi* dan *al-Aṣfā'* karya Muḥammad bin Murtaḍī (w. 1090 H), *Tafsīr al-Burhān* karya Hāsyim bin Sulaimān bin Ismā'īl al-Ḥusainī (w. 1107 H), *Tafsīr al-Qur'ān*, karya Sayyid ‘Abdullāh bin Muḥammad Riḍā al-‘Alawī (w. 1242 H), dan *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*, karya Sulṭān bin Muḥammad bin Ḥaidar al-Kharrāsani (termasuk ulama' Imamiyah abad ke-14 Hijriyah).

Sebagai contoh Hāsyim bin Sulaimān bin Ismā'īl al-Ḥusaini dalam *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an* membagi kitabnya menjadi beberapa bab, di antaranya tentang atensi para imam terhadap al-Qur'an. Pada bab tersebut, ia menafsirkan surat al-Hadid [57]: 3 “*Huwa al-awwalu wa al-ākhiru wa al-zāhiru wa al-bāṭinu, wa huwa bikulli sya'in 'alīm.*” dengan imam Ali bin Abī Ṭālib. Kemudian ia mengutip sebuah kisah sebagai berikut, “Jābir bin ‘Abdullāh al-Anṣārī bercerita, ‘Aku bertemu ‘Ammār bin Yāsir di salah satu gang di kota Madinah, kemudian aku bertanya mengenai Nabi Muhammad. Ia menceritakan kepadaku bahwa setiap kali Nabi akan shalat, beliau selalu mencium kening Ali, lalu menyuruhnya duduk di samping

dinamakan Imāmiyyah Isnā ‘Asyariyyah. Ghālib bin ‘Ali ‘Awajī, *Firaq Mu'aṣṣirah Tantasibu ilā al-Islām wa Bayāni Mauqif al-Islām Minhā* (Jeddah: al-Maktabah al-‘Asriyyah al-Zahabiyyah, 2001), hlm. 349. Lihat juga Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam; The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (London: Yale University Press, 1985), p. p. 23-45.

beliau. Setelah itu beliau bersabda, ‘Berdirilah dan bicaralah dengan matahari, karena ia ingin berbicara denganmu. Maka, Ali pun berdiri, lalu ia bertanya, ‘Wahai makhluk Allah, bagaimana keadaanmu pagi ini?.’ Matahari menjawab, ‘Baik, wahai saudara Rasulullah. Hai orang yang awal, yang akhir yang zahir dan yang bathin, hai orang yang mengetahui segala sesuatu.’ Ali kemudian mendatangi Nabi dan beliau bertanya kepadanya, ‘Kamu atau aku yang bercerita?.’ Imam Ali menjawab, ‘Engkau yang lebih pantas wahai Rasulullah.’ Nabi bersabda, ‘Maksud perkataan matahari tadi adalah engkau orang yang pertama kali beriman kepada Allah, engkau adalah orang terakhir yang memeriksa kamar mandiku, engkau adalah orang yang pertama kali menampakkan segudang rahasiaku, engkau adalah orang yang mengunci ilmuku dan tidak ada satu pun ilmu tentang halal-haram, faraid, hukum, *tanzīl*, *ta’wīl* kecuali engkau mengetahuinya...’¹⁷

Muḥammad Ḥusain al-Aṣfihāni dalam *Tafsīr al-Qur’ān* menafsirkan *al-ahruf al-muqatta’ah* dalam surat al-Baqarah; *alif lām mīm* dengan pasukan dalam perang Jamal pada masa para imam, *zālika al-kitābu* dengan Ali bin Abī Ṭālib yang ia kutip dari al-Qummī, *lā raiba fīhi* dengan penjelas bagi Syi’ah, *al-lazīna yu’minūna bi al-ghaibi* dengan mengutip riwayat dari Bābawaih dari al-Ṣādiq bahwa barang siapa yang mengimani datangnya *al-qāim* (imam Mahdi), *wa mina al-nāsi man yaqūlu āmannā billāhi wa bi al-yaumi al-ākhirī wa mā hum bi mu’minīn* dengan Abu Bakar, Umar dan Usman. Mereka adalah

¹⁷ Sayyid Ḥāsyim al-Baḥrāni, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasah al-A’la li al-Matbu’at, t.th), hlm. 46.

orang-orang zalim dan sombong yang pura-pura mengimani kepemimpinan Ali, tetapi sebenarnya mereka berkhianat, maka mereka bukan termasuk orang yang mengimani kepemimpinan Ali.¹⁸

Sedangkan yang moderat, dalam arti proporsional, tidak berlebih-lebihan dalam memuji Ali sehingga ayat-ayat al-Qur'an selalu dikait-kaitkan dengan Ali dan keturunan-keturunannya, bahkan ada beberapa yang sependapat dengan pemikiran Sunni dan secara khusus membahas i'jāz, qirā'at, naḥwu, balāghah (*retorika*) dan lain-lain, di antaranya *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan *Jawāmi' al-Jāmi'*, karya al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭabarīsī (w. 538 H), *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qur'ān* karya al-Miqdād bin 'Abdullāh al-Asadi, *Tafsīr Ba'di Āyāt al-Aḥkām fī al-Qur'ān* karya Ḥasan al-Najafi, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm li Syibrin* karya Sayyid 'Abdullāh bin Muḥammad Riḍā (w. 1242 H), *Ālā al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Muḥammad Jawwād bin Ḥasan al-Najafi (w. 1352 H).

Sebagai contoh, al-Ṭabarīsī dalam karya tafsirnya yang lain *Jawāmi' al-Jāmi'*, yang merupakan ringkasan dari kitab *al-Kassyāf* karya al-Zamaksyarī dan kitab fenomenalnya *Majma' al-Bayān* menafsirkan kata “*kalimāt*” dalam surat al-Baqarah [2]: 37 “*Fatalaqqā Ādamu min rabihī kalmiātīn fatāba ‘alaihi*” dengan doa dalam surat al-A'raf [7]: 23 “*Rabbanā ḡalamnā anfusanā wainlam taghfir lanā wa tarḡamnā lanakūnanna min al-khāsirīn.*” Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa “*kalimāt*” yang dimaksud adalah “*lāilāha illā anta*

¹⁸ Muḥammad Ibrāhīm al-'Assāl, *al-Syī'ah al-Isnā 'Asyariyyah wa Manhajuhum fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Jāmi'ah al-Azhar, 1427), hlm. 848.

ḡalamtu nafsī faghfir lī innahū lā yaghfiru al-ḡunūba illā anta”. Setelah itu, ia mengutip transmisi dari *ahl al-bait* bahwa yang dimaksud adalah nama-nama *aṣḡāb al-kisā’* (*companion of the cloak*) yaitu Ali bin Abi Ṭālib, Fāṭimah, Ḥasan dan Ḥusain.¹⁹

Lihat juga Syaikh Muḡammad Jawwād Mughniyah dalam *al-Tafsīr al-Mubīn* ketika membahas surat al-Maidah [5]: 6 “*Yā ayyuhā al-laḡina āmanū izā qumtus ilā al-ṡalāti*.” Ia berkomentar, secara umum, membasuh anggota wudlu dilakukan dengan dua cara; membasuh dan mengusap. Beberapa mazhab menyepakati bahwa anggota wudlu itu ada empat yaitu wajah, kedua tangan, kepala dan kedua kaki. Syi’ah berpendapat bahwa yang wajib dibasuh hanya muka dan kedua tangan, sedangkan kepala dan kaki cukup diusap. Sementara menurut ulama’ Sunni, wajah, kedua tangan dan kedua kaki wajib dibasuh, sedangkan kepala cukup diusap. Jadi, perbedaan tersebut hanya masalah kedua kaki, yang menurut Syi’ah cukup diusap, sedangkan menurut ulama Sunni wajib dibasuh.²⁰

Kedua, syi’ah Bābiyah atau Bahāiyah.²¹ Secara umum, Syi’ah ini sama dengan aliran-aliran Syi’ah lain, metode yang digunakan dalam

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 858.

²⁰ Muḡammad Jawwād Mughniyyah, *al-Tafsīr al-Mubīn* (Beirut: Mu’assasah ‘Izzuddin, 1983), hlm. 136-137.

²¹ *Bābiyah* adalah nisbat kepada *al-bāb*, *honorific title (laqab)* dari *Mirzā Ali Muḡammad*, pendiri aliran ini, sedangkan *bahāiyah* diasosiasikan kepada Bahaullah, julukan *Mirzā Ḥusain Ali*, pemimpin kedua aliran Syi’ah Bābiyah. Ketika masih kecil, Mirzā Ali Muḡammad (1235-1265 H) sudah hidup menjadi anak yatim. Setelah ayahnya, Mirzā Muḡammad Riḡā meninggal, ia diasuh paman dari pihak ibunya, Mirzā Sayyid Ali di kota Syiraz, bagian selatan Iran. Dari pamannya itulah Mirzā Ali Muḡammad mempelajari bisnis, belajar baca-tulis, mempelajari kitab-kitab Syi’ah ḡhulāt, tasawwuf, sihir dan *magic*. Setiap musim panas, ia naik ke atas loteng rumah pamannya untuk belajar sambil menyelesaikan teka-teki dan menulis

menafsirkan al-Qur'an adalah metode *ta'wil*. Untuk menguraikan fakta ini, cukuplah diajukan beberapa contoh, misalnya bisa dilihat penafsiran mereka dalam surat Yusuf [12]: 4 yang berbunyi:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا

وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾

“(Ingatlah), ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, ‘Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; kulihat semuanya sujud kepadaku.’”

Menurut pena'wilan Mirzā Ali Muḥammad yang dimaksud Tuhan dengan Yusuf adalah Rasulullah dan buah (cucunya) yang meninggalkan kehidupan dunia untuk beribadah kepada Allah (*ascetis*) bernama Ḥusain bin ‘Ali bin Abī Ṭālib yang syahid. Suatu hari, Ḥusain bercerita kepada ayahnya, “Aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan, semuanya serentak sujud kepada Allah yang *qadīm*.” Yang dimaksud Allah dengan matahari adalah Fatimah, bulan adalah Nabi Muhammad dan bintang adalah para imam yang hak dan

buku-buku *magic*. Ketika berusia 25 tahun, tepatnya pada 1260 H ia memproklamirkan dirinya sebagai *al-bāb* (di dalam terminologi Syi'ah, *al-bāb* adalah representasi Mahdi al-Muntazar). Ia mendapat dukungan dari sekelompok orang yang kemudian menjadi pengikut setianya. Jumlah mereka saat itu hanya 18 orang, dan Mirza Ali Muḥammad memberi nama para pengikutnya itu dengan *hayy*. Lalu mereka ditugaskan untuk mem-*publish* ajaran-ajarannya ke Iran dan Irak, serta berpesan agar menyembunyikan identitasnya, sampai ia sendiri yang akan mengungkap siapa dirinya itu. Usai melaksanakan ibadah haji, Mirzā Ali Muḥammad menyampaikan orasi di hadapan orang banyak dan saat itulah namanya mulai populer. Muḥammad Ḥusain al-Ṭahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, hlm. 189. Lihat juga ‘Amir al-Najjar, *al-Bahā'iyyah wa Juzūruhā al-Bābiyyah* (Elharam: Ain li al-Diraṣat wa al-buḥūṣ al-Insāniyyah wa al-Ijtīmā'iyyah, 1996), hlm. 19.

yang sudah dikenal dalam *umm al-kitāb*. Karena merekalah yang meratapi Nabi Yusuf, baik ketika sujud maupun berdiri dengan izin Allah.

Mereka tidak mempercayai adanya hari kebangkitan, surga dan neraka, sehingga mereka menafsirkan istilah-istilah dalam al-Qura'n seperti hari pembalasan dan hari kiamat dengan kembalinya Mirzā Ḥusain (bahā'ullah), surga dengan kehidupan spiritual (*al-ḥayāh al-rūḥāniyyah*) dan neraka dengan kematian spiritual (*al-maut al-rūḥāni*). Disebutkan di dalam kitab-kitab *al-Aqdas* bahwa surga dan neraka adalah *quidditas-simbolik* (*ḥaqāiq marmūzah*); surga simbol kehidupan yang penuh dengan kesempurnaan, sedangkan neraka simbol kehidupan yang serba kekurangan. Kehidupan spiritual adalah iman kepada Mirzā Ḥusain Ali, sedangkan kematian spiritual mendustakan dakwahnya. Mirzā Ḥusain Ali mengatakan, "Di antara mereka ada yang bertanya, 'Apakah ayat-ayat telah diturunkan kepadamu?.' Katakanlah, 'Demi Tuhan yang memelihara langit.' Ia bertanya lagi, 'Dimanakah surga dan neraka itu?.' Katakanlah, 'Surga adalah perjumpaanku, sedangkan neraka adalah dirimu sendiri, wahai orang musyrik yang ragu-ragu.'"²²

Ada juga di antara pengikut-pengikut Syi'ah Bahā'iyyah yang menafsirkan "*samāwāt*" surat al-Zumar [39]: 67 "*wassamāwātu maṭwiyyātun bi yaminihi*" dengan tujuh agama yaitu Barhamiyyah, Budha, Konfusius (Khong Hu Cu), Zoroaster, Yahudi, Nasrani dan

²² Muḥammad Ḥusain al-Ṣāhibī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000) juz 2, hlm. 197-198.

Islam; semuanya berada dalam kekuasaan *Mirzā Husain Ali*. (*īza al-Syamsu kuwwirat*) cahaya matahari telah padam. Artinya syariat Islam sudah *expired* dan dihapus dengan syari'at *al-bahā* (*wa īza al-jibālu suyyirat*) syari'at-syari'at baru sudah saatnya dimunculkan (*wa īza al-'isyāru 'uṭṭilat*) ketika unta-unta yang bunting sudah digantikan dengan kendaraan-kendaraan lokomotif (*wa īza al-biḥāru sujīrat*) ketika lautan-lautan sudah meluap (*wa īza al-nufūsu zuwwijāt*) ketika orang-orang Yahudi, Nashrani dan Majusi telah memeluk dan melebur menjadi satu agama yaitu agama *Mirzā Husain* atau *al-bahā*' (*wa īza al-mau'ūdatu su'ilat*) ketika janin keguguran pada hari itu kemudian meninggal, maka ia akan dimintai pertanggungjawaban karena syari'at telah melarang aborsi (*wa īza al-suḥūfu nusyirat*) ketika surat kabar dan majalah telah banyak (*wa īza al-samā'u kusyīṭat*) ketika syari'at Islam tidak lagi dijadikan tempat bernaung seseorang (*wa īza al-jahīmu su'irat*, *wa īza al-jannatu uzlifat*) neraka Jahim disiapkan bagi orang yang kontra dengan *Mirzā Husain*, sedangkan surga diperuntukkan bagi pengikut-pengikutnya dan orang-orang mukmin.²³

Ketiga, syi'ah *Imāmiyyah* *Ismā'iliyyah*,²⁴ *al-Qur'an* adalah buatan Nabi Muhammad, sehingga wajar metode tafsir yang mereka

²³ 'Amir al-Najjar, *al-Bahā'iyyah wa Juḏūruhā al-Bābiyyah*, hlm. 74 dan 78.

²⁴ Sekte syi'ah ini merupakan pecahan dari Syi'ah *Imāmiyyah*, yaitu pengikut setia imam *Ismā'il bin Ja'far al-Ṣādiq*, yang meyakini bahwa yang berhak mewarisi *imāmah* *Ja'far al-Ṣādiq* adalah anaknya, *Ismā'il bin Ja'far al-Ṣādiq* yang telah dipilih ayahnya melalui *dekrit*, namun sayang ia meninggal mendahului ayahnya. Akan tetapi menurut keyakinan mereka, *Isma'il* masih hidup; ia disembunyikan ayahnya untuk menghindar dari pemerintahan 'Abbasiyah yang berkuasa saat itu, maka ayahnya mengumumkan bahwa anaknya, *Isma'il* telah meninggal, bahkan ia sempat meminta gubernur Abbasiyah di Madinah untuk menjadi saksi atas kematian anaknya. Pada saat yang sama, secara sembunyi-

gunakan adalah *ta'wīl* bebas, liar dan spekulatif (*interpretation uncontrolled*) dalam arti tidak mengenal aturan-aturan *ta'wīl*, seperti yang diketahui dalam ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulūm al-Qur'ān*). Mereka tidak menulis kitab-kitab tersendiri yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara *full*, surat persurat atau ayat per ayat, tetapi mereka hanya melakukan penafsiran pada kitab-kitab secara terpisah.²⁵

Dalam hal ini – sebagaimana dikutip al-Žahabi – mereka mengatakan:

Al-Qur'an memiliki dua makna; *eksoterik* (*ẓāhir*) dan *esoterik* (*bāṭin*). Sedangkan yang dikehendaki adalah makna esoteriknya, bukan makna eksoterik karena makna eksoterik cukup diketahui dari konteks kebahasaan (*luḡah*). Pabel antara kedua makna tersebut ibarat isi dan kulit. Orang yang berpegang teguh pada makna eksoterik, akan disiksa oleh hal-hal yang memberatkan dalam al-Qur'an, sedangkan yang berpatokan dengan makna esoterik, akan mengarah pada sikap meninggalkan amalan zahirnya.

sembunyi, Isma'il pergi ke Salamiya, sebelah timur kota Hama kemudian pergi ke kota bagian tenggara, markasnya orang-orang Syi'ah Ismā'iliyyah yang berjarak 35 km dari Salamiya, di mana penduduknya adalah orang-orang dari keturunan Hasyim. Di kota inilah, Isma'il tinggal, namun karena khalifah Abbasiyah diduga mengetahui keberadaannya di Salamiya, maka ia segera pergi ke Damaskus, namun tetap saja ia dikejar-kejar, sehingga pada tahun 151 H, ia pun hijrah Bashrah, Irak tinggal bersama pengikut-pengikutnya sampai meninggal tahun 158 H, setelah dikaruniai beberapa anak dari garis keturunan Nabi Muhammad, Ali dan Fatimah, dan setelah berwasiat bahwa hak *imāmah* dilimpahkan kepada anaknya, Muḥammad al-Maktūm bin Ismā'il (*al-mastūr al-awwal*). Syi'ah Imāmiyyah Ismā'iliyyah juga dinamakan Syi'ah *Bāṭiniyyah*, karena menurut mereka, tafsir yang benar adalah tafsir *esoterik* (*bāṭin al-Qur'ān*), *Ta'limiyyah* karena sumber otoritas mereka adalah *ta'lim* dari tujuh imam yang *ma'sūm*, *Ibāhiyyah* karena konsep halal (*ibāḥah*) bagi mereka adalah apa yang menurut mereka halal, sedangkan haram adalah apa yang menurut mereka haram. Pretensi mereka adalah firman Allah, "*Allah menciptakan semua yang ada di bumi untuk kalian*", dan *Sab'iyyah* karena mereka hanya mengakui tujuh imam. Ghālib bin 'Alī 'Awajī, *Firaq Mu'āsirah*....., hlm. 486.

²⁵ Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 204-205.

Dalih (pretext) yang mereka gunakan adalah firman Allah yang berbunyi, “Lalu dipasang di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. Di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya ada siksa.” (QS. al-Hadid [57]: 13). Karena itulah mereka selalu menafsirkan al-Qur’an secara esoterik (al-ma’na al-bāṭin). Misalnya mereka mena’wilkan wuḍu dengan kepemimpinan imam, tayammum dengan mencari bimbingan dari orang yang diberi otoritas sementara (wakīl) ketika imam sedang tidak ada, ṣalat dengan penutur (al-nāṭiq) yaitu Rasulullah sebagaimana firman Allah, “Sesungguhnya shalat dapat mencegah seseorang dari perbuatan kotor dan keji.” (QS. al-Ankabut [29]:45), al-ghusl (mandi) dengan memperbaiki janji bagi orang yang melakukan kesalahan tanpa disengaja, iḥtilām dengan menyebarkan kejelekan, zakāt dengan penyucian jiwa melalui pengetahuan agama mereka, Ka’bah dengan nabi, pintu (al-bāb) dengan imam Ali, ṣafā dengan nabi, marwa dengan imam Ali, miqāt dengan keramahan, talbiyyah dengan memenuhi seruan dakwah, ṭawāf tujuh kali di Ka’bah dengan kepemimpinan tujuh imam, al-jannah (surga) dengan vakumnya badan dari kewajiban-kewajiban dan al-nār (neraka) dengan kesusahan badan karena terbebas dari kewajiban-kewajiban.²⁶

Keempat, syi’ah Zaidiyyah²⁷ yang merupakan satu-satunya aliran Syi’ah yang moderat dan memiliki kedekatan dengan paham

²⁶ Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufaṣṣirūn* juz 2, hlm. 179-180.

²⁷ Dinamakan Zaidiyyah karena mereka adalah para pengikut setia imam Zaid bin ‘Ali bin Ḥusain bin ‘Ali bin Abī Ṭālib, orang yang paling pantas

keagamaan Sunni.²⁸ Karena kedekatannya itulah, Syi'ah ini agak berbeda dalam mengadvokasi metode penafsirannya. Metode yang digunakan adalah menggabungkan antara orientasi tafsir tradisional (*bi al-ma'sūr*) dengan rasionalis (*bi al-ra'yi*). Hal ini bisa dilihat dalam kata pengantar *Fath al-Qadīr* karya al-Syaukānī (1173-1250 H) yang merupakan salah satu kitab terpenting Syi'ah Zaidiyyah sebagai berikut:

Secara garis besar, para mufassir terbagi menjadi dua aliran. Aliran pertama yang memfokuskan penafsiran mereka pada riwayat dan aliran kedua yang memiliki atensi besar terhadap kajian kebahasaan dan ilmu-ilmu teknis, dan tidak menjadikan riwayat sebagai yang dominan dalam penafsiran mereka. Dua aliran ini sama-sama benar.....Oleh sebab itu, dua metode ini harus dipadukan dan tidak boleh hanya mengambil salah satu dari kedua metode tersebut. Inilah yang saya kehendaki dan metode tersebut insyallah saya gunakan, di sisi lain saya juga melakukan *tarjīh* terhadap tafsir-tafsir yang saling kontradiksi, dan bahkan jika mungkin saya mengeksplorasi konteks kebahasaannya, *i'rāb*, dan *bayān*, di

menggantikan posisi ayahnya, imam Ali bin Husain dibanding saudaranya, Muhammad bin Ali. Menurut mereka, para imam yang sah adalah imam Ali bin Abī Ṭālib, imam Hasan bin Ali, imam Husain bin Ali, imam Ali bin Husain Zainal 'Abidin, imam Zaid bin Ali bin Husain, imam Yahyā bin Zaid bin Ali, dan imam 'Isā bin Yahyā bin Zaid. Setelah itu, imam boleh dari keturunan imam Hasan maupun dari keturunan imam Husain. Abū al-Hasan al-Asy'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1990), juz 1, hlm. 136

²⁸ Kedekatannya dengan Sunni misalnya kesamaan mereka dalam mendefinisikan al-Qur'an. Menurut mereka, al-Qur'an adalah *verbum dey* (*kalām Allāh*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk menundukkan *kalam-kalam* yang lain, baik dengan suratnya yang terpendek maupun dengan sejumlah ayat yang *mutawātir*. Al-Qur'an yang ada sekarang tidak mengalami interpolasi, pengurangan dan penambahan, menurut konsensus dan penyelidikan paling mutakhir, basmalah merupakan bagian dari al-Qur'an, kecuali pada surat al-Bara'ah atau al-Taubah. Basmalah adalah ayat pertama dari surat al-Fatihah dan awal setiap surat. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an; Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka, 1977), hlm. 238.

samping saya juga mengutip hadis Rasulullah, para sahabat, *tābi'in*, *tābi'it* *tābi'in* dan para imam yang *qualified* (*mu'tamad*).²⁹

Selain Fath al-Qadīr, tafsir-tafsir Syi'ah Zaidiyyah terpenting lainnya adalah *Tafsīr Garīb al-Qur'ān* karya Zaid bin 'Ali, *al-Tahzīb* karya Muḥsin bin Muḥammad bin Karāmah (w. 494 H), *al-Taisīr fi al-Tafsīr* karya Ḥasan bin Muḥammad al-Naḥwi (w. 791 H) dan *al-Tafsīr al-Kabīr* dan *al-Tafsīr al-Ṣagīr* karya Abū Ja'far Muḥammad bin Manṣūr al-Murādī al-Zaidī.³⁰ Sedangkan yang menggunakan metode tematik, membahas tema-tema fikih di antaranya *al-Ṣamarāt al-Yāni'ah* karya Syamsuddīn Yūsuf bin Aḥmad, *Syāfi al-'Alīl fī Syarḥ al-Khamsimiati Āyat min al-Tanzīl* karya 'Abdullāh bin Muḥammad al-Najjārī, *Muntahā al-Marām fī Syarḥ Āyāt al-Aḥkām* karya Muḥammad bin al-Ḥusain ibn al-Qāsim. Ada juga yang cenderung kepada Mu'tazilah seperti karya al-Ḥakīm al-Jasymī yang berjudul *al-Tahzīb fī al-Tafsīr*, 'Abdullāh bin al-Hādī bin Yaḥya bin Ḥamzah dengan karyanya *al-Jauhar al-Syifāf al-Multaqī min Muḥasat al-Kasyaf*, dan Aḥmad bin 'Abdul Qādir al-Kaukabani dengan karyanya *Taisīr al-Manān Tafsīr al-Qur'ān*.

Untuk membuktikan fakta tersebut, cukup diuraikan beberapa contoh di antaranya dalam penafsiran *al-Syaukānī* dalam surat Ali Imran [3]: 169:

²⁹ Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' Baina Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007), juz 1, hlm. 46.

³⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī, *al-Tafsīr wa al-Mufaṣṣirūn*, juz 2, hlm. 208-209.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ

يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezki.

Dalam mengomentari ayat ini, al-Syaukānī mengatakan bahwa orang yang mati *syahīd*, sejatinya ia hidup dan diberi rizqi di sisi Tuhannya. Artinya bukan hidup dalam arti metaforik (*majāzī*), akan tetapi hidup dalam arti yang sebenarnya (*ḥaqīqī*). Al-Syaukānī mengemukakan pendapat-pendapat ulama' mengenai orang-orang yang mati *syahīd*. Sebagian ulama' mengatakan bahwa mereka adalah para pembela agama Allah yang meninggal saat perang Uhud, ada yang mengatakan ketika perang Badar, ada juga yang mengatakan pada saat *bi'ru ma'ūnah*. Menurut mayoritas ulama', mereka hidup dalam arti yang sebenarnya. Saat berada di kuburan, ruh dikembalikan dan mereka menikmati nikmat Tuhannya. Mujāhid mengatakan mereka akan menikmati buah-buahan surga, yakni akan mendapati bau surga, akan tetapi mereka tidak ada di dalamnya. Sedangkan menurut sebagian ulama' informasi tersebut hanyalah bersifat *metaforis*, bukan arti yang sebenarnya. Setelah itu, ia melakukan *tarjīḥ* bahwa di antara dua pendapat tersebut yang benar adalah pendapat yang pertama, sehingga tidak ada tuntutan yang mengharuskan kita berpegang pada makna *metaforis* (*majāzī*). Ia kemudian mengutip hadis bahwa ruh

mereka disimpan di dalam rongga perut burung hijau, mereka mendapatkan rizqi, makan, dan bersenang-senang.³¹

Al-Syaukānī juga menolak pendapat al-Zamakhsharī yang mengeluarkan diktum bahwa orang yang masuk surga itu karena amal mereka sendiri, bukan karena anugerah Allah berdasarkan firman Allah dalam surat al A'raf [7]: 43:

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجَرَّى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا
اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ
أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

Dan kami cabut segala macam dendam yang berada di dalam dada mereka; mengalir di bawah mereka sungai-sungai dan mereka berkata, “Segala puji bagi Allah yang telah menunjuki kami kepada (surga) ini. dan kami sekali-kali tidak akan mendapat petunjuk kalau Allah tidak memberi kami petunjuk. Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami, membawa kebenaran.” dan diserukan kepada mereka, “Itulah surga yang diwariskan kepadamu, disebabkan apa yang dahulu kamu kerjakan.”

Al-Syaukānī lalu mengutip sebuah hadis yang berbunyi:

سَدُّوْا وَقَارِبُوْا وَاعْلَمُوْا اِنَّهٗ لَنْ يَدْخُلَ اَحَدُ الْجَنَّةِ بِعَمَلِهٖ قَالُوْا وَلَا
اَنْتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ قَالِ وَلَا اَنَا اِلَّا اَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللّٰهُ بِرَحْمَتِهٖ

Jagalah sikapmu dengan baik, dan bertakwalah. Ketahuilah bahwa tidak seorang pun bisa masuk surga karena amalnya.

³¹ Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*..., juz 1, hlm. 647.

Para sahabat lalu bertanya, “Tidak jugakah Anda, ya Rasulullah?”. Nabi menjawab, “Tak terkecuali aku, seandainya Allah tidak melimpahkan rahmat-Nya kepadaku”.

Suatu pernyataan yang jelas mengenai suatu sebab tidak mesti meniadakan sebab lain. Maksudnya, kalaulah tidak karena anugerah Allah kepada seseorang, dengan jalan memberikan kepadanya kemampuan untuk beramal, tentulah bisa dibenarkan diktum yang mengatakan bahwa orang yang masuk surga itu adalah karena amal perbuatannya sendiri. Dalam al-Qur’an dikatakan, “Demikianlah anugerah Allah” (QS. al-Nisa [4]: 70) dan juga “Maka Allah akan memasukkan mereka dalam rahmat dan anugerah-Nya” (QS. al-Nisa [4]: 175).³²

D. Konstruksi Takwil Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Sebelum membahas tentang takwil versi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, perlu kiranya mengetahui pandangan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr tentang tafsir. Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, secara harfiah, *tafsīr* adalah penjelasan (*al-bayān*) dan penyingkapan (*al-kasyf*), seperti tersebut dalam al-Qur’an “*walā ya’tūnaka bi masālin illā ji’nāka bi al-ḥaqqi wa aḥsana tafsīrā*” (QS. al-Furqān [25]: 33). “*Tafsīr al-Kalām*” artinya adalah menyingkap petunjuk-petunjuknya dan menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya.³³ Sedangkan secara terminologi, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr membagi tafsir menjadi dua yaitu *tafsīr al-lafẓi* dan *tafsīr al-ma’nā*. Tafsir *al-lafẓi* adalah tafsir yang

³² Al-Syaukanī, *Fath al-Qadīr*..., juz 3, hlm. 37. Lihat juga Mahmud Basuni Faudah, *Tafsīr al-Qur’an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987), hlm. 244.

³³ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur’āniyyah*, hlm. 291.

menekankan penjelasan teks pada aspek kebahasaan, sedangkan tafsir *al-ma'nā* adalah tafsir yang penekanannya pada eksternal (*al-miṣdāq al-khārijī*) teks yang sesuai dengan makna yang dikehendaki.

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr memberikan empat kualifikasi yang harus dipenuhi oleh seorang penafsir al-Qur'an agar penafsirannya dapat dipertanggungjawabkan dan menghasilkan tafsir yang objektif sebagai berikut:

Pertama, penafsir harus memiliki pemahaman yang baik tentang al-Qur'an dan penafsiran yang ia lakukan harus didasarkan pada ketentuan-ketentuan syari'at Islam. Ia harus membangun sebuah kesadaran bahwa al-Qur'an adalah kitab *ilāhi* yang diturunkan sebagai kitab petunjuk dan pembimbing manusia kepada kehidupan yang lebih baik. Penafsir tidak boleh tunduk dan terpengaruh oleh kondisi dimana ia hidup dan tinggal. Syarat ini mutlak harus dimiliki seorang penafsir dalam memahami al-Qur'an agar penafsiran yang dihasilkan tidak menyimpang.

Kedua, penafsir harus memiliki kemapanan dalam bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, karena al-Qur'an diturunkan sesuai dengan kaidah-kaidah tersebut. Jika ia tidak mengetahui kaidah-kaidah umumnya, maka ia tidak akan mampu memahami makna al-Qur'an. Oleh sebab itu, ia harus menguasai naḥwu, ṣaraf, ma'āni, bayān dan cabang-cabang bahasa Arab lainnya. Namun, syarat-syarat tersebut berbeda-beda, sesuai dengan kajian yang akan didalami si penafsir. Ketika ia ingin mengkaji al-Qur'an dari konteks hukumnya, maka ia tidak perlu secara mendalam menguasai seluk beluk bahasa Arab

seperti yang dibutuhkan penafsir yang ingin mengkaji kisah dalam al-Qur'an atau majaz dalam al-Qur'an.

Ketiga, seorang penafsir tidak boleh bertendensi pada pendapat *mazhab* tertentu atau *mazhab* yang dianut si penafsir sendiri, tetapi harus menginferensi langsung dari sumber aslinya dan penafsir harus membebaskan pandangan dunianya dari model-model berpikir *mazhabi* sehingga memberikannya keluasaan dalam memahami al-Qur'an.

Keempat, penafsir harus menguasai metode secara umum dalam menafsirkan al-Qur'an, termasuk perbedaan-perbedaannya. Misalnya, jika perbedaan-perbedaan tersebut berkaitan dengan usul fikih, ilmu kalam, ilmu rijal atau yang lain, maka ia harus memiliki metode dan memiliki pemahaman yang memadai tentang perbedaan-perbedaan yang terjadi.³⁴

Selanjutnya, term *tafsīr* biasanya selalu dikaitkan dengan *ta'wīl*; apakah dua term tersebut sama ataukah berbeda. Perdebatan ini sempat menjadi polemik yang berkepanjangan antara penafsir klasik dengan penafsir kontemporer. Salah satu penyebabnya adalah adanya perbedaan persepsi mereka tentang konotasi istilah tersebut. Penafsir klasik cenderung memahami *ta'wīl* sinonim dengan *tafsīr* atau sebaliknya, *tafsīr* bersinonim dengan *ta'wīl*, sehingga hubungan di antara kedua proposisi itu adalah sama. Sementara penafsir kontemporer cenderung memahami *ta'wīl* dan *tafsīr* sebagai dua entitas yang berbeda.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 309-313.

Perbedaan tersebut terjadi karena perbedaan objek material yang dibangun oleh masing-masing mufassir.

Polemik tersebut dipetakan Muhammad Bāqir al-Ṣadr menjadi tiga aliran; *pertama*, aliran yang mengatakan bahwa perbedaan proposisi *ta'wīl* dan *tafsīr* dilihat dari karakter lafaz yang ditafsirkan (*ṭabī'ah al-majāl al-mufassar*). Menurut aliran ini, secara redaksional *tafsīr* berbeda dengan *ta'wīl* menyangkut persoalan umum dan spesifik. *Ta'wīl* adalah memalingkan makna eksternal (*exoteric exegese*) kepada makna lain (*inward meaning* atau *esoteric exegese*). Sedangkan skop *tafsīr* lebih umum dibanding *ta'wīl*, karena *tafsīr* menyingkap makna sebuah lafaz (*madlūl al-lafẓi*) secara mutlak.

Kedua, aliran yang membedakan *tafsīr* dan *ta'wīl* dari konteks hukum yang dihasilkan. Menurut aliran ini, *tafsīr* dan *ta'wīl* merupakan dua entitas yang berbeda, karena tafsir adalah memutuskan bahwa makna yang dikehendaki Tuhan adalah demikian, sedangkan *ta'wīl* adalah memilih salah satu dari banyaknya kemungkinan makna tanpa memberikan ketegasan. Inilah yang kemudian disebut bahwa *tafsīr* menghasilkan hukum-hukum yang *qaṭ'i*, sedangkan *ta'wīl* menghasilkan hukum-hukum yang bersifat *tarjīhi* (pemilihan makna yang paling kuat dari kemungkinan-kemungkinan yang ada). *Ketiga*, aliran yang membedakan *tafsīr* dan *ta'wīl* dari sumber hukumnya. *Tafsīr* adalah usaha untuk menyingkap makna berdasarkan dalil syar'i, sedangkan *ta'wīl* didasarkan pada argumentasi rasional.³⁵

³⁵ *Ibid.*, hlm. 301-302.

Untuk mengetahui posisi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, perlu memperhatikan pernyataan dia sebagai berikut. Menurutnya, untuk mengetahui makna *ta'wīl* perlu menyimak kata *ta'wīl* yang terdapat dalam al-Qur'an. Menurut induksinya, term *ta'wīl* dalam al-Qur'an terulang dalam tujuh surat; QS. Ali Imrān [3]: 7, QS. al-Nisā' [4]: 59, QS. al-A'rāf [7]: 52, QS. Yūnus [10]: 39, QS. Yūsuf [12]: 6, QS. al-Isrā' [17]: 35 dan QS. al-Kahfi [18]: 78.

Jika dilihat dari segi penggunaannya, menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr kata *ta'wīl* dalam al-Qur'an tidak bermakna tafsir dan tidak menjelaskan makna teks, kecuali pada ayat pertama, karena istilah *ta'wīl* pada ayat tersebut diasosiasikan pada ayat-ayat yang ambigu (*mutasyābihāt*). Oleh karena itu, para mufassir berpendapat bahwa mena'wilkan ayat-ayat ambigu maksudnya adalah menafsirkan ayat-ayatnya dan menjelaskan maknanya. Berpijak pada ayat pertama tersebut menunjukkan bahwa ada sebagian ayat al-Qur'an yang sulit dipahami maknanya dan hanya Tuhan serta orang-orang yang memiliki kemapanan ilmu yang mampu memahaminya. Sedangkan ayat yang mudah dipahami maknanya disebut dengan ayat distingsi (*muḥkamāt*).

Dengan memperhatikan ayat-ayat di atas – selain ayat pertama – maka istilah *ta'wīl* di dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk selain *tafsīr*, dan tidak terdapat indikasi yang menunjukkan bahwa *ta'wīl* memiliki konotasi yang sama dengan *tafsīr*. Maka, menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *ta'wīl* sama dengan *tafsīr al-ma'nā* yaitu tafsir yang penekanannya pada *inner* (hakikat) makna.³⁶

³⁶ *Ibid.*, hlm. 302-305.

Muhammad Bāqir al-Ṣadr mencontohkan tentang konsep Ketuhanan; dimana Tuhan memiliki sifat hidup, mengetahui, menguasai, mendengar, melihat dan berbicara. Untuk menjelaskan verba-verba tersebut, menurut Muhammad Bāqir al-Ṣadr bisa dilakukan dengan dua cara. Pertama menjelaskan pengertian frase-frase tersebut dari sisi kebahasaan, dan kedua menjelaskan aspek eksternalnya yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan tersebut. Misalnya bagaimana cara Tuhan mendengar, apakah Dia mendengar dengan panca indera-Nya atau tidak, bagaimana cara Dia mengetahui (sesuatu) dan apakah Dia mengetahui sesuatu di luar Zatnya. Cara yang pertama disebut dengan tafsir *lafẓī*, sedangkan cara yang kedua disebut tafsir *al-ma'nā*.

Contoh lain yang dikemukakan Muhammad Bāqir al-Ṣadr adalah penafsiran tentang al-kitab, besi dan air dalam QS. al-An'ām [6]: 92, QS. al-Hadid [57]: 25 dan QS. al-Mu'minun [23]: 18.

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ
الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۚ

وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ تُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾

Dan ini (al-Qur'an) adalah kitab yang telah Kami turunkan yang diberkahi; membenarkan kitab-kitab yang (diturunkan) sebelumnya, dan agar kamu memberi peringatan kepada (penduduk) Ummul Qura (Mekah) dan orang-orang yang di luar lingkungannya. Orang-orang yang beriman kepada adanya kehidupan akhirat tentu beriman kepadanya (al-Qur'an) dan mereka selalu memelihara sembahyangnya. (QS. al-An'ām [6]: 92)

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ
وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ^ط وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ
شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ
إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ^ج

Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya Padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa. (QS. al-Hadid [57]: 25)

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ ^ط وَإِنَّا عَلَىٰ
ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ^ج

Dan Kami turunkan air dari langit menurut suatu ukuran; lalu Kami jadikan air itu menetap di bumi, dan Sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa menghilangkannya. (QS. al-Mu'minin [23]: 18.)

Tafsir *al-lafzi* dari ketiga ayat tersebut adalah menjelaskan kata “*al-nuzūl*” dari sisi kebahasaan dan memberikan batasan pengertian kata “*anzalnā*” yang bermakna turun dari tempat yang tinggi.

Sedangkan tafsir *al-ma'nā* atau *ta'wīl* adalah menjelaskan tentang hakikat *nuzūl*, bagaimana cara turunnya kitab, besi dan air serta apakah turunnya tersebut dalam bantuk kongkrit atau abstrak.³⁷

E. Otoritas Para Imam dalam Mentakwilkan Ayat-Ayat Ambigu Versi Muhammad Baqir al-Shadr

Dalam pandangan mayoritas ulama Syi'ah, Nabi Muhammad adalah orang yang mendapat wahyu sekaligus melakukan takwil dengan menggunakan makna-makna esoterik. Bagi mereka, makna batin hanya dapat disingkap oleh Nabi Muhammad saja yang kemudian kemampuan tersebut diwariskan kepada orang-orang tertentu yaitu para imam Ahlu al-Bait yang ma'sum. Argumentasi yang dibangun untuk menguatkan pendapat tersebut adalah QS. al-Waqi'ah ayat 77-79:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا
الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾

Sesungguhnya al-Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara (Lauhul Mahfuzh). Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.

Ulama Syi'ah meyakini bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang berisi ayat-ayat distingsi (*muhkam*) dan ambigu (*mutasyabih*), yang masing-masing memiliki takwilnya. Sedangkan takwil dalam Islam termasuk hal teristimewa, yang membutuhkan pemahaman dan

³⁷ *Ibid.*, hlm. 295-296.

perenungan yang tinggi dan hal itu tidak bisa dicapai kecuali oleh orang-orang yang disucikan hatinya oleh Allah dan dijauhkan dari dosa.³⁸

Untuk menjelaskan “Orang-orang yang disucikan”, ulama Syi’ah menggunakan teori munasabah dalam QS. al-Ahzab ayat 33:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ۖ

وَيُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Kata “innama” menunjuk pada pembatasan segolongan manusia yang akan disucikan atau dihilangkan dan dijauhkan Allah dari segala dosa. Sedangkan kata *ahl al-bait* menunjuk pada *mukhatab* (orang-orang yang diajak bicara) secara khusus. *Asbab al-nuzul* ayat di atas menyebutkan bahwa ayat ini turun kepada Nabi Muhammad, Ali bin Abi Thalib, Fathimah serta Hasan dan Husain.

Ulama Syi’ah meyakini bahwa otoritas melakukan takwil hanya dimiliki oleh orang-orang terpilih atau dalam al-Qur’an disebut *al-rasikhuna fi al-ilmi*. Menurut mereka, ada beberapa kualifikasi yang harus terpenuhi bagi orang-orang terpilih itu, sebagaimana disebut dalam sebuah hadis:

³⁸ Mohamad Dzikron, “Konstruksi Takwil dalam Perspektif Syi’ah” dalam jurnal *Tarjih*, Vol. 11, No. 1, 2013, hlm. 27.

مَنْ بَرَّ يَمِينَهُ وَصَدَّقَ لِسَانَهُ وَاسْتَقَامَ قَلْبَهُ وَمِنْ أَعْفَ بَطْنِهِ وَفَرَجَهُ
فَذَلِكَ مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

Orang yang benar sumpahnya, jujur ucapannya, teguh pendiriannya, dan yang memelihara perut dan kelaminnya. Mereka adalah orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhuna fi al-ilmi*)

Jadi menurut kelompok Syi'ah, otoritas takwil hanya dimiliki oleh orang-orang yang memiliki syarat-syarat tersebut. Mereka adalah Nabi Muhammad dan para imam Ahl al-Bait yang telah ditunjuk nabi sebagai penggantinya.³⁹

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Sayyid Muhammad Husain al-Tabataba'i. Setelah membagi pandangan ulama Islam tentang pengertian *muhkam* dan *mutasyabih*, ia berkomentar:

Ayat-ayat ambigu (*mutasyabih*) adalah ayat yang makna eksoteriknya bukan yang dimaksudkan. Sedang makna esoteriknya, yang merupakan takwilnya, tidak ada yang mengetahuinya kecuali Allah. Oleh karenanya, ayat-ayat seperti ini wajib diimani tetapi tidak wajib diamalkan. Inilah pendapat saudara-saudara kami, Ahlu al-Sunnah dan ulama Syi'ah. Hanya saja, ulama Syi'ah meyakini bahwa Nabi dan para imam dari Ahl al-Baitnya mengetahui ayat-ayat *mutasyabih*. Sementara umumnya umat Islam, karena mereka tidak memiliki cara untuk mengetahuinya, maka mereka merujuk kepada Allah, Rasulullah dan para imam.⁴⁰

Namun bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, otoritas menakwilkan aya-ayat ambigu tidak hanya dapat dilakukan oleh para imam. Semua

³⁹ Ibid., hlm. 28.

⁴⁰ Muḥammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Qur'an fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Zahra', 1973), hlm. 35.

orang yang memiliki kualifikasi *al-rasikhuna fi al-ilmi* juga memiliki otoritas yang sama. Lebih lanjut ia mengkritik pernyataan al-Ṭabāṭabā'i dengan mengatakan:

Namun sayangnya, al-Ṭabāṭabā'i mena'wilkan riwayat-riwayat tersebut dengan memberikan penjelasan-penjelasan bahwa para imam memiliki peran yang konstruktif dalam pembelajaran dan penyusunan metode tafsir. Namun bukan berarti bahwa al-Qur'an hanya dapat dipahami mereka. Oleh sebab itu, boleh-boleh saja riwayat tersebut dijadikan dasar untuk berpendapat bahwa para imam memiliki pemahaman khusus tentang al-Qur'an.⁴¹

Oleh sebab itu, pernyataan al-Qur'an tentang kekhususan untuk menakwilkan ayat-ayat ambigu (*muḥkamāt*) oleh Tuhan dan orang-orang yang mendalam ilmunya, bukan berarti ayat-ayat tersebut tidak memiliki *meaning* yang dapat dipahami dan hanya Tuhan satu-satunya yang punya otoritas untuk mengetahui maksud dari frase tersebut serta penafsirannya, akan tetapi artinya bahwa hanya Tuhan yang mengetahui hakikat maknanya.⁴²

Dalam hal ini, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr membagi pembaca teks atau penerima wacana menjadi dua yaitu manusia secara umum dan para imam yang *ma'ṣūm*. Menurutnya, setiap manusia memiliki potensi untuk memahami seluruh ayat al-Qur'an dan mengeksplorasi maknanya. Namun pemahaman manusia terhadap al-Qur'an tentu berbeda-beda sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing dari mereka. Untuk mendukung logika tersebut,

⁴¹ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur'āniyyah*, hlm. 215.

⁴² *Ibid.*, hlm. 305.

Muhammad Bāqir al-Ṣadr mengutip beberapa ayat di antaranya QS. Muhammad [47]: 24, QS. Shad [38]: 29 dan QS. al-Nisa [4]: 82. Juga beberapa hadis antara lain diriwayatkan Abu Hurairah “*A’ribū al-Qur’ān wa al-tamisū gharāibahū.*” (*I’rablah al-Qur’an dan telitilah kata-kata asing (di dalamnya).*)

Kemudian para imam yang *ma’sūm*. Mereka memiliki kualifikasi terpercaya untuk menafsirkan dan memahami makna *inner* (makna terdalam) al-Qur’an. Namun bukan berarti bahwa interpretasi al-Qur’an hanya merupakan hak *peogratif* mereka. Sehingga karena itulah, Muhammad Bāqir al-Ṣadr menolak sementara riwayat yang menyatakan bahwa pemahaman al-Qur’an hanya diberikan kepada para imam. Karena selain bertentangan dengan al-Qur’an dan hadis, perawi riwayat-riwayat tersebut lemah dan dikenal sebagai orang-orang yang ekstrim.⁴³

F. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa ada tujuh ayat yang membicarakan tentang term *ta’wīl* yaitu QS. Ali Imrān [3]: 7, QS. al-Nisā’ [4]: 59, QS. al-A’rāf [7]: 52, QS. Yūnus [10]: 39, QS. Yūsuf [12]: 6, QS. al-Isrā’ [17]: 35 dan QS. al-Kahfi [18]: 78.

Jika dilihat dari segi penggunaannya, menurut Muhammad Bāqir al-Ṣadr kata *ta’wīl* dalam al-Qur’an tidak bermakna tafsir dan tidak menjelaskan makna teks, kecuali pada ayat pertama, karena istilah

⁴³ Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur’āniyyah*, hlm. 215.

ta'wil pada ayat tersebut diasosiasikan pada ayat-ayat yang ambigu (*mutasyābihāt*).

Term *ta'wil* pada ayat-ayat tersebut di atas – selain ayat pertama – menunjuk selain *tafsīr*, dan tidak terdapat indikasi yang menunjukkan bahwa *ta'wil* memiliki konotasi yang sama dengan *tafsīr*. Karena itu, menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *ta'wil* sama dengan *tafsīr al-ma'nā* yaitu tafsir yang penekanannya pada *inner* (hakikat) makna.

Kemudian Muḥammad Bāqir al-Ṣadr tidak sependapat dengan mayoritas ulama Syi'ah yang mengatakan bahwa otoritas menakwilkan aya-ayat ambigu dalam al-Qur'an tidak hanya dapat dilakukan Nabi dan para imam. Menurutnya, semua orang yang memiliki kualifikasi *al-rasikhuna fi al-ilm*i juga memiliki otoritas yang sama.

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr lalu membagi pembaca teks atau penerima wacana menjadi dua yaitu manusia secara umum dan para imam yang *ma'sūm*. Menurutnya, setiap manusia memiliki potensi untuk memahami seluruh ayat al-Qur'an dan mengeksplorasi maknanya. Namun pemahaman manusia terhadap al-Qur'an tentu berbeda-beda sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing dari mereka. Kemudian para imam yang *ma'sūm*. Mereka memiliki kualifikasi terpercaya untuk menafsirkan dan memahami makna *inner* (makna terdalam) al-Qur'an. Namun bukan berarti bahwa interpretasi al-Qur'an hanya merupakan hak *peogratif* para imam. Sehingga karena itulah, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menolak

sementara riwayat yang menyatakan bahwa pemahaman al-Qur'an hanya diberikan kepada para imam. Karena selain bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis, perawi riwayat-riwayat tersebut lemah dan dikenal sebagai orang-orang yang ekstrim.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ḥusaini, Muḥammad. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāt, Ḥāfilah*. Maghribi: Dar al-Mahjah al-Baiḍā', 2005.
- _____. *al-Imām al-Syahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr Dirāsah fī Sīratihi wa Manhajihi*. Beirut: Dar al-Firar, 1989.
- A'waji, Ghālib bin Ali. *Firaq Mu'āṣirah Tantasibu ilā al-Islām wa Bayāni Mauqif al-Islām Minhā*. Jeddah: al-Maktabah al-Asriyyah al-Zahabiyyah, 2001.
- Al-Bahrāni, Sayyid Hāsyim. *al-Burhān fī Tasīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-A'la li al-Matbu'at, t.th.
- Al-'Assāl, Muḥammad Ibrāhīm. *al-Syī'ah al-Isnā 'Asyariyyah al-Syī'ah al-Isnā 'Asyariyyah wa Manhajuhum fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Jāmi'ah al-Azhar, 1427.
- Al-Najjar, 'Amir. *al-Bahāiyyah wa Juzūruhā al-Bābiyyah*. Elharam: Ain li al-Dirāsāt wa al-buḥūs al-Insāniyyah wa al-Ijtima'iyyah, 1996.
- Anwar, Rosihon. *Samudera al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Al-Asy'ari, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1990.
- Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' Baina Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007.
- Bāqir al-Ṣadr, Muḥammad. *Falsafatuna: Pandangan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr Terhadap Berbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan, 1993.
- , Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur'āniyyah*. Beirut: Markaz al-Abḥās wa al-Dirāsāt, 1421.

- B. Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Dzikron, Mohamad “Konstruksi Takwil dalam Perspektif Syi’ah” dalam jurnal *Tarjih*, Vol. 11, No. 1, 2013.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an; Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qodir Hamid. Bandung: Pustaka, 1977.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir* terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: Elsaq, 2006.
- Ḥusain al-Ẓahabī, Muḥammad. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/311-biography-of-shaheed-muhammad-baqir-al-sadr.html> dikases tanggal 13 Juni 2014.
- Jawwād Mughniyyah, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Mubīn*. Beirut: Mu’assasah ‘Izzuddin, 1983.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi’i Islam; The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*. London: Yale University Press, 1985.
- Mallat, Chibli. *Menyegarkan Islam; Kajian Komprehensif Pertama atas Hidup dan Karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*, terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 2001.
- Riḍā al-Nu’mānī, Muḥammad. *Syahīd al-Ummah wa Syāhiduhā*. Qum: Markaz al-Abḥās wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣiyyah fī al-Sayhīd al-Ṣadr, 1421.
- Sholihin, Muhammad. *Pengantar Metodologi Ekonomi Islam dari Mazhab Baqir al-Sadr hingga Mazhab Mainstream*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.

