

DOA PERSPEKTIF TASAWUF SYIAH

(Unifikasi Esoteris Ideologis Ṭabaṭaba’i dalam Kitab *Al-Mīzān fī Tafsīr Alqurān*)

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Syarat dalam
Memperoleh Gelar Sarjana dalam Program Studi
Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh:

AHMAD RIZKIANSAH RAHMAN

NIM: E73218032

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Rizkiansah Rahman
NIM : E73218032
Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Judul Penelitian : Doa Perspektif Tasawuf Syiah (Unifikasi Esoteris Ideologis
Ṭabaṭaba'ī dalam Kitab *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*)

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 14 Juli 2022




Ahmad Rizkiansah Rahman
NIM: E73218032

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul “Doa Perspektif Tasawuf Syiah (Unifikasi Esoteris Ideologis Ṭabaṭaba’i dalam Kitab *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur’ān*)” yang ditulis oleh Ahmad Rizkiansah Rahman ini telah disetujui untuk diajukan.

Surabaya, 14 Juli 2022
Menyetujui Pembimbing,

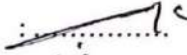
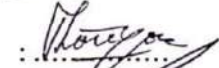
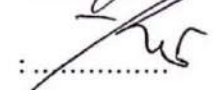



Drs. H. Umar Faruq, MM.
NIP. 196207051993031003

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Doa Perspektif Tasawuf Syiah (Unifikasi Esoteris Ideologis Tabatāba’i dalam Kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān*)” yang ditulis oleh Ahmad Rizkiansah Rahman telah diuji di depan Tim Penguji pada 14 Juli 2022.

Tim Penguji:

1. Drs. H. Umar Faruq, MM. (Penguji 1) : 
2. Dr. Moh. Yardho, M. Th. I. (Penguji 2) : 
3. Dr. Hj. Musyarrofah, MHI. (Penguji 3) : 
4. Purwanto, MHI. (Penguji 4) : 

Surabaya, 14 Juli 2022

Dekan



Prof. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D.

NIP. 197008132005011003



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpustakaan@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD RIZKIANSAH RAHMAN
NIM : E73218032
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alqur'an dan Tafsir
E-mail address : ahmadrizkiansahrahman@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Doa Perspektif Tasawuf Syiah (Unifikasi Esoteris Ideologis Tabat'abai dalam Kitab *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 14 Juli 2022

Penulis

(Ahmad Rizkiansah Rahman)

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI	x
ABSTRAK.....	xii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	6
C. Rumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian.....	7
E. Kegunaan Penelitian.....	7
1. Secara Teoritis.....	7
2. Secara Praktis	7
F. Kerangka Teoritik.....	8
G. Tinjauan Pustaka	8
H. Metodologi Penelitian	10
1. Model dan jenis penelitian.....	10
2. Pendekatan penelitian.....	11
3. Sumber data.....	11
4. Teknik Pengumpulan Data	11
5. Metode Analisis Data.....	11
I. Sistematika Penelitian.....	12
BAB II	14
TINJAUAN UMUM TENTANG DOA DAN WACANA ESOTERIS IDEOLOGIS	14
A. Pengertian Doa	14
B. Doa dalam Alquran.....	19
C. Keutamaan Doa	23

D. Ideologi Syiah.....	28
E. Doa Menurut Mufassir Non-Sufi.....	32
F. Doa Menurut Tafsir Sufi	33
BAB III	39
PROFIL ṬABAṬABA’I DAN TAFSIRNYA.....	39
A. Riwayat Hidup.....	39
B. Pendidikan Organisasi dan Karya.....	41
C. Tafsir Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur’ān	44
1. Latar Belakang Penulisan	44
2. Sumber, Metode, dan Corak Penafsiran	47
3. Karakteristik Penafsiran	52
BAB IV	55
DOA PERSPEKTIF ṬABAṬABA’I.....	55
(ANALISIS ESOTERIS IDEOLOGIS DALAM TAFSIRNYA)	55
A. Doa Perspektif Ṭabaṭaba’i.....	55
B. Esoterisme dalam Penafsiran Ṭabaṭaba’i	56
1. Majazi dan Hakiki	56
2. Takwini dan Tasyri’i	59
3. Kesulitan atau Kesusahan.....	61
4. Hakikat Doa.....	64
5. Doa yang Benar dan Bathil.....	67
C. Bentuk Ideologi dalam Penafsiran Ṭabaṭaba’i	68
1. Pengutamaan Ali bin Abi Ṭalib.....	68
2. Penggunaan Riwayat atau Hadis.....	74
3. Tawassul	80
BAB V	84
PENUTUP	84
A. Kesimpulan.....	84
B. Saran	86
DAFTAR PUSTAKA.....	87

ABSTRAK

Ahmad Rizkiansah Rahman. Doa Perspektif Sufi Syiah (Unifikasi Esoteris Ideologis Ṭabaṭabai dalam Kitab *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*).

Mufassir akan sulit menghindari dirinya dari pengaruh subjektifitas atau ideologi. Produk tafsir merupakan hasil representasi dari pemikiran mufassir sebagai wadah keilmuan yang dimilikinya. Sebagai hasil karya, tidak jarang sebuah karangan terlepas dari kepentingan atau melegitimasi sebuah kelompok tertentu, baik dari sisi internal maupun eksternal. Maka dari itu, perlu menunaikan pembongkaran ideologi yang terkandung dalam sebuah produk tafsir.

Tafsir *al-Mizān* karya Ṭabaṭabai merupakan tafsir yang bernuansa sufi sekaligus syiah. Pasalnya, dari segi sufi, ia memberikan makna lebih tentang doa dibanding penafsiran lainnya. Selain itu, dalam tafsirnya ia mengutip perkataan dari Imam-Imam Syiah termasuk junjungan mereka Ali bin Abi Talib, dari sini Ṭabaṭabai dilegitimasi sebagai ulama syiah. Maka dari itu, perlu adanya kajian lebih intens untuk mendeteksi paham-paham Syiah dan mempelajari sisi kesufiannya. Berangkat dari sini, maka rumusan masalahnya adalah 1). Bagaimana makna doa perspektif Ṭabaṭaba'i?. 2). Bagaimana unifikasi esoteris ideologis Ṭabaṭaba'i dalam Kitab *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*?

Metode yang digunakan pada penelitian ini yakni metode kualitatif yang datanya bersumber dari penelitian kepustakaan (*library research*). Untuk membedah penelitian ini, penulis menggunakan teori penelitian tokoh milik Abdul Mustaqim dan teori ideologi milik Nasr Hamid Abu Zaid.

Hasil penelitian ini yaitu menemukan makna doa menurut Ṭabaṭabai, berarti memfokuskan pandangan kepada yang dipanggil dengan kata atau suara maupun isyarat. Segi esoterik penafsiran ini bisa dilihat ketika Ṭabaṭabai memaknai bahwa syarat doa harus dalam keadaan kesusahan. Disisi lain dimensi ideologi yang terkandung dalam tafsir ini dibuktikan dengan adanya rujukan kalam dari ulama Syiah.

Kata Kunci: Sufi Syiah, Doa, Tafsir *al-Mizān*, Ṭabaṭabai.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran diturunkan ke bumi mampu merubah peradaban manusia. Alquran mempunyai peran budaya yang tidak dapat dikesampingkan dalam merubah wajah peradaban dan dalam menentukan sifat dan waktu ilmu-ilmu yang berkembang di dalamnya.¹ Dari ilmu sosial baik antropologi, sosiologi, linguistik, falsafah, dan lain-lain, yang berusaha untuk memetakan kembali fungsi keilmuan-keilmuan manusia dalam bidang apapun, termasuk bidang agama, dalam hal ini Alquran menjadi kitab pegangan umat Islam.² Berbicara tentang Alquran secara tidak langsung juga membicarakan tafsirnya, baik klasik, pertengahan, maupun modern. Termasuk di dalamnya mempunyai kecondongan dan ragam masing-masing dalam memberikan tafsir. Dalam hal ini, menjadikan pembahasan khazanah penafsiran Alquran memiliki keunggulan tersendiri dibanding disiplin ilmu lainnya.

Perkembangan sejarah tafsir yang telah disebutkan di atas, mulai dari klasik hingga modern memberikan bentuk dinamika munculnya tafsir “aliran ideologis” dalam karya-karya tafsir. Fenomina ini sebenarnya sudah terjadi dari masa lalu, yang kemudian menjadi objek dan sasaran penelitian modern. Para ulama memberikan pandangan pemetaan madzhab-madzhab tafsir yang sudah

¹ Naṣr Ḥamid Abū Zāid, *Tekstualitas Al-Qur’ān: Kritik Terhadap Ulūm al-Qur’ān*, Terj. Khoiron Nahḍliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 1.

² Taufikurrahman, “Dinamika Kajian Al-Qur’ān Di Indonesia”, *Jurnal Ibn Abbas*, Vol. 2, No. 1 (2019), 212.

berkembang pada zaman ini. Ada yang memetakan sesuai kronologi waktunya sehingga muncul tafsir periode klasik, pertengahan, modern. Ada yang memetakan sesuai kecenderungan teologi mufassir sehingga muncul tafsir sunni, mu'tazili, syi'i, dan lain sebagainya. Ada yang memetakan sesuai pendekatan yang digunakan sehingga muncul istilah tafsir fiqhi, falsafi, sufi, 'ilmi, dan lain sebagainya. Bahkan ada juga yang memetakan sesuai perkembangan pemikiran manusia sehingga muncul tafsir periode mitologis, ideologis, ilmiah.³

Perbedaan pemetaan madzhab tafsir yang telah berkembang sekarang ini, menunjukkan bahwasannya mufassir Alquran sulit untuk menghindari dirinya ketika menafsirkan Alquran terlepas dari subjektivitas atau ideologi. Di sisi lain Alquran sebagai kitab yang di dalamnya mengandung banyak makna yang selalu terbuka untuk memunculkan tafsiran baru sesuai konteks ayat yang sedang ditafsirkan. Para mufassir memandang bahwa esensi Islam tidak menutup pintu ijtihad kepada siapapun selama tidak menyimpang dari kaidah penafsiran maupun tuntunan syariat, karena Alquran *ṣaḥiḥ fī kulli zamān wa makān*.⁴

Nyatanya, karya-karya tafsir yang beredar di masyarakat sulit untuk memisahkan dari paham keagamaan mufassir. Ini sejalan dengan pemikiran Abu Zaid bahwasanya ketika pengkaji menginterpretasi suatu teks, secara implisit pasti hasil rumusan akan dipengaruhi oleh sifat atau watak ilmu yang digunakan dalam pendekatannya. Begitu pula dengan mufassir yang mengkaji Alquran bisa

³ Rohimin, "Tafsir Aliran Ideologis Di Indonesia Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementerian Agama", *Jurnal Nuansa*, Vol. 9, No. 2 (2016), 190.

⁴ Ibid.

dipastikan tafsirnya akan mengikuti ideologi yang dianutnya.⁵ Juga dikatakan oleh Husain al-Dzahabi dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, ketika seorang ahli dalam disiplin ilmu tertentu menafsirkan Alquran, maka tafsirnya akan diwarnai sesuai keahlian dalam disiplin ilmu tersebut. Tafsir yang ditulis oleh seorang yang ahli tata bahasa, produk tafsirnya pasti dipengaruhi oleh unsur-unsur *lugawi*. Begitu pula tafsir yang ditulis oleh seseorang sufi, produk tafsirnya akan dipengaruhi oleh unsur-unsur tasawuf.⁶

Salah satu produk tafsir yang dipengaruhi oleh ideologi pengarang yakni kitab tafsir *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i. Dalam kitab tersebut terdapat indikasi bahwasannya terdapat ideologi syi’i atau syiah dikarenakan Ṭabaṭaba’i seorang yang kental akan syiah.⁷ Dibuktikan dengan beberapa referensi yang mana Ṭabaṭaba’i seringkali menggunakan riwayat dari ali dan jarang mengutip riwayat sahabat lain.⁸ Selain berideologi syiah, langsung dalam pengawasan gurunya Mirza Ali Qaḍi, ia menjadi seorang sufi, mengarungi rahasia-rahasia ilahi.⁹ Salah satu pembahasan dalam tafsirnya yakni tentang doa. Dikatakan dalam tafsirnya, bahwa fenomena masyarakat sekarang membuktikan bahwa materi dan material tidak akan mampu memberikan kebahagiaan, karena harta dan kedudukan malah akan membuat manusia menjadi angkuh dan sombong. Bukan berarti manusia tidak butuh dunia, manusia tetap butuh dunia, bukan dunia

⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur’ān: Kritik Terhadap Ulūm al-Qur’ān*, terj. Khoiron Nahḍiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2013), 2.

⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 39.

⁷ Yusno Abdullah Otta, “Dimensi-Dimensi Mistik Tafsīr Al-Mīzan (Studi atas Pemikiran Ṭabaṭaba’i dalam Tafsīr Al-Mīzan), *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 19, No. 2 (2015), 78.

⁸ *Ibid.*, 15.

⁹ *Ibid.*, 84.

yang dunia, tapi dunia yang ukhrawi, yang mampu mengantar manusia menuju kepada Allah SWT.¹⁰

Doa bermakna memanggil, menyeru, atau memohon kepada Allah SWT atas hajat tertentu. Dalam bahasa arab دعا - يدع - دع berarti permintaan, mengundang, panggilan, permohonan, dst.¹¹ Mengutip dari kamus al-munawwir دع - دعاء ودعوة - berarti memanggil, mengundang.¹² Ibnu Arabi memaknai doa sebagai bentuk interaksi manusia kepada Allah SWT untuk membersihkan dan menghilangkan bibit-bibit kemusyrikan dalam diri.¹³ Sedangkan menurut Quraisy Shihab doa Sederhananya doa adalah permohonan atau permintaan seorang hamba kepada Allah SWT dengan menggunakan lafadz yang dikehendaki serta dengan memenuhi ketentuan yang ditetapkan atau meminta sesuatu sesuai kebutuhannya.

Setiap makhluk pasti membutuhkan Allah SWT, karena tidak ada satu makhluk pun yang tidak membutuhkan Allah SWT. Termasuk manusia ketika menjalani kehidupan baik dunia maupun akhirat, karena mendapatkan pertolongan Allah SWT harus dengan mendekati diri kepada-Nya, menjalankan semua perintah-Nya, serta menjauhi segala larangan-Nya.¹⁴ Selain itu, manusia dalam

¹⁰ Al-Allamah Ṭabaṭaba'i, *Tafsīr Al-Mīzan: Menyingkap Rahasia Doa*, terj. Syamsur Rifa'i (Jakarta: Andita, 1993), 15.

¹¹ Shanty Komalasari, "Doa Dalam Perspektif Psikologi", *Jurnal UIN Antasari Banjarmasin*, 425.

¹² Aḥmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab - Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 406.

¹³ Dadang Ahmad Fajar, *Epistemologi Doa* (Bandung: Nuansa Cendikia, 2011), 84.

¹⁴ Abdul Hafidz dan Rusydi, "Konsep Zikir Dan Doa Perspektif al-Qur'ān", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Vol. 6, No. 1 (2019), 55.

hidupnya juga sering dihadapkan dengan berbagai persoalan dan kebutuhan. Untuk memenuhi itu semua, manusia diajarkan oleh Allah SWT untuk berdoa meminta kepada-Nya. Karena sesungguhnya Allah SWT itu dekat, sedekat urat nadi manusia. Susuai dengan janji Allah SWT, bahwa Dia mengabulkan setiap doa sesuai dengan syarat yang telah ditetapkan. Ṭabaṭaba’i dalam menafsirkan ayat-ayat tentang doa mengandung penafsiran yang bias ideologi. Unikinya, tafsir ini juga dikenal sebagai tafsir Sufi yang artinya penafsiran Alquran yang berasal dari iluminasi Allah SWT. Berikut contoh tafsirnya:

وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Doa bagi Allah SWT ada yang bersifat *takwini* yakni terwujudnya sesuatu yang Dia kehendaki seperti Dia menyerukan manusia kepada sesuatu yang Dia kehendaki. Dan ada juga yang bersifat *tasyri’i* yakni Dia memberikan tanggung jawab (*taklif*) kepada manusia dengan napa yang dia kehendaki yaitu agama melalui bahasa ayat-ayat-Nya.¹⁵

Bias ideologinya terlihat ketika ia menafsirkan *ṣirāt al-mustaqīm* dengan Ali bin Abi Ṭalib, berikut terjemahannya:

dan yang dimaksud firman Allah SWT: “dan yang menunjuki orang yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus,” adalah wilayah Ali bin Abi Ṭalib.¹⁶

Atas penemuan diatas tersebut, penelitian ini ingin mengungkap lebih dalam perihal penyatuan atau unifikasi esoteris ideologis yang dilakukan oleh Ṭabaṭaba’i dalam tafsirnya.

¹⁵ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i, *Tafsīr al-Mīzan: Menyingkap Hakikat Doa*, terj. Syamsuri Rifai (Jakarta: Andita, 1993), 31.

¹⁶ Ibid., 35.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, ruang lingkup penelitian ini diidentifikasi sebagai berikut:

1. Pengertian dari kata doa
2. Makna doa dalam Alquran
3. Doa dalam pandangan sufi
4. Ṭabaṭaba'i dan tafsirnya
5. Makna doa menurut Tafsīr al-Mīzan

Batasan masalah digunakan sebagai alat untuk membatasi penelitian ini agar lebih kajian lebih fokus dan tidak melebar terlalu jauh. Batasan masalah pada penelitian ini yaitu mengkaji tentang doa yang terdapat dalam Tafsīr al-Mīzan karya Ṭabaṭaba'i. Adapun ayat kaji dan terjemah dalam penelitian ini mengacu kepada buku Menyingkap Hakikat Doa tulisan Syamsur Rifai, yang ayat-ayatnya ada 9 yaitu QS. al-Baqarah: 186, Yunus 25, al-Ra'd 14, 16, al-Naml 62, al-Isra' 56, 75, al-Mukmin 60, dan al-Maidah 35.

C. Rumusan Masalah

Bertolak dari identifikasi masalah diatas, maka rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana makna doa perspektif Ṭabaṭaba'i?
2. Bagaimana unifikasi esoteris ideologis Ṭabaṭaba'i dalam Kitab *al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*?

D. Tujuan Penelitian

Searah dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Memaparkan makna doa perspektif Ṭabaṭaba'i.
2. Menjelaskan unifikasi esoteris ideologis Ṭabaṭaba'i dalam Kitab *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

E. Kegunaan Penelitian

Dalam penelitian ini akan menggali dua kegunaan, yakni dari segi keilmuan yang bersifat teoritis dan dari segi praktis yang bersifat praktif.

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah maupun wacana ilmiah yang khususnya berkaitan tentang kajian doa perspektif Ṭabaṭaba'i dalam Kitab *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* serta dapat menyuplai manfaat untuk pengembangan penelitian yang sejenis.

2. Secara Praktis

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi khususnya kepada umat Islam di Indonesia, dan dapat menambah wawasan, serta pemahaman untuk dijadikan rujukan penelitian selanjutnya yang khususnya berhubungan dengan doa perspektif sufi syiah.

F. Kerangka Teoritik

Untuk membedah penafsiran yang dilakukan oleh Ṭabaṭaba’i yang terpengaruh oleh ideologi pengarang, maka penelitian ini menggunakan teori Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tentang ideologi. Secara umum inti dari pemikiran ideologi Naṣr Ḥāmid Abū Zaid berasal dari asumsi bahwa ‘teks’ tidak bisa dilepaskan dari ideologi pengarang. ‘Teks’ muncul tidak melalui ruang kosong, pasti dilatarbelakangi oleh kehidupan sosial bahkan ideologi pengarang. Abū Zaid menawarkan konsep ‘Teks’ sebagai pusatnya lalu melakukan pembacaan ulang ilmu-ilmu Alquran yang sudah matang dengan pembacaan baru dan intens. Penelitian ini juga diperkaya dengan teori maudhui tokoh milik Abdul Mustaqīm. Teori tersebut membahas konsep tokoh yang dimiliki oleh tokoh tersebut. Maka dari itu, peneliti ingin mengungkap doa perspektif Ṭabaṭaba’i dalam Tafsīr al-Mīzan fi Tafsīr Alqurān.

G. Tinjauan Pustaka

Dari penelitian terdahulu ini menjadi salah satu acuan dalam menentukan penelitian yang akan diteliti. Sehingga dapat memperkaya teori yang di gunakan dalam mengkaji sebuah penelitian. Dalam penelitian tentang doa ini penulis mencoba merekontekstualisasikan kajian yang terdahulu untuk mengekstraknya. Berikut penelitian yang dipandang terkait;

1. Konsep Doa dalam Alquran (Kajian Tafsir Tematik). Skripsi. Oleh Saifuddin Mahsyam. Fakultas Ushuludin, Adab, dan Dakwah. IAIN Palopo. 2015. Dalam penelitian ini lebih memfokuskan pada bagaimana doa secara umum yang

terdapat dalam Alquran, seperti, syarat berdoa, keutamaan berdoa, cara berdoa, waktu yang mustajab, doa-doa Nabi dan rasul dalam Alquran. Dalam penelitian ini tidak menggunakan teori dari seorang tokoh, dan ini berbeda jauh dari penelitian penulis yang akan menggunakan teori dari seorang tokoh.

2. Doa dalam Prespektif Alquran Kajian Tafsīr Ibnu Kaṣīr dan Tafsīr Al-Azhar. Jurnal. Ditulis oleh Awaludin Hakim. Vol 11, No 1, 2017. UIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten. Dalam penelitian ini menjelaskan perbedaan dan persamaan penafsiran doa menurut Tafsīr Ibnu Kaṣīr dan Tafsīr Al-Azhar dengan mengambil kesimpulan bahwa kedua tafsir tersebut sama-sama menafsirkan doa adalah sebagian dari ibadah yang diwajibkan karena berdoa merupakan bukti dari rasa ketaatan dan ketakwaan kepada Allah SWT. Namun, penelitian ini berbeda dengan penelitian penulis yang meneliti tentang doa menurut tafsir al-Mizan, yang membahas pandangan Ṭabaṭaba'i dalam memaknai doa dalam tafsirnya.
3. Hakikat Doa dalam Alquran (Kajian Surat al-Anbiya). Skripsi. Oleh Novriansyah. Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama. UIN Raden Intan Lampung. 2019. Penelitian ini menguraikan hakikat doa dalam Alquran dalam surat al-Anbiya'. Penelitian ini hanya fokus pada mengetahui konsepsi doa dan implikasi doa dalam kehidupan sehari-hari. Jadi, tidak fokus kepada satu karya tafsir.
4. Pemakanaan Sihir dalam Alquran (Studi Tafsir Sufistik). Skripsi. Oleh Lismawati. Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir. Fakultas Ushuluddin dan Filsafat. Universitas Islam Negeri Raden Intan. Lampung. 2019. Dalam penelitian ini

menggunakan tafsir sufistik yakni karya Said Hawa dalam kitabnya “Al-Asas fi Al-Tafsir” dan lebih fokus kepada penafsiran tentang ayat-ayat sihir. Objek materi penelitian ini dengan penelitian penulis berbeda. Penulis memakai tafsir karya Ṭabaṭaba’i, serta fokus kajian penulis membahas tentang doa bukan sihir.

Penelitian ini merupakan penelitian baru yang mengupas karya tafsir salah satu ulama syiah di Iran. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya terletak pada objek kajian, yakni doa perspektif sufi syiah, yang sejauh pengetahuan penulis belum ada penelitian yang fokus meneliti doa perspektif sufi syiah dalam tafsir karya Ṭabaṭaba’i.

H. Metodologi Penelitian

Pada dasarnya, penelitian merupakan sebuah kegiatan yang dilakukan seorang peneliti dengan tujuan untuk menjawab seluruh tanda tanya atau pertanyaan dalam benak kesadarannya.¹⁷ Adapun, pemakaian suatu metodologi dapat membantu seorang peneliti sebagai alat bantu untuk menggali akurasi jawaban yang sistematis, ilmiah, padat, serta dapat dipertanggungjawabkan. Metode yang di pakai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Model dan jenis penelitian

Metode penelitian digunakan oleh penulis sebagai alat untuk menentukan logika penyusunan isi penelitian. Penelitian ini memakai metode deduktif, yang mana kemudian dilakukan proses yang dimulai dengan

¹⁷ Moh. Soehada, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 53.

penjabaran terkait hal-hal umum yang kemudian menjurus ke hal yang lebih khusus.

2. Pendekatan penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang memakai pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif ialah sebuah metode penelitian yang menghasilkan data deskripsi baik berupa tulisan, ucapan, dan perbuatan manusia yang diteliti. Penelitian kualitatif ialah penelitian yang dalam pemecahan masalahnya dengan cara menggunakan data empiris.

3. Sumber data

Penelitian ini menggunakan sumber data sebagai berikut:

- a. Sumber data primer: Kitab *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān*.
- b. Sumber data sekunder: penelitian-penelitian yang memakai teori hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, dan juga penelitian-penelitian lain yang berhubungan dengan Ṭabaṭabaʿi dan tafsirnya, serta buku terjemah.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini memakai pengumpulan data metode dokumentasi, yaitu dokumentasi yang merupakan alat pencari data dan mengenai hal-hal atau yang lebih disebut variabel yang berupa catatan dan transkrip, skripsi, buku dan sebagainya.

5. Metode Analisis Data

Langkah-langkah dasar dalam penelitian ini ialah dengan cara mengumpulkan data-data yang dibutuhkan, lalu kemudian membahas terhadap

data tersebut. Metode pembahasan dalam penelitian ini ialah dengan deskriptif analitik. Metode tersebut secara istilah ialah merupakan langkah-langkah sistematis yang dipakai untuk mendeskripsikan segala hal yang berkaitan dengan problem akademik. Maka dapat disimpulkan bahwa skripsi ini merupakan pengumpulan data, memproses, menyusun kemudian mengalisisnya dengan teori hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.

I. Sistematika Penelitian

Berikut sketsa outline penelitian dari masing-masing bab untuk mempermudah pada tahap penyusunan skripsi:

Bab I tentang pendahuluan berisi apa saja tentang awal mula penelitian ini meliputi latar belakang, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan ditutup dengan outline penelitian atau sistematika pembahasan ini.

Bab II berisi tinjauan awal penelitian yang berguna sebagai awal sebelum memasuki pembahasan yang lebih dalam terhadap objek penelitian. Pada bab ini akan disajikan kajian toretis tentang doa yang dimulai dari kajian bahasa kemudian dilanjutkan dengan teori-teori pendukung lainnya, baik dari mufassir sufi maupun mufassir non sufi.

Bab III menjelaskan biografi Ṭabaṭaba'i meliputi riwayat hidup, pendidikan organisasi dan karya, sekilas tentang Tafsīr al-Mīzan fī Tafsīr Alqurān baik latar belakang penulisan, sumber, metode, dan corak penafsiran, karakteristik penafsiran.

Bab IV mengupas bagaimana doa perspektif sufi syiah dalam pandangan Ṭabaṭaba'i dengan menelaah kitab Tafsīr al-Mīzan fī Tafsīr Alqurān meliputi Analisis ideologis dalam tafsirnya, analisis esoteris dalam tafsirnya.

Bab V merupakan penutup yang berisi kesimpulan dari pembahasan pada bab sebelumnya dan saran terkait penelitian ini untuk kedepannya.



BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG DOA DAN WACANA ESOTERIS IDEOLOGIS

A. Pengertian Doa

Secara bahasa doa berarti mengemis, menelpon. Doa dari asal kata serapan dalam bahasa arab yakni *al-Du'a*. dari sisi şigat lafaz *al-Du'a* merupakan salah satu perubahan dalam bentuk *maşdar*¹⁸ yang diambil dari lafaz *Da'a*, *yad'u*, *doa'* yang memiliki arti memanggil. Sedangkan kata kerja *Da'a*, *yad'u* termasuk ke dalam *fīl ṣulasi mujarrad*, yaitu kata kerja yang terbentuk dari tiga huruf dal, `ain, dan alif, dengan menyandang predikat *bina mu'tal naqis*.¹⁹ Dalam istilah *naḥwu*²⁰ (Arab Grammar Expert), berarti mencari atau meminta sesuatu dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi.²¹ Juga dari kata *da'a dua'an wa da'watan* yang berarti menyeru, memanggil, mengundang, minta tolong.²²

18 Mashdar merupakan kata benda jadian yang tidak terkait dengan keterangan waktu layaknya kata kerja (fīl). Adapun mashdar dalam ilmu shorof, terbagi menjadi dua, yaitu mashdar mim dan mashdar ghair mim. Secara singkat, perbedaan keduanya dapat dilihat dari ada atau tidaknya huruf mim di awal kata. Apabila huruf awal suatu mashdar terdiri dari huruf mim, maka termasuk ke dalam kategori mashdar mim.

19 Mu'tal naqis merupakan salah satu bina mu'tal, yaitu apabila lam fiil (mengikuti wazan فعل) suatu lafaz terdiri dari huruf 'illat: alif, waw, dan ya. Dengan demikian, lafaz (دعا) menyandang bina mu'tal naqis karena adanya huruf 'illat alif di huruf terakhir.

²⁰ Ilmu yang membahas perubahan akhir kalimat yang berkaitan dengan i'rob, struktur kalimat serta bentuk kalimat. Mempelajari ilmu nahwu sangat penting dalam pembelajaran bahasa arab karena ilmu nahwu merupakan ilmu yang mempelajari kaidah-kaidah dalam bahasa arab. Baca Ana Wahyuning Sari, "Analisis Kesulitan Pembelajaran Nahwu Pada Siswa Kelas VIII Mts Al-Irsyad Gajah Demak Tahun Ajaran 2015/2016", *Jurnal Lisan al-Arab*, Vol. 6, No. 1 (2017), 17.

²¹ Abdul Kallang, "Kaidah Al-Amr Wa Al-Nahyi", *Jurnal al-Din*, Vol. 4, No. 1 (2018), 3.

²² Aḥmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 406.

Doa merupakan *maṣḍar isim*.²³ Contoh, "Saya berdoa pada Allah SWT," yang berarti berdoa sepenuh hati pada-Nya dengan meminta dan mengharapkan yang baik pada-Nya. Doa pula diartikan menjadi panggilan. Jika dikatakan, "Seseorang sudah memanggil," yang berarti bahwa beliau sudah memanggilnya. "Saya sudah menghubungi Fulan," artinya, "Saya berteriak kepadanya dan membangkitkan perhatian. "Saya memanggil Fulan, "berarti aku sudah menyerunya. Menurut Sudirman Tebba, doa adalah permohonan atau permintaan yakni permintaan kepada Tuhan untuk memperoleh kebaikan dunia dan akhirat.²⁴

Doa merupakan lafaz yang memiliki lebih dari satu makna. Hal ini terlihat ketika al-Qur'ān menggunakan redaksi kata doa beserta perubahannya diberbagai tempat dengan sasaran makna yang berbeda. Dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Fuad Abdul Baqi, kata doa disebutkan sebanyak kurang lebih dua ratus empat belas kali beserta derivasinya.²⁵ Secara etimologis, doa berarti memohon sesuatu kepada Allah SWT dengan cara tertentu. Sebagian ulama mengatakan bahwa shalat berarti menyatakan diri di hadapan Allah SWT tentang kelemahan, kekurangan, ketidakmampuan dan kehinaan, kemudian memohon sesuatu kepada Allah SWT agar kelemahan, kekurangan, kekurangan dan kehinaan tersebut dihilangkan dan diganti dengan

²³ Kata dasar atau akar kata dalam bahasa arab, darinya lahir berbagai bentuk kata yang jumlahnya banyak. Secara istilah isim masdar adalah isim makna yang menunjukkan suatu kejadian kosong dari keterangan waktu atau tidak mengandung keterangan waktu.

²⁴ Sudirman Tebba, *Meditasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), 39.

²⁵ Muḥammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Hadis, tt), 257-260.

kekuatan yang lebih besar, kemampuan dan kualifikasinya, baik dari sisi manusia maupun dari sisi Allah SWT sendiri.²⁶

Dalam tafsirnya, al-Ṭabari²⁷ menjelaskan makna doa secara umum. Pertama, segala bentuk aktivitas yang diperintahkan oleh Allah SWT, baik bersifat sunnah atau wajib, atau dengan kata lain doa merupakan ibadah. Ini sejalan dengan sabda Nabi SAW:

الدعاء هو العبادة²⁸

Doa merupakan ibadah.

Maksud dari hadis tersebut yakni kedudukan doa ibarat tiang penyangga masjid, sebagai komponen penguat dari bangunan masjid itu sendiri. Kedua, dalam tafsirnya tidak disebutkan secara rinci makna doa, namun bisa dijumpai dalam beberapa karya ulama, salah satunya karangan Abū al-Qasīm al-Ḥusain ibn Muḥammad atau lebih dikenal dengan nama al-Rāgib al-Aṣḥānī²⁹ seorang pakar

²⁶ Abdul Wahab Rosyidi, "Doa dalam Tradisi Islam Jawa", *Jurnal El-Harakah*, Vol. 14, No. 1 (2012), 90.

²⁷ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Jarīr Yazīd ibn Kaṣīr ibn Gālib, atau yang lebih dikenal dengan nama Abū Ja'far al-Ṭabari akarena dinisbatkan pada kota kelahirannya. Dia lahir di sebuah daerah yang bernama Amil, Ibu Kota Ṭabaristan di Persia (Iran) sekitar tahun 224 H dan wafat pada tahun 310 H. Kondisi sosial pada masa kehidupannya merupakan masa ketika Islam mencapai periode keemasan di panggung peradaban, yaitu periode kebangkitan Daulah Abbasyiah (750-1242 M) yang berpusat di Bagdad. Semasa hidupnya ia memilih untuk membujang sehingga banyak waktu yang dicurahkan untuk mencari Ilmu. Salah satu karyanya yang monumental adalah kitab tafsir *Jāmi al-Bayān an Ta'wīl al-Qur'ān*. Ia menyelesaikan kitab tersebut selama tujuh tahun. Dalam dunia tafsir, kitab ini merupakan kitab tafsir generasi pertama yang dibukukan dan masih eksis hingga saat ini. Akan tetapi, hal tersebut tidak mengindikasikan bahwa sebelum masa al-Thabari kesadaran pembukuan kitab tafsir belum muncul. Namun, perkembangan tafsir pada saat itu relatif lamban dan terpecah. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), 147.

²⁸ Muḥammad bin Ḥibban, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibban bi Tartībī Ibn Balban* (Beirut: Muasasah al-Risalah, 1993), 117.

²⁹ Nama lengkapnya adalah al-Ḥusain bin Muḥammad bin al-Mufaḍḍal Abū al-Qasīm al-Ragib al-Aṣḥānī. Dalam berbagai literatur tidak diketahui kapan waktu kelahirannya serta tempat-tempat

dalam bahasa Alquran. Dalam karyanya *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur’ān*, al-Aṣfahānī menjelaskan beberapa makna doa dalam Alquran,³⁰ diantaranya:

1. Penamaan, panggilan (al-tasmiyyah)

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا³¹

Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul diantara kamu seperti panggilan sebahagian kamu kepada sebahagian (yang lain).

2. Permohonan (al-su’al)

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ³²

Mereka menjawab: ‘mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami’.

3. Meminta perlindungan (al-Istigāṣah)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ³³

Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku jika datang siksaan Allah SWT kepadamu, atau datang kepadamu hari kiamat, apakah kamu menyeru (tuhan) selain Allah SWT; jika kamu orang-orang yang benar’.

perawatannya dalam mencari ilmu. Diperkirakan wafat pada tahun 502 H/1108 M. Ia dikenal sebagai sastrawan terkemuka, ulama yang memiliki kecerdasan intelektual seorang faqih dan menguasai berbagai disiplin ilmu. Namun, ia lebih dikenal dalam bidang tafsir atau ilmu yang berhubungan dengan al-Qur’ān. lihat Nurul Huda, “Karakteristik Metodologis dan Penafsiran Teologis dalam Kitab Tafsir al-Raghib al-Ashfahani”, *Jurnal Analisa*, Vol. 17, No. 2 (2010), 221. Ia merupakan ulama sunni yang menolak pemikiran kelompok Mu’tazilah, Jabbariyah, Qadariyah. Lihat: Al-Ragib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur’ān* (Makkah: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, tt), 3.

³⁰ Al-Ragib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur’ān* (Makkah: Maktabah Nazar Muṣṭafa al-Baz, tt), 226.

³¹ Al-Qur’ān, 24:63.

³² Ibid., 2:68.

³³ Ibid., 6:40.

Al-Khaṭābi yang dikutip oleh Muḥammad bin Ibrahim Al-Ḥāmid dalam Ahmad Yani Nasution, “doa ialah ketika seorang hamba memohon pertolongan kepada Tuhan-Nya dan meminta bantuan kepada-Nya. Eksistensi doa ialah menonjolkan kefakiran kepada-Nya, membebaskan dan membersihkan diri dari unsur-unsur kekuatan dan daya selain dari-Nya, merasakan kelezatan pengagungan pujian terhadap Allah SWT.³⁴ Ahli tasawuf mengartikan doa sebagai upaya mengabdikan diri kepada Tuhan dengan mengakui segala bentuk kelemahan, sekaligus harapan dan kemurahan hati untuk memohon kepada-Nya sebagai bentuk ketaatan.³⁵ Ibnu Arabi berpandangan bahwa doa merupakan bentuk komunikasi dengan Tuhan sebagai satu upaya untuk menghilangkan dan membersihkan bibit-bibit kemusyrikan dalam diri.³⁶

Berdasarkan pemahaman di atas, maka dalam penelitian ini doa merupakan suatu aktivitas atau kegiatan permohonan serta bentuk interaksi dengan Tuhan sebagai bentuk permintaan atau harapan dari makhluk kepada Khaliq. Juga sebagai upaya untuk menetralsir kemusyrikan dalam diri makhluk, sehingga mampu memberikan ketenangan. Doa berarti permohonan hamba kepada Rabbnya dengan cara memohon dan meminta, bisa pula berarti mensucikan, memuji dan makna yang

³⁴ Ahmad Yani Nasution, “Analisis Zikir Dan Doa Bersama (Perspektif Empat Madzhab)”, *Jurnal Madani*, Vol. 1, No. 1 (2018), 39.

³⁵ Kurnia Muhajarah, “Konsep Doa: Studi Komparasi Konsep Do’a Menurut M. Quraish Shihab Dan Yunan Nasution Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam”, *Jurnal Hikmatuna*, Vol. 2, No. 2 (2016), 215.

³⁶ Dadang Ahmad Fajar, *Epistemologi Doa: Mcluruskan, Memahami, dan Mengamalkan* (Bandung: Nuansa Cendikia, 2011), 53.

sejenis dengan keduanya.³⁷ Doa bertujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT juga menunjukkan sisi ketaatan kepada-Nya.

Selain itu, berdoa juga harus menyadari bahwa diri ini tidak bisa apa-apa, tidak mempunyai apa-apa atau faqir, sebagaimana firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ³⁸

Hai manusia, kamulah yang butuh kepada Allah SWT; dan Allah SWT Dialah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji.

Ayat ini harus dijadikan landasan sebelum seseorang berdoa. Harus menyadari dan memposisikan diri sebagai makhluk yang sangat membutuhkan. Secara tidak langsung ayat tersebut juga menunjukkan eksistensi bahwa sebenarnya manusia merupakan makhluk yang lemah, membutuhkan kekuatan yakni Allah SWT. Dengan begitu, setiap doa yang diiringi penghayatan serta perenungan akan menjadi bernilai disisi sang Pencipta.

B. Doa dalam Alquran

Dalam Alquran term doa disebutkan 212 kali dari 182 ayat dalam berbagai surat,³⁹ penyebutan kata doa mengandung beberapa arti, di antaranya:

1. Ibadah (sembahan)

³⁷ Sa'id bin Ali bin Wahf al-Qahtani, *Pengertian dan Macam-Macam Doa* (Jakarta: Darul Haq, 2015), 2.

³⁸ Al-Qur'ān, 35:15.

³⁹ Abdul Hafidz dan Rusydi, "Konsep Dzikir dan Doa Perspektif Al-Qur'ān", *Jurnal Islamic Akademika*, Vol. 6, No. 1 (2019), 69.

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ⁴⁰

Dan janganlah kamu berdoa, kepala selain Allah SWT SWT, yaitu kepada sesuatu yang tidak dapat mendatangkan manfaat kepada engkau dan tidak kuasa pula mendatangkan mudharat kepada engkau”.

Doa dalam ayat ini bermaksud ibadah (mengadakan penyembahan). Yaitu jangan menyembah selain Allah SWT yang tidak bisa memberikan kemanfaatan dan mendatangkan mara bahaya. Sebagaimana juga peringatan Allah SWT kepada kaum musyrik, haram menyembah dan meminta pertolongan selain Allah SWT.⁴¹

2. *Istigaṣah* (permohonan)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ⁴²

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Alquran yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Alquran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah SWT, jika kamu orang-orang yang benar.

Tantangan Allah SWT ini langsung ditujukan kepada kaum musyrik untuk membuktikan kebenaran yang mereka puja-puja bahwa mereka lebih suka meminta kepada selain Allah SWT yang dipercaya mampu mengabulkan doa-doa mereka. Doa dalam ayat ini ialah istighasah (meminta bantuan, atau pertolongan). Dijelaskan pula dalam Tafsir Jalalain, bahwa ayat ini menantang

⁴⁰ al-Qur’ān, 10:106.

⁴¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Tafsir KEMENAG* (Jakarta: Widya Cahaya, 2011). 371.

⁴² al-Qur’ān, 2:23.

kaum kafir Makkah untuk mendatangkan sebuah surat yang sepadan dengan surat pada Alquran baik dari segi balaghah, keindahan struktur, maupun kandungan kebenaran kabar ghaibnya. Mereka mengatakan bahwa Alquran berasal dari lisan Nabi Muhammad SAW, namun mereka tidak bisa membuktikannya.⁴³

3. *Al-Sual* (permintaan)

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ⁴⁴

Dan Tuhanmu berfirman, 'Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang sombong tidak mau menyembah-Ku akan masuk neraka Jahanam dalam keadaan hina dina'.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah SWT senang dengan hamba-hambanya yang berdoa kepada-Nya, oleh karena itu, doa sangat dianjurkan setiap saat. Ayat ini juga memberi isyarat bahwa sangat tercela seseorang yang hanya berdoa ketika dalam waktu susah sebagaimana kaum musyrik. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad yang dikutip dalam Tafsir Ibn Kaşir, sesungguhnya doa merupakan ibadah. Allah SWT menganjurkan hamba-Nya untuk senantiasa berdoa kepada-Nya, karena Allah SWT menjamin doa hamba-Nya akan dikabulkan.⁴⁵

4. *Dakwah* (seruan atau ajakan)

⁴³ Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin Al-Syuyuti, *Tafsir Jalālain* (Arab Saudi: Maḍar al-Waṭan, 2010), 4.

⁴⁴ al-Qur'ān, 40:60.

⁴⁵ Ismail bin Umar bin Kaşir al-Qursyi ad-Damasyqi, *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm* (Arab Saudi: Dar al-Ṭayyibah, 1999), 153.

قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا

أَصْبَعُهُمْ فِيءِءَادَانِهِمْ وَأَسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَأَسْتَكْبَرُوا أَسْتَكْبَرُوا ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا⁴⁶

Nuh berkata: "Ya Tuhanku sesungguhnya aku telah menyeru kaumku malam dan siang. Maka seruanmu itu hanyalah menambah mereka lari (dari kebenaran). Dan sesungguhnya setiap kali aku menyeru mereka (kepada iman) agar Engkau mengampuni mereka, mereka memasukkan anak jari mereka ke dalam telinganya dan menutupkan bajunya (kemukanya) dan mereka tetap (mengingkari) dan menyombongkan diri dengan sangat. Kemudian sesungguhnya aku telah menyeru mereka (kepada iman) dengan cara terang-terangan.

Dalam Tafsir al-Azhar dijelaskan bahwa doa yang dimaksud dalam ayat tersebut ialah dakwahnya Nabi Nuh AS. Dakwah tersebut dilakukan pada waktu pagi, siang, malam dengan susah payah dan tidak sedikitpun merasa bosan mengajak kaumnya untuk kembali ke jalan yang benar. Walaupun respon kaum Nabi Nuh AS (kaum rasib) sama sekali tidak mengenakan. Bahkan kaum rasib menutup telinga sebagai tanda tidak ingin mendengarkan. Kaum rasib juga menutup dalam artian sebagai tanda tidak ingin melihat. Akan tetapi dakwah yang dilakukan Nabi Nuh AS dilakukan dengan cara terang-terangan.⁴⁷

5. *Nida* (panggilan)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ۗ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ⁴⁸

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya. Kemudian apabila Dia memanggil kamu sekali panggil dari bumi, seketika itu (juga) kamu keluar (dari kubur).

⁴⁶ al-Qur'an. 71:5-8.

⁴⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), 7657.

⁴⁸ al-Qur'an, 30:25.

Ketika berdoa maka ia memanggil yang dituju dalam berdoa. Redaksi doa kebanyakan memakai *adātun-nida* (kata panggilan) seperti *Allahumma* (yaa Allah), *Yaa Allah* (wahai Allah), *Yaa Rabbi* (wahai Tuhanku) dan lain sebagainya. Kata doa dalam ayat tersebut bermakna panggilan, dalam artian panggilan Tuhan untuk membangkitkan manusia dari kubur,⁴⁹ seperti panggilan bos kepada karyawan, seketika itu pula harus menjawab panggilannya.

C. Keutamaan Doa

Terdapat sejumlah manfaat atau fungsi doa, diantaranya ungkapan syukur, pengakuan atas kesalahan, serta memohon keselamatan dunia akhirat. Beberapa orang menganggap doa tidak pantas diucapkan untuk orang yang sering melakukan maksiat atau dosa dan menganggap semua permasalahan tidak perlu doa untuk menyelesaikannya. Ini sebuah anggapan yang keliru, karena orang yang tidak pernah berdoa akan digolongkan dalam golongan orang-orang yang sombong. Belum lagi pandangan seseorang jika semua yang ada di dunia ini sudah tertulis di lauh al-mahfuz, jadi untuk apa berdoa. Setiap orang pasti akan mengalami persoalan dalam hidup dan pertolongan tidak selalu dibawa oleh makhluk. Kalau pertolongan dari makhluk tidak segera merespon, maka berdoalah. Dalam Alquran Allah SWT berfirman:

⁴⁹ Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Lebanon: al-Risālah, 2006), 415.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ

يُرْشَدُونَ⁵⁰

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran”.

Bukan hanya itu, doa menjadi bukti tidak kuasanya seorang hamba tanpa adanya pertolongan atau kehendak dari tuhan. Doa juga bisa menjadi suatu hal untuk meningkatkan kualitas spiritual seorang hamba. Terdapat redaksi Alquran maupun hadis yang memerintahkan untuk berdoa, di antaranya:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ⁵¹

Dan Tuhanmu berfirman, ‘Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu’.

Adapun dalam hadis, Rasulullah SAW bersabda:

الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ، وَعِمَادُ الدِّينِ، وَنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ⁵²

Doa adalah senjata orang mukmin, pilar agama (Islam), dan cahaya langit dan bumi.

⁵⁰ al-Qur’ān, 2:186.

⁵¹ Ibid., 40:60.

⁵² Abū Abdillāh al-Hakīm Muḥammad bin Abdillāh bin Muḥammad Ḥamdawaihi bin Nu’aim bin al-Ḥakīm al-Ḍabi, *al-Mustadrak ala al-Ṣaḥīḥaini li al-Ḥakim* (Beirut: Dar al-Kitāb al-ʿAlamiyah, 1990), 669.

Dua redaksi Alquran dan hadis di atas merupakan bukti bahwa doa merupakan usaha yang harus dilakukan seorang hamba. Lebih-lebih merupakan ibadah yang jarang diketahui oleh kebanyakan umat Islam. Memang benar, setiap perintah Allah SWT merupakan ibadah, ibadah bukan sebatas salat, puasa, zakat. Doa pun termasuk dalam sebagian ibadah. Dalil tersebut juga membantah persepsi masyarakat bahwa berdoa akan menyalahi takdir yang telah ditentukan oleh Allah SWT, dengan berdoa seorang hamba menerima semua kepastian dari Allah SWT, sama sekali doa tidak mengarahkan untuk menolak takdir.

Imam Gazali⁵³ dalam kitabnya *Ihya' Ulumiddin* menjelaskan:

ولا يخرج صاحبه عن مقام الرضا وكذلك كراهة المعاصي ومقت أهلها ومقت أسبابها والسعي في إزالتها

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يناقضه أيضا⁵⁴

(Doa) tidak mengeluarkannya dari posisi ridha. Begitu juga dengan membenci maksiat, marah pada penyebab (maksiat)nya, dan pergi untuk menghilangkannya dengan cara memerintahkan yang baik dan melarang keburukan, (semua itu) tidak merusak posisi ridha (takdir).

Maksudnya, pemikiran yang mengatakan bahwa doa itu menyalahi takdir merupakan anggapan yang keliru dan perlu diluruskan. Ucapan seperti itu diperuntukkan oleh orang yang kurang memahami takdir secara menyeluruh.

⁵³ Nama lengkapnya Abū Ḥāmid Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Gazali, lebih dikenal dengan al-Gazali. Dia lahir di kota kecil yang terletak di dekat Tus, Provinsi Khurasan, Republik Islam Irak pada tahun 450 H/1058 M. Nama al-Gazali ini berasal dari gazzal, yang berarti tukang menenun benang, karena pekerjaan ayahnya adalah menenun benang wol. Sedangkan Gazali juga diambil dari kata gazalah, yaitu nama kampung kelahiran al-Gazali dan inilah yang banyak dipakai, sehingga namanya pun dinisbatkan oleh orang-orang kepada pekerjaan ayahnya atau kepada tempat lahirnya. Lihat Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 77.

⁵⁴ al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, Juz 4 (Semarang: Karya Toha Putra, tt), 341.

Meyakini semua yang ada di alam semesta ini merupakan kewajiban, termasuk meyakini semua ketetapan yang telah digariskan oleh Allah SWT. Adapun doa termasuk perintah Allah SWT kepada makhluk-Nya. Oleh karena itu, memahami dua hal ini yakni ketetapan (takdir) dan doa perlu dengan pemikiran yang matang, bukan hanya sekedar tahu. Karena hal ini akan menjadi bumerang bagi orang-orang yang mengedepankan takdir dan melupakan kehendak Allah SWT, yang pada akhirnya akan beranggapan bahwa berdoa merupakan sikap tidak ridho terhadap keputusan Allah SWT.

Secara gampangya begini, ketika seorang manusia dengan pilihan sadarnya berusaha keras agar kemiskinannya berubah menjadi kekayaan dan itu berhasil dilakukannya, sebenarnya ia tak mengubah sedikit pun takdirnya. Takdirnya bukanlah miskin kemudian dilawan hingga berubah menjadi kaya, namun takdirnya adalah miskin lalu berusaha keras lalu kaya. Dengan demikian tak relevan sama sekali menanyakan apakah usaha dapat mengubah takdir sebab usaha itu sendiri adalah juga bagian dari takdir. Demikian juga sebaliknya ketika ada seseorang yang lahir dalam kondisi kaya lalu bermalas-malasan sehingga jatuh miskin. Keadaan ini tak dapat dibaca seolah dia ditakdirkan kaya kemudian mengubah takdirnya dengan bermalas-malasan. Yang terjadi adalah dia memang ditakdirkan lahir dalam keadaan kaya lalu ditakdirkan bermalas-malasan lalu ditakdirkan miskin. Apa yang telah terjadi, itulah yang positif kita ketahui sebagai

takdir. Dengan demikian, takdir selalu selaras dengan realitas yang terjadi dan tak mungkin berbeda sehingga bisa dipertentangkan.⁵⁵

Maka dari itu dahulu ada sahabat yang bertanya kepada Rasulullah SAW perihal pengobatan dan takdir.

يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ رُقْيَى نَسْتَرْقِي بِهَا، هَلْ تَرُدُّ مَنْ قَدَرَ اللَّهُ شَيْئًا؟ فَقَالَ: هِيَ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ⁵⁶

Wahai Rasulullah, apa pendapatmu tentang ruqyah (doa penyembuhan) yang kami lakukan, apakah ia bisa menolak takdir Allah SWT? Rasulullah menjawab: Ruqyah itulah bagian dari takdir.

Kesalahpahaman kerap kali muncul ketika kurang pas memaknai surat al-Ra'd: 11 yang berasumsi seolah-olah usaha itu melawan takdir.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ⁵⁷

Sesungguhnya Allah SWT tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.

Al-Ṭabari menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa semua orang itu dalam kebaikan dan kenikmatan. Allah SWT tidak akan mengubah kenikmatan-kenikmatan seseorang kecuali mereka mengubah kenikmatan menjadi keburukan sebab perilakunya sendiri dengan bersikap zalim dan saling bermusuhan kepada saudaranya sendiri.⁵⁸ Ini sejalan dengan sabda Rasulullah SAW:

⁵⁵ <https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/bisakah-manusia-mengubah-takdir-8ZJEV>, Pada 7 April 2022.

⁵⁶ Ibn Maajah Abu Abdillah Muhammad, *Sunan Ibn Maajah*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ihya, tt), 1132.

⁵⁷ al-Qur'an, 13:11.

⁵⁸ Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), 411.

إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَىٰ يَدَيْهِ يُوشِكُ أَنْ يَعْصَهُمُ اللَّهُ تَعَالَىٰ بِعِقَابٍ⁵⁹

Jika manusia melihat seseorang yang zalim dan tidak bertindak terhadapnya, maka mungkin sekali Allah SWT akan menurunkan azab yang mengenai mereka semuanya.

Kata “keadaan” dalam surat al-ra’du: 11 bermakna kondisi mendapat nikmat dari Allah SWT. Dengan kata lain, suatu kaum pada dasarnya akan selalu mendapat nikmat dari Allah SWT dan ini akan terjadi terus berlangsung sampai kemudian kaum itu sendiri yang mengubah keadaan ini dengan maksiat atau dosa yang mereka kerjakan. Bila mereka telah bermaksiat, maka nikmat akan diubah menjadi musibah. Demikian juga ketika maksiat telah berhenti, maka musibah akan kembali diubah menjadi nikmat.

D. Ideologi Syiah

1. Mengutamakan Ali bin Abi Ṭalib

Penelitian Siar Ni'mah menyimpulkan bahwa tafsir Ṭabaṭaba'i merupakan tafsir yang mengandung cacat atau al-Dakhil saat menafsirkan ayat-ayat imamah secara esoterik. Beberapa buktinya ialah berkenaan tentang wilayah atau kekuasaan Ali bin Abi Ṭalib, keistimewaan ilmu, imam Syiah dua belas, keluarga ahl al-Bait, maupun keutamaan Ali bin Abi Ṭalib. Contoh bentuk pengutamaan kepada Ali ialah penafsiran al-Fatiḥah ayat 6:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

⁵⁹ Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz 4 (Mesir: Syirkah Maktabah, tt), 467.

Frasa *ṣirāt al-Mustaqīm* ditafsirkan oleh Ṭabaṭaba’i dengan Amirul Mukminin yaitu Ali bin Abi Ṭalib.⁶⁰ Selain itu, *al-ḥaqq* dalam al-Mu’minun: 71 dimaknai dengan kewilayahan Ali. Dalam Q. S. Ibrahim: 24, Ṭabaṭaba’i memaknai *al-Aṣl* dengan Nabi Muhammad SAW, dan *al-far’u* nya ialah Ali bin Abi Ṭalib, *al-Gusnu* adalah para imam dan keturunannya.⁶¹

Abu Zahrah menjelaskan bahwa Syiah golongan pengikut Ali, mereka berkeyakinan bahwa Ali adalah khalifah pilihan Nabi Muhammad SAW dan ia adalah orang yang paling utama (*afḍal*) di antara para sahabat Nabi lainnya. Tampaknya diantara para sahabat sendiri ada beberapa orang yang sependapat dengan Syiah tentang keutamaan Ali atas sahabat Nabi yang lain. Di antara sahabat yang mengutamakan Ali atas sahabat lainnya adalah: Ammar bin Yasir, al-Miqdad bin al-Aswad, Abū Żar al-Giffari, Salman al-Farisi, dll.⁶²

2. Penggunaan Hadis dalam Syiah

Penggunaan sunnah Nabi untuk memahami ayat-ayat Alquran, baik berasal dari kalangan Sunni seperti Bukhari, Muslim, Abū Dawud dan lain-lain, maupun berasal dari kalangan Syiah sendiri dipakai oleh Ṭabaṭaba’i. Dalam hal ini, ia terkadang menyebutkan sanadnya. Tetapi yang pasti, ia

⁶⁰ Siar Ni’mah, “Al-Dakhil dalam Tafsir (Studi atas Penafsiran Esoterik Ayat-Ayat Imamah Ḥusain al-Ṭabaṭaba’i dalam Tafsīr al-Mīzan”, *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin: STAI Al-Fithrah*, Vol. 9, No. 1 (2019), 51.

⁶¹ *Ibid.*, 59.

⁶² Ahmad Atabik, “Melacak Historisitas Syi’ah (Asal Usul, Perkembangan dan Aliran-Alirannya)”, *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 2 (2015), 329.

menilai secara kritis hadis-hadisi tersebut, terlebih hadis-hadis yang berasal dari perawi-perawi Sunni.⁶³

Dalam penggunaan hadis, kelompok Sunni dan Syiah sepakat bahwa hadits merupakan sumber hukum kedua setelah Alquran. Hanya saja masing-masing berbeda dalam menerima hadits yang dapat dijadikan hujjah atau sumber hukum. Hal ini bersumber pada perbedaan mengenai keadilan (*'adalah*) sahabat. Kaum sunni berpandangan bahwa semua sahabat adalah adil. Sehingga hadits yang diriwayatkan dapat diterima dan dijadikan hujjah oleh ummat Islam. Sedangkan kaum Syiah berpandangan bahwa persahabatan dengan Nabi tidak dapat menjamin seseorang menjadi baik dan dan jujur.⁶⁴

3. Tawassul

Tawassul adalah salah satu ajaran syiah dan mayoritas umat Islam. Tawassul secara pengertian bermakna menjadikan seseorang atau sesuatu sebagai perantara di sisi Allah SWT, dengan niat untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan untuk meminta hajat atau keinginan. Tawassul dan syafaat memiliki hubungan yang dekat dan kedua amalan ini sering disebutkan bersama.

Menurut akidah Syiah, pentingnya tawassul itu muncul dari perintah Allah SWT swt dalam Alquran dan hadis-hadis yang banyak dari Ahl al-Bait. Dalam doa-doa dan ziarah-ziarah imam-imam Syiah as, banyak mengandung tawassul dan yang paling lengkap adalah doa tawassul. Namun, pada zaman

⁶³ Fiddian Khairudin dan Amaruddin, "Mengungkap Penafsira Alquran Versi Syiah: Kajian Tafsīr al-Mīzan fi Tafsīr Alquran Karya al-Ṭabaṭaba'ī", *Jurnal Syhadah*, Vol. 6, No. 2 (2018), 99.

⁶⁴ Muh. Azkar, "Hadits dalam Perspektif Sunni dan Syiah: Sebuah Perbandingan", *Jurnal Hukum Ekonomi Syairah*, Vol. 7, No. 1 (2016), 68-69.

modern ini, wahabi yang mengikuti pandangan Ibn Taimiyah memperlakukan tawassul, sementara ulama syiah dan Ahlusunnah (Sunni) tidak menerima keberatan-keberatan ini (yakni mereka meyakini tawassul sebagai amalan yang dianjurkan dalam Islam).

Dalil-dalil riwayat dari Ahl al-Bait ialah yang diterangkan dari Sayyidah Zahra: segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, memerlukan wasilah dan kami adalah wasilah dan perantara Allah SWT di antara makhluknya. tawassul dengan orang mukmin dan orang shaleh, tawassul dengan rasulullah imam ma'sum dan Ahl al-Bait.⁶⁵

Meskipun kebolehan dan keabsahan tawassul menjadi bahan perdebatan, namun keberadaan doa di atas menjadi bukti bahwa para ulama terdahulu pernah mempraktekkan tawassul. Doa tawassul di atas, terdapat dalam teks Mustadrak al-Hākim yang wafat pada awal abad ke-5 Hijriah/awal abad ke-11 Masehi. Doa di atas, hanya sedikit berbeda dengan doa tawassul yang diamalkan dalam tradisi Syi'ah. Doa tawassul dalam tradisi Syi'ah ini juga secara rutin diamalkan oleh jamaah Ahl al-Bait di Indonesia.⁶⁶

Dalam pandangan Syiah, tawassul dan tabarruk memiliki kesamaan secara hakikat, namun berbeda secara makna. Adapun tawassul yaitu menempatkan pemuka agama di hadapan Allah SWT dengan tujuan untuk memenuhi sebuah kebutuhan dan keinginan, *tawassul* juga bersifat bathiniyah,

⁶⁵ <https://id.wikishia.net/view/Tawasul> akses pada 30 April 2022.

⁶⁶ Muhammad Tarobim, "Ziarah dan Relasi Sunni-Syiah: Akar Serangan Mematikan terhadap Peziarah di Pakistan", *Jurnal Hikmah*, Vol. 17, No. 1 (2019), 7.

sedangkan tabarruk proses mencari kebaikan dan keberkahan material-spiritual yang diletakkan tuhan pada manusia tertentu serta bersifat jismiyyah dan bathiniyah. Dalam implementasinya, kalangan umat syiah melakukannya dengan menggunakan nama-nama dari para imam. Bila disimpulkan, tabarruk ada tata caranya, menurut syiah yaitu bertawassul dahulu, ziarah kubur lalu mendatangi waliyullah atau Ahl al-Bait.⁶⁷

E. Doa Menurut Mufassir Non-Sufi

Al-Qurtubi memaknai doa sebagai ibadah. Maksud firman-Nya *Ujību da'watadda'i izā da'ānī* yakni aku menerima ibadah orang yang beribadah kepada-Ku, dari sini doa bermakna ibadah. Dalam tafsirnya al-Qurṭubī memperkuat pendapatnya dengan hadis yang diriwayatkan Abu Daud, dari Nabi SAW, beliau bersabda: doa adalah ibadah, Tuhan kalian berfirman, 'berdoalah kepada-Ku niscaya Aku perkenankan untuk kalian'.⁶⁸ Makna yang sama juga diampaikan Wahbah al-Zuhailī dalam al-munir, firman-Nya *Ujību da'watadda'i izā da'ānī* termasuk diantaranya ibadah berupa doa. Doa bermakna ibadah dan *ijabah* bermakna penerimaan ibadah itu sendiri, yang mana Allah SWT memerintahkan mereka berdoa dan berjanji akan mengabulkan doa mereka, tanpa ada syarat diantara keduanya.⁶⁹

Hal senada juga dijelaskan Imam Syaukani dalam *Fatḥ al-Qadir*, bahwa status doa itu termasuk kategori ibadah, namun tidak mengharuskan pemaknaan

⁶⁷ Layyinah Nur Chodijah, "Konsep Tabarruk Perspektif Ahlul-sunnah wal Jama'ah dan Syiah: Studi Komparasi Pemikiran Zaynu al-Ābidin Ba'alawi dan Ja'far Subḥānī" (Tesis: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2021), 23-73.

⁶⁸ Al-Qurṭubī, *Tafsīr Al-Qurṭubī*, Juz 2 (Jakarta: Pustaka Azzam, tt), 701.

⁶⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Munīr* (Jakarta: Gema Insani, 2013),

ijabah sebagai penerimaan doa, tapi dijadikan sebagai ibadah yang diterima. Ringkasnya, Allah SWT mengabulkan permohonan sesuai dengan kehendak-Nya, ada yang dikabulkan dengan cepat, ada yang lambat, ada yang tidak dikabulkan namun diganti dengan yang lebih baik, dengan syarat yang berdoa tidak melampaui batas dalam memohon. Misalnya, memohon kedudukan surga yang sejajar seperti para orang-orang pilihan Allah SWT.⁷⁰ Sedangkan menurut Ibn Kaşir, merupakan perintah yang amat dianjurkan, pasalnya berdoa merupakan salah satu ibadah, jika ditinggalkan tergolong salah sifat menyombongkan diri. Ini diperkuat dengan hadis riwayat Imam Aḥmad yang artinya “barang siapa yang tidak berdoa kepada Allah SWT, Dia akan murka kepadanya”.⁷¹ Ini merupakan bentuk kasih sayang terhadap hamba-Nya untuk memohon serta jaminan akan mengabulkannya.

F. Doa Menurut Tafsir Sufi

Pada pembahasan ini, penulis menukil dari beberapa kitab tafsir sufi, dari kalangan Sunni yaitu Tafsir Ruḥ al-Ma’ānī karya al-Alusi dan Lathaif al-Isyarat karya Qusyairi, dari kalangan Syiah Tafsir Majma’al Bayān karya Ṭabarsī. Berikut pernafsirannya:

Al-Baqarah: 186 ditafsirkan oleh al-Alusi merupakan tempat penguat kedekatan dan ketetapan. Artinya, sempurnanya keterhubungan kepada Allah SWT. Dalam ayat ini pula janji Allah SWT kepada orang yang berdoa dengan pengabulan yang ditandakan dengan kalimat (*iza*) yang maknanya bukan seluruhnya, maka tidak benar bila doa hanya di khususkan kepada masyiah

⁷⁰ Imam Syaokani, *Tafsir Fath Al-Qadir*, Juz 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, tt), 718.

⁷¹ Awwludin Ḥakim, “Doa Dalam Perspektif Alquran Kajian Tafsir Ibnu Kaşir Dan Tafsir Al-Azhar”, *Jurnal Al-Fath*, Vol. 11, No. 1 (2017), 57.

(nafkah). Hal ini juga didukung dengan ayat lain. Allah SWT berkata pula “selamat datang hambaku, yang dijanjikan dan yang diadakan kepada orang yang mukmin yang berdoa dan tidak dikhususkan kepada doa sesuatu kemaksiatan dan tidak pula dengan rahmat, atau pendoa yang taat. Dalam kitab shahih dari abi said, rasul berkata: Tiada setiap muslim berdoa dengan suatu doa, dalam doa itu tidak ada unsur dosa dan memutus tali silaturahmi, kecuali Allah SWT pasti memberikan kepadanya salah satu dari tiga hal: adakalanya disegerakan doanya baginya, adakalanya disimpan untungnya diakhirat kelak, dan adakalanya dirinya dihindarkan dari keburukan”.

Maka hendaklah mereka memenuhi perintahku untuk mereka bila mereka meminta kepadaku atau memenuhi perintahku bila aku meminta mereka untuk beriman dan taat sebagaimana aku mengabdikan bila mereka memintaku untuk menyelesaikan hajatnya. *Istajāba* dan *ajāba* maknanya satu yaitu memutus masalah dengan menyampaikan maksudnya (mengabdikan). Arti pengabdian (jawab) berarti *qat'un* yaitu memotong dan ini merupakan pandangan yang dijelaskan oleh banyak mufassir. Tidak sampai disitu, Allah SWT juga berfirman “hendaklah mereka beriman kepadaku. artinya tetap dan istiqomah di atas keimanan kepada Allah SWT.”⁷²

Al-Alusi saat menafsirkan Yunus 25 mengatakan bahwa ayat tersebut menggembirakan manusia untuk kehidupan ukhrawi yang kekal, dan juga menyadarkannya dari kehidupan dunia yang fana. Artinya Allah SWT menyeru kepada seluruh manusia kepada surga dengan jalan menyuruh mereka kepada jalan

⁷² Al-Alusi, *Ruh al-Ma'āni*, Juz 2 (Beirut: Iḥya al-Turāṡ al-Arābi, tt), 63.

yang mengantarkan kepada surga. Disebut jannah karna keselamatan bagi penghuninya dari sakit dan penyakit.⁷³

Adapun al-Ra'd 14, ditafsirkan oleh Al-Alusi bahwa frasa *lahu da'wat al-ḥaq* diperuntukkan Allah SWT yaitu doa dan tadharru' yang bertempat didalam tempat "meminta jawaban". Penyandaran tersebut bermakna doa kepada Allah SWT dan sekaligus mengkhususkannya, jenisnya ialah terlepasnya doa dari penolakan, kesesatan, dan kehinaan. Seperti diucapkan *kalimat al-ḥaq* yang maksudnya ialah yang mengabdikan hanya Allah SWT bukan selainnya. Ada pendapat maksud dari *da'wat al-ḥaq* ialah doa ketika takut maka ia berdoa kecuali pada Allah SWT, seperti firman Allah SWT "maka hilanglah seorang yang kamu seru kecuali Dia". Al-Mawardi berdalil dengan itu sebagaimana diungkap *siyagul ayat*. Ada pendapat *da'wat al-ḥaq* bermakna doa artinya menuntut penerimaan, dan dimaksud dengan doa pula ialah ibadah secara umum. Penyadaran atau *idhafah* merupakan sebagai salah satu cara menyampaikan pesan. Sebagian ulama berkata bahwa *idafah* tersebut ialah idhafah mausuf kepada sifat, dan kalam tersebut termasuk kalam yang sering dijumpai. Kesimpulan maknanya ialah bahwa orang-orang menetapkan penghambaan pada Allah SWT bukan selainnya.⁷⁴

Adapun al-Qusyairi menafsirkan al-Baqarah 186 dengan keterangan bahwa ayat itu tidak mengemabalikan kontek kepada orang yang zuhud atau orang yang beribadah, tetapi ayat itu bicara pada doa yang yang berdoa ketika dia berdoa kepadaku, bagaimanapun dan dimanapun. Allah SWT berkata Aku mengabdikan

⁷³ Ibid., Jilid 11, 102.

⁷⁴ Ibid., Jilid 13, 123.

permohonan orang yang berdoa kepada ku (ini bentuk *taklif*) dan Allah SWT berkata aku menjawab doa para pendoa. Bentuk kalimatnya sebagai pengenalan dan peringanan. Didahulukannya *takhfif* dari *taklif*, seakan-akan Allah SWT berkata apabila engkau meminta kepadaku, hambaku, aku akan mengabulkan untukmu, maka jawablah pula, engkau, apabila aku menyerumu (memerintah). Aku tidak puas dengan persembahanmu atas perintahku maka engkau jangan puas, hambaku, dengan jawabanku (pemberian) dari diri anda sendiri (amalan kalian). Jawabanku untukmu karna kebaikan yang engkau bawa atas perintahku, dan janganlah seruanmu (amal ibadah) membawa aku untuk tidak mengabulkan doamu. Maka Aku menjawab orang yang berdoa kepadaku dan hendaklah mereka beriman dan percaya padaku, karna sesungguhnya aku menjawab doa orang apabila ia berdoa kepadaku.⁷⁵

Adapun *yad'ū ilā dār al-Salām* dimakna Qusyari bahwa Allah SWT mengajak mereka ke darussalam. Hakikatnya, Allah SWT mengajak kepada keterhubungan (wusul) mereka ke darussalam yang berbentuk keterjeratan mereka dengan perintah Allah SWT dan pengendalian dari larangan-larangan-Nya. Doa artinya pembebanan (*taklif*) (makna umum), dan takhsisnya (khususnya) bermakna hidayah (pemberian dan pemuliaan).

Ada pendapat bahwa doa artinya pembebanan, dan hidayah adalah pengenalan, maka *taklif* itu umum dan pengenalan itu khusus. Ada pendapat lain, taklif dengan kebenaran kekuasaan-Nya, dan pengenalan terhadap hukum-hukum kebaikan-Nya. Ada pendapat juga bahwa doa adalah perkataannya, dan hidayah

⁷⁵ Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, Juz 1 (Mesir: Idarat al-Turats, tt), 156.

adalah pemberiannya, seluruh manusia masuk dibawah perkataannya, dan para wali disendirikan kedudukannya karna “pemberian” (hidayah). Darussalam artinya Rumah Allah SWT karna itu al-Salam adalah salah satu dari nama-namanya.⁷⁶

Lahu da'wat al-ḥaq dimaknai Qusyairi dengan doa-doa Allah SWT menjadi bersatu kepada hatinya dari arah petunjuk Allah SWT sendiri. Maka seseorang menjadi pendengar atas ajakan-ajakan kepada kebenaran dengan pendengaran pemahaman, dan mengabulkannya dengan dengan penjelasan ilmu. Berbeda, dengan ajakan-ajakan syaitan yang menyeru hamba dengan mengiasi kemaksiatan, maka ia menjadi pendengar kepada ajakan-ajakan syaitan dengan pendengaran kelalaian, yang menjawabnya dengan suara kesesatan, dan seperti itu pula ajakan-ajakan nafsu yang memimpin hamba dengan tali kekang nafsu, maka siapa yang bergantung kepada ajakan nafsu dan memerhatikannya maka ia akan terhibab. Ajakan-ajakan kebenaran (Allah SWT) terjadi tanpa perantara malaikat, tidak atas petunjuk akal, dan tidak pula petunjuk isyarat ilmu, siapa yang mendengar itu, maka ia terkabul kepada Allah SWT dengan Allah SWT.⁷⁷

Thabarsi dalam hal ini memaknai Q. S. al-Baqarah 186 sesuai dengan mafhumnya. Dan firman *falyastajībūlī*, ia mengutip Abū Ubaidah yang memaknai mereka memenuhi perintahku didalam aku memerintah mereka untukku. Juga mengutip Mubarra dan Siraj, dengan makna ialah mereka hendaknya taat untuk kebenaran dengan menjalankan atas sesuatu yang aku perintah dan menjauhi yang

⁷⁶ Ibid., Juz 2, 90.

⁷⁷ Ibid., 221.

aku larang. Nabi SAW berkata: manusia paling lemah adalah orang yang paling malas berdoa, dan orang paling bakhil adalah orang yang bakhil memberi salam.⁷⁸

Adapun dalam al-Ra'd 14, Ṭabarsī menjelaskan ada beberapa pandangan dalam ayat ini: 1) kalimat ikhlas yaitu sahadatul allaila haillah dari ibn abbas, qatadah, ibn zaid. 2) Allah SWT ialah yang haqq, maka ajakannya ialah ajakan yang haqq, maka barang siapa yang diseru Allah SWT maka ia diseru dengan haqq, dari hasan. 3) dakwatul ialah yang seseorang berdoa kepada Allah SWT dengan keikhlasan dalam bertauhid, dari jubbai. makanya ialah seorang yang berdoa kepada Allah SWT dengan ikhlas maka Allah SWT akan mengabulkannya.⁷⁹



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷⁸ Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ulūm, 2005), 221.

⁷⁹ Ibid., Juz 6, 16.

BAB III

PROFIL ṬABAṬABA’I DAN TAFSIRNYA

A. Riwayat Hidup

Ṭabaṭaba’i adalah nama yang populer bagi penulis kitab *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i. Penisbatan Ṭabaṭaba’i ini adalah merujuk pada kakeknya, yakni Ibrahim Ṭabaṭaba’i bin Ismail al-Dibaj. Nasab beliau dari jalur bapak sampai pada Imam Ḥasan al-Mujtaba, sedangkan dari jalur ibu sampai pada saudaranya Imam Ḥasan, yakni Imam Ḥusain. Oleh karena itu, beliau memiliki nisbat nama lengkap Muḥammad Ḥusain al-Ḥasani al-Ḥusaini al-Ṭabaṭaba’i. Beliau lahir pada akhir 1321 H, tepatnya pada 29 Dzulhijjah 1321 H atau bertepatan dengan 1892 M di desa Shadegan, Provinsi Tibriz atau Tabriz (Provinsi yang pernah dijadikan sebagai ibu kota pada Dinasti Safawi). Beliau lahir dari keluarga ulama keturunan Nabi SAW yang selama 14 generasi telah menghasilkan ulama-ulama yang terkemuka di Tibriz, termasuk Ṭabaṭaba’i sendiri.⁸⁰ Ibunya meninggal ketika ia masih berusia lima tahun, menyusul kemudian ayahnya ketika ia berusia sembilan tahun. Sejak itu beliau, diasuh oleh seorang pembantu laki-laki dan perempuan, selain mempelajari Alquran, beliau juga mempelajari fiqh, usul fiqh, filsafat dan ilmu gramatika.⁸¹ Bisa dikatakan, dia juga lahir di lingkungan keluarga pecinta ilmu yang taat beragama.

⁸⁰ Ahmad Fauzan, “Manḥaj Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān karya Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i”, *Jurnal al-Tadabbur*, Vol. 3, No. 2 (2018), 121.

⁸¹ Fiddian Khairudin dan Amaruddin, “Mengungkap Penafsiran Alquran Versi Syiah Kajian al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān Karya at-Ṭabaṭaba’i”, *Jurnal Syahadah*, Vol. 3, No. 1 (2015), 93.

Beliau lahir dari keluarga besar ulama Syiah yang sangat terkenal di wilayah Tibriz karna kearifanya.⁸²

Ṭabaṭaba’i amat berpengaruh dalam bidang politik dan sosial, di bidang lain Ṭabaṭaba’i belajar matematika dan khawansari dan filsafat islam dengan buku al-Syifa karya Ibn Sina, Taḥzib al-Khalq karya Ibn Misykawaih. Ia juga mempelajari gramatika, sintaksis, retorika, mantiq, teologi yang kebanyakan melalui karya-karya sumber bacaan islam tradisional Syiah. Bersama Mirza Afī al-Qura’i, Ṭabaṭaba’i juga berusaha mencapai wahana praktik kezuhudan dan kerohanian.⁸³

Pada tahun 1935, Ṭabaṭaba’i kembali ke Tabri, terjadinya perang dunia ke dua tahun 1945 menjadi alasan Ṭabaṭaba’i pindah ke Qum (pusat kegamaan persia) dan mengajarkan tafsir Alquran kepada ratusan mahasiswa dan melakukan pembaharuan di bidang pemikiran. Usaha pembaharuannya terlihat dari keteguhannya mengedepankan gagasan filosofis islam dan menentang pemikiran materialistik dengan penuh komitmen memegang nilai islam. Ia mengencarkan pemikiran filsafat dan spiritual islam serta menyibukkan diri dalam pengajaran tafsir Alquran untuk waktu yang lama.

Selain menulis, ia juga membimbing masyarakat mengajarkan Alquran dan filsafat dengan melakukan kunjungan di beberapa kota, ia juga mengajarkan pengetahuan dan pemikiran keislaman kepada tiga kelompok masyarakat, yaitu: murid tradisional yang tersebar di dalam dan luar negeri iran; kelompok mahasiswa

⁸² Rangga Oshi Kurniawan dan Aliviyah Rosi Khairunnisa, “Karakteristik dan Metodologi Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān karya al-Thabataba’i”, *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1, No. 2 (2021), 147.

⁸³ Fiddian Khairudin, “Makna Imam Menurut al- Ṭabaṭaba’i dalam Kitab Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān”, *Jurnal Syahadah*, Vol. 5, No. 1 (2016), 4.

pilihan tentang ilmu marifat, tasawuf; serta orang-orang Iran yang berpendidikan dan modern.

Ṭabaṭaba'ī berkepribadian luhur dengan ilmu, perjuangan, kerja keras dan menulis. Kemuliaan intelektualnya memberikan pengaruh mendalam di kalangan tradisional dan modern. Ia melahirkan elite intelektual baru di antara kelompok modern, dan pembawa perubahan dan kemajuan Iran semisal Murtdaha Mutahhatari, Ayatullah Muntaziri, Muhammad Mafatih Ali Quddusi, Javadi Amuli, Nasr Makarim Shirazi, Jafar Subhani dan lain-lain. Ia juga memberikan teladan kehalusan budi, serta kerendahan hati dalam tafsir kebenaran.⁸⁴

B. Pendidikan Organisasi dan Karya

Ṭabaṭaba'ī mengawali *riḥlah ilmiyah* sejak usia dini di Tibriz di atas naungan keluarganya dan juga pemuka kaum di daerahnya. Kemudian pada tahun 1343 H, beliau hijrah untuk *riḥlah ilmiyah* ke Najaf di salah satu Universitas Syiah di Iran selama kurang lebih 10 tahun. Di kota ini, beliau mempelajari berbagai fan ilmu pengetahuan yang wajib bagi para pencari ilmu. Di kota ini pula beliau menjalani latihan spiritual dan mulai memasuki dimensi batin Islam yang dalam Syiah dinamakan dengan *'irfan*.

Dalam fan ilmu *fiqh* dan *al-uṣul*, beliau belajar kepada Syekh Muḥammad Ḥusain al-Nainī dan Syekh Muḥammad Ḥusain al-Kambanī, sedang fan ilmu falsafah beliau berljajar kepada Sayyid Ḥusain al-Badakubi. Beliau juga belajar ilmu riyadhoh kepada Sayyid Abī Qasim al-Khunisari, dan fan ilmu akhlak kepada

⁸⁴ Ibid., 4.

Syekh Mirza Alī al-Qaḍi. Tidak tercatat ada guru lain di luar Syiah yang membimbing keilmuan beliau. Dalam perjalanan keilmuannya, Ṭabaṭaba’i tidak pernah jauh dari negerinya Iran. Kota-kota di Iran seperti Qum, Tibriz dan Teheran adalah diantara kota yang turut membentuk karakter keilmuannya hingga memiliki pandangan yang berpengaruh kepada masyarakat Syiah di Iran.

Ṭabaṭaba’i mewakili dari golongan ulama dan intelektual dari ulama Syiah yang punya pengaruh besar. Beliau telah menggabungkan perhatian dalam bidang fiqh dan tafsir Alquran dengan filsafat, dan orang yang mewakili satu penafsiran tentang Syiah yang lebih universal. Dalam golongan tradisional, Ṭabaṭaba’i mempunyai penguasaan yang sangat menonjol baik mengenai pengetahuan-pengetahuan syariat maupun lahiriyah dan sekaligus beliau seorang filosof muslim tradisional terkemuka. Beliau wafat pada waktu subuh hari Ahad tanggal 18 Muharram pada tahun 1402 H, dan dimakamkan di daerah Qum.⁸⁵ Karya yang ia tinggalkan antara lain:

1. al-Muqaddimah al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān
2. Uṣul al-Falsafah
3. Bidayah al-Hikmah fī al-Falsafah
4. Ta’liqat ala Kitāb al-Asfar fī al-Falsafah li al-Filosof
5. Ta’liqat ala Kitāb Uṣul al-Kafī
6. Risalah fī al-Asma’ wa Shifāt
7. Risalah fī al-I’tibārat
8. Risalah al-I’jaz

⁸⁵ Rangga Oshi Kurniawan dan Aliviyah Rosi Khairunnisa, “Karakteristik dan Metodologi...”, 147.

9. Risalah fī al-Afʿal
10. Risalah fī al-Insān fī al-Dunya
11. Risalah fī al-Burhan
12. Risalah fī al-Tahfīl
13. Risalah fī al-Tarkīb
14. Risalah fī al-Ẓat
15. Risalah fī ‘Ilmu al-Imām
16. Risalah fī al-Quwwah wa al-Fiʿil
17. Risalah fī al-Musataqat
18. Risalah fī al-Nubuwwat wa al-Manāmāt
19. Risalah fī Naẓmi al-Hukm
20. Risalah fī al-Wahy
21. Risalah fī al-Wasait
22. Risalah fī al-Wilāyāt
23. Risalah fī al-Islām
24. Alqurʿān fī al-Islām
25. al-Marʿah fī al-Islām
26. Manẓumah fī Qawāid al-Khāt al-Farizī
27. al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān

C. Tafsir Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān

1. Latar Belakang Penulisan

Karya tafsir ini menjadi kitab wajib bagi para muridnya dalam majlis kajiannya di Qum. Tepat pada tahun 1956 M, Ṭabaṭaba'ī menyelesaikan penyusunan juz pertama Tafsīr al-Mizān. Tafsir ini merupakan perpaduan dari kajian Alquran dan filsafat, sehingga kental nuansa filsafat. Perpaduan ini merupakan salah satu ciri khas yang melekat dalam tradisi Syiah. Penyusunan Tafsīr al-Mizān diselesaikan pada 23 Ramadan 1392 H atau 1973 M, sehingga mencapai 20 juz atau sekitar 8041 halaman dengan rata-rata masing-masing 465 halaman.

Penamaan al-Mizān bertujuan memberi gambaran bahwa penafsirannya juga mengungkapkan berbagai pendapat para mufassir terkait penjelasan ayat Alquran. Sehingga dialektika pemikiran dalam tafsirannya sangat terasa, namun tidak lupa Ṭabaṭaba'ī juga mengambil pendapat yang dianggap rajin. Seperti saat ia menjelaskan pendapat dari para mufassir terkait penfasiran Ali Imran ayat 19:

Sesungguhnya agama yang diridahi disisi Allah SWT hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi alkitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian yang ada diantara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah SWT maka sesungguhnya Allah SWT sangat cepat hisabnya.

Terkait ayat ini, Ṭabaṭaba'ī menukil Tafsīr al-Iyāsi dari riwayat Muḥammad bin Muslim, bahwa yang dimaksud ayat ini adalah setiap agama memiliki keimanan kepada Allah SWT. Adapun Ibn Sayahr dari al-Baqir mengatakan bahwa yang dimaksud ayat ini adalah memasrahkan hak wilayah atau kekhalifahan terhadap Alī bin Abi Ṭalib. Thabatabai juga menghadirkan pendapat Alī bin Abi Ṭalib

bahwa Islam adalah *taslīm* atau memasrahkan, yakin, membenarkan, mengakui, menjalankan, mengamalkan yang memiliki arti umum bahwa seorang mukmin memilih agama dari Allah SWT dan mengetahui bahwa keimanannya ada pada di setiap amaliyahnya, begitu juga setiap orang kafir tahu bahwa kekufurannya terletak pada pengingkarnya.

Setelah menukil beberapa pendapat Ṭabaṭaba’i mengutarakan pendapat sendiri bahwa pendapat Alī bin Abi Ṭalib terkait Islam sebagai agama yang benar merupakan kebenaran lafḍi maupun maknawi, sekliagus sebagai nama agama yang haq, karena adanya pengakuan manusia atas kekuasaan Allah SWT, serta mengakui semua amal perbuatan dibawah perintah dan kehedak Allah SWT.

Model penafsiran diatas mencermikan nama-nama al-Mizān seolah-olah Ṭabaṭaba’i ingin menjadikan tafsirnya sebagai timbangan keseimbangan yang cemerlang guna memberikan pendapat yang kuat dan berimbang dalam menyelesaikan persoalan yang dialami dan dihadapi oleh umat Islam. Setiap persoalan yang dihadapi. Ṭabaṭaba’i merujuk kepada sumber penfasiran ayat-ayat Alquran.⁸⁶

Penyusunan kitab tafsir tersebut bermula ketika Ṭabaṭaba’i mengajar di Universitas Qum, Iran. Saat itu mahasiswanya meminta sang guru untuk mengumpulkan beberapa bahan materi perkuliahan dan disusun ke dalam bentuk tafsir yang padat dan lengkap. Beliau akhirnya mengabulkan permintaan dari

⁸⁶ Fairuz Dianah, Mohammad Hadi Sucipto, Abdul Jalal, Mihammad Kurjum, “Altruisme Sebagai Benteng Pertahanan Keluarga Di Era 4.0 (Penafsiran QS. Al-Ḥasyr Ayat 9 Persepektif Tafsīr al-Taḥrīr wa Tanwīr dan al-Mizān fi Tafsīr”, *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 (2020), 245-249.

para mahasiswanya dan kemudian terbitlah kitab Tafsīr al-Mīzān yang terdiri dari dua puluh jilid. Kitab ini beliau beri nama al-Mīzān karna Ṭabaṭaba'i menginginkan karya tafsirannya sebagai pertimbangan untuk memberi pendapat yang berimbang dan kuat bagi umat Muslim ketika mereka tengah menghadapi berbagai masalah ataupun persoalan dengan mengedepankan model penafsiran Alquran bil Quran. Selain itu, didalam karya tafsirnya ini juga terdapat beberapa pendapat dari ulama-ulama tafsir klasik dan kontemporer, dari golongan Sunni maupun Syiah sehingga beliau menggunakan term al-Mīzān pada tafsirnya. Terkadang sang mufassir juga banyak mengkritisi pendapat dari para ulama tersebut.

Menurut Abu al-Qasim, kitab Tafsīr al-Mīzān ini ditulis dengan menggunakan bahasa Arab pada edisi pertama dan kemudian tafsir ini diterbitkan di negara Iran, kemudian sampai ke wilayah Beirut. Sampai saat ini, Tafsīr al-Mīzān ini bisa kita jumpai di beberapa perpustakaan dan beberapa universitas. Banyak juga dari mereka yang mengoleksi kitabnya hanya beberapa jilid. Hal tersebut menunjukkan bahwasanya tafsir ini telah tersebar luas dan diterima oleh masyarakat. Teks Tafsīr al-Mīzān asli yang menggunakan bahasa Arab berjumlah 20 jilid. Dari setiap jilid tafsirnya terdiri dari kurang lebih 400 halaman. Alasan Ṭabaṭaba'i menggunakan bahasa Arab dalam kitab tafsirnya adalah agar masyarakat yang membaca dan mengkaji Tafsir ini mendapatkan pengetahuan yang komprehensif dari setiap ajaran yang beliau paparkan. Namun beberapa mahasiswanya menerjemahkan kitab tafsir ini ke bahasa lain yaitu bahasa Parsi yang dibimbing beliau. Setiap jilid tafsir yang menggunakan

bahasa Parsi dibagi ke dalam dua jilid. Maulana Said Akhtar Ridwi telah menerjemahkan tafsir tersebut ke dalam bahasa Inggris dan penyusunannya telah selesai semua jilid.

Selain itu, hadirnya kitab tafsir ini bertujuan untuk menjawab tuduhan miring terhadap kaum Syiah yang mana tuduhan tersebut mengatakan bahwa kaum Syiah mempunyai kitab suci Alquran yang berbeda dari kitab suci Alquran umat Islam pada umumnya. Beberapa kaum Syiah -termasuk sang penulis Tafsir al-Mizān itu sendiri- sangat menentang hal tersebut dan mengatakan bahwa mereka tidak pernah mereduksi isi teks Alquran. Sebut saja mereka yang bernama al-Faḍl bin Syazan dan Abū Ja'far Muḥammad bin Ali.⁸⁷

Karena keinginannya mengajarkan dan menafsirkan Alquran yang mampu mengantisipasi gejolak rasionalitas pada masanya. Hanya saja, dalam penulisan kitab tafsirnya ini memerlukan sebuah proses yang sangat panjang, yang dimulai dari ceramah-ceramahnya yang disampaikan kepada para mahasiswanya, di Qum. Atas desakan para mahasiswanya beliau mengkodifikasikan jilid 1 pada tahun 1392 H.⁸⁸

2. Sumber, Metode, dan Corak Penafsiran

Metode Ṭabaṭaba'i saat menafsirkan menggunakan metode taḥilli dengan pendekatan Tafsir bi al-R'ayi. Yang dimaksud dengan metode taḥilli ialah metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat Alquran dengan berbagai seginya berdasarkan urutan ayat dan surah dalam Alquran

⁸⁷ Rangga Oshi Kurniawan dan Aliviyah Rosi Khairunnisa, "Karakteristik dan Metodologi...", 147.

⁸⁸ Fiddian Khairudin dan Amaruddin, "Mengungkap Penafsira Alquran...", 96.

dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafad-lafadnya, hubungan ayat dengan ayat, asbab nuzul, hadis Nabi Muhammad SAW. Pendapat para sahabat, tabi'in, ulama-ulama lainnya.

Ṭabaṭaba'i ketika menafsirkan belaiu mula-mula membahas satu topik tertentu lalu kemudian ia membagi beberapa ayat tersebut menjadi satu surat Alquran yang kemudian beliau tafsirkan menjadi suatu kelompok. Dalam penafsirannya ketika memaparkan suatu ayat, terkadang belaiu menggunakan model diskusi dengan menyertakan pendapat-pendapat dari ulama klasik terdahulu, dan tak jarang dari beberapa pendapat ulama tersebut beliau komentari riwayatnya untuk menguatkan pendapat tersebut, ataupun untuk mempertegas pendapatnya sendiri, atau justru malah mengkritiknya. Jadi, dalam menafsirkan suatu ayat, beliau menafsirkan ayat tersebut sesuai dengan tartibul ayat dan melakukan pembagian ayat berdasarkan suatu peristiwa dibalik turunnya ayat tersebut dan juga dengan bantuan ilmu lainnya yang belaiu anggap relevan sebagai dasar penafsirannya.

Ṭabaṭaba'i menyakini bahwa pembahasan suatu ayat Alquran dengan Alquran lainnya saling berkaitan erat dan saling berhubungan. Menurut Irah, Ṭabaṭaba'i ketika menggunakan suatu ayat dan beliau mencamtukan ayat yang lain yang relevan dari ayat yang sedang dibahas tadi. Kemudian beliau pun menjadikan suatu ayat Alquran sebagai bahan argumen terhadap penfairan yang beliau lakukan.

Adapun corak Ṭabaṭaba'i adalah corak teologi atau dengan kata lain corak falsafi. Dalam kitab tafsirnya beliau mengikuti sistematik tertib mushafi,

yaitu menyusun kitab tafsir berdasarkan susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf Alquran, yang dimulai dari surat al-Fatihah hingga berakhir pada surat al-Nas meski menempuh sistematika tertib mushafi, namun Ṭabaṭaba'i tidak melakukannya secara ayat perayat, melainkan mengumpulkan beberapa ayat untuk kemudian baru diberikan penafsirannya. Dalam kaitan ini, Ṭabaṭaba'i mengawalinya dengan tema penjelasan yang meliputi kajian mufaradat, i'rab, balaghah kemudian tema kajian riwayat yang didalamnya berisi pandangan berbagai riwayat yang disikapi Ṭabaṭaba'i secara jelas, dilanjutkan kajian filsafat dan lain-lain.⁸⁹

Dari segi sumber penafsiran, Ṭabaṭaba'i menggunakan dua sumber yang digunakan dalam tafsir ini ialah sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer atau sumber utama adalah kitab Alquran, adapun sumber sekundernya ialah sumber yang digunakan sebagai pembantu menafsirkan yakni berupa beberapa buku atau kitab tafsir ulama klasik, kamus, hadis Nabi SAW, koran dan masalah. Buku-buku beliau gunakan berupa buku pengetahuan umum, sumber sejarah, pengetahuan rasional dan kitab-kitab suci dari agama lain.

Dalam menafsirkan, Ṭabaṭaba'i menggunakan beberapa langkah yaitu:

- a. Terdapat banyak data yang beliau gunakan ketika menafsirkan Alquran. Data tersebut berasal dari muhaddis, para filosof, para mufassir dan sebagainya.
- b. Sebelum membahas tafsiran ayat-ayat Alquran dari sebuah surat. Ṭabaṭaba'i memaparkan tujuan dari surat maupun ayat tersebut terlebih dahulu.

⁸⁹ Ibid., 97.

- c. Beliau banyak merujuk kepada penafsiran beberapa mufassir dan ahlussunnah untuk kemudian beliau menyatakan akan menerima atau tidak berpendapat atau argumen tersebut juga disebutkan dengan menerangkan munasabah ayat satu dengan ayat yang lain.
- d. Dalam tafsirannya beliau menyebutkan asbab nuzul atau sebab turunnya ayat Alquran ketika menjelaskan nash atau teks Alquran yang mengandung ayat-ayat hukum dan kemudian beliau menyertakan argumen dari para sahabat dan tabi'in terkait penafsiran tersebut.
- e. Dengan menggunakan hadis-hadis Nabi SAW. Ṭabaṭaba'i mengkaji suatu ayat dengan ayat lain yang relevan akan tetapi beliau hanya menyebutkan nama penulis kitab hadis tersebut secara umum dan tidak memaparkan garis sanad hadis tersebut secara lengkap.
- f. Dalam penafsiran Tafsīr al-Mīzān sang mufassir memaparkan makna batin dan juga makna dzahirnya satu ayat, yang dimaksud makna batin dan makna yang tersebar dari satu ayat suatu ayat, sedangkan yang dimaksud makna zahir merupakan makna yang tersurat dari suatu ayat Alquran.
- g. Ayat-ayat yang Ṭabaṭaba'i tafsirkan kemudian beliau jabarkan melalui pendekatan bahasa.
- h. Dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengandung makna ghoib, Ṭabaṭaba'i menjelaskan bahwa sesuatu hal yang mengandung kegaiban tidak bisa dijangkau atau diterima oleh akal manusia dan hanya Allah SWT yang mengetahui makna takwil dari ayat-ayat yang mengandung hal-hal bersifat gaib itu.

- i. Dalam pembahasan ayat yang mengandung usul fiqh, beliau hanya menafsirkan ayat tersebut secara umum atau garis besarnya saja.⁹⁰

Fiddian dan Amiruddin menjelaskan juga terkait penyuguhan Ṭabaṭaba'i dalam menulis tafsir. Meski menilai penafsiran Alquran dengan Alquran sebagai cara paling valid namun dalam kitab tasfir Alqurannya, Ṭabaṭaba'i juga memanfaatkan sumber-sumber yang lebih rinci, sumber yang digunakan beliau dalam menafsirkan Alquran adalah sebagai berikut:

Pertama, menggunakan Alquran terdiri sebagai sumber penafsirannya, baik untuk menjelaskan arti yang mubham atau mujmal, menambah kejelasan arti, menguatkan atau menjelaskan makna yang tersembunyi, atau untuk menentukan isitilah-sitlah tertentu yang terdapat Alquran seperti al-tauhid al-jihad dan lain-lain.

Kedua, menggunakan sunnah Nabi SAW untuk memahami ayat-ayat Alquran, baik yang berasal dari kalangan sunni, seperti Bukhari dan Muslim, Abu dawud dan lain-lain, maupun juga yang berasal dari kalangan Syiah sendiri. Dalam hal ini, kadang-kadang Ṭabaṭaba'i menyebutkan sanad-sanadnya, kadang-kadang tidak. Suatu yang pasti, Ṭabaṭaba'i menilai secara kritis hadis-hadis tersebut, terutama terhadap hadis-hadis yang berasal dari kalangan perawi-perawi sunni.

Ketiga dan Keempat, Ṭabaṭaba'i menggunakan riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabiin hanya saja ia sangat kritis terhadap riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabiin ini. Poin ini sangat bisa dipahami

⁹⁰ Rangga Oshi Kurniawan dan Aliviyah Rosi Khairunnisa, "Karakteristik dan Metodologi...", 149.

karna bagi Syiah, sahabat dan tabi'in tidaklah berbeda dengan umat islam lainnya yang pendapatnya tidak selalu bisa dijadikan hujjah. Dalam kaitan ini thabtabi mengatakan, bahwa bila hadis-hadis tersebut berisi pandangan dan pendapat para sahabat sendiri dan bukan Nabi SAW, 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. Sementara terhadap para imam Syiah, Thabatabai menyatakan bahwa anggota ahlul bait Nabi SAW mempunyai kewenangan dalam pengetahuan dan tak akan keliru dalam memberikan penjelasan mengenai ajaran-ajaran dan kewajiban-kewajiban dalam islam.

Kelima, menggunakan kaidah-kaidah bahasa arab sekedar untuk memperjelas makna ayat tanpa berlarut-larut membicarakan misalnya pendapat para ahli bahasa untuk memperkuat beliau memanfaatkan syair-syair arab, filologi, irab dan lain-lain.

Keenam, memanfaatkan pendapat para mufassir terdahulu, baik yang berasal dari kalangan sunni maupun syiah dalam memahami ayat-ayat Alquran. Hanya saja, sekali lagi, pendapat-pendapat para mufassir terdahulu ini tidak begitu saja diterima maupun di tolak.⁹¹

3. Karakteristik Penafsiran

Berbagai ide dan pandangan Ṭabaṭaba'i adalah ide yang bersumber dari ajaran Syiah sedikit ataupun banyak. Salah satu contohnya adalah ketika beliau mengambil hadis-hadis Nabi SAW sebagai sandaran dari penafsirannya. Ia

⁹¹ Fiddian Khairudin dan Amaruddin, "Mengungkap Penafsiran...", 100.

selalu menggunakan kitab al-Kāfi, dari kitab ini beliau mengambil hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para imam Syiah. Salah satu contoh adalah ketika beliau menafsirkan kata *ulul amr*. Dalam hal ini, beliau mengemukakan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abū Ja'far, Imam Riḍo Abū al-Ḥasan Ja'far bin Muḥammad dan lain sebagainya, yang merupakan tokoh-tokoh kunci aliran Syiah. Memang ada juga pengakuan-pengakuan bahwa Ṭabaṭaba'i tidak berupaya menjadikan ajaran ini sebagai landasan utama penafsirannya sehingga kitab tafsirnya cenderung dapat diterima di sebagian kalangan sunni, akan tetapi hal ini tidaklah memberikan jaminan bahwa ajaran dan pandangan yang beliau sampaikan steril dari pengaruh Syiah.⁹²

Hasil penemuan riwayat esotrik dalam Tafsīr al-Mīzān ini sebagaimana ditemukan oleh Roshion Anwar yang memberikan sebuah kesimpulan bahwa riwayat tersebut semuanya berkaitan dengan ajaran-ajaran Syiah. Ajaran Syiah tersebut diantaranya berkenaan dengan wilayah kekuasaan, keistimewaan ilmu, imam Syiah 12, keluarga ahl bait, maupun keutamaan Alī bin Abi Ṭalib.⁹³

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁹² Ilyas Husti, “Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab terhadap Tafsīr Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i”, *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 14, No. 1 (2015), 59.

⁹³ Siar Ni'mah, “Ad-Dakhīl Dalam Tafsir Al-Mīzān Fī Tafsīr Al-Qur'ān Karya Husain Ath-Thabāṭhabā'i (Studi Kritis Tafsir Esoterik Ayat-Ayat Imāmah)”, (Tesis: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2017), 51.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

DOA PERSPEKTIF ṬABAṬABA'Ī

(ANALISIS ESOTERIS IDEOLOGIS DALAM TAFSIRNYA)

A. Doa Perspektif Ṭabaṭaba'ī

Bermakna memanggil, maksudnya memfokuskan pandangan kepada yang dipanggil.⁹⁴ Pada umumnya memanggil itu dengan ucapan atau isyarah. Ketika berdoa, maka ia memanggil yang dituju dalam berdoa yakni Allah SWT. Sehingga makna memanggil merupakan puncak dari doa. Doa juga bermakna panggilan, namun Ṭabaṭaba'ī memberikan makna khusus, jika panggilan berkaitan dengan suara dan kata dengan suara yang lantang, berbeda dengan doa yang diungkapkan dengan kata, isyarat, dan lainnya yang tak terbatas. Hal senada juga diungkapkan al-Qurtubi, Ketika berdoa maka berarti memanggil yang dituju dalam berdoa. Redaksi doa kebanyakan memakai *adātun-nidā* (kata panggilan) seperti *Allahumma* (yaa Allah), *Yaa Allah* (wahai Allah), *Yaa Rabbi* (wahai Tuhanku) dan lain sebagainya.

Dalam penafsiran ayat lain, Ṭabaṭaba'ī memaknai doa sebagai ibadah. Allah SWT memutlakkan doa sebagai ibadah, karena dalam penafsiran ayat tersebut terdapat ancaman neraka bagi yang sengaja meninggalkan doa. Sedangkan ancaman diperuntukkan bagi yang meninggalkan ibadah. Dalam hal ini al-Qurtubi juga memaknai doa sebagai ibadah, ia memperkuat pendapatnya dengan hadis riwayat Abu Daud yang menyatakan bahwa doa itu merupakan ibadah.

⁹⁴ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān: Menyingkap Hakikat Doa*, terj. Syamsuri Rifai (Jakarta: Andita, 1993), 2.

B. Esoterisme dalam Penafsiran Ṭabaṭaba'i

1. Majazi dan Hakiki

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ
يُرْشَدُونَ

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.

Menafsirkan ini, Ṭabaṭaba'i menguraikan:

وملكه تعالى يغاير ملك غيره مغايرة الجد مع الدعوى والحقيقة مع المجاز ، فإنه تعالى يملك عباده ملكاً طلقاً محيطاً بهم لا يستقلون دونه في أنفسهم ولا ما يتبع أنفسهم من الصفات والأفعال وسائر ما ينسب إليهم من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها ، فكل ما يملكونه من جهة إضافته إليهم بنحو من الأنحاء كما في قولنا : نفسه ، وبدنه ، وسمعه ، وبصره ، وفعله ، وأثره ، وهي أقسام الملك بالطبع والحقيقة⁹⁵

Pemilikan Allah SWT berbeda dengan pemilikan lain-Nya, dengan perbedaaan, pemilikan yang sebenarnya dan tidak sebenarnya, pemilikan yang hakiki dan pemilikan yang *majazi*, karena hanya Allah SWT yang memiliki hamba-hamba-Nya dengan pemilikan yang mutlak dan sempurna terhadap mereka. Mereka tidak dapat mandiri sendiri tanpa Dia, tidak mandiri dalam sifat dan perbuatannya serta seluruh apa yang dinisbatkan kepada mereka: istri, anak, harta, kedudukan dan lainnya. Maka, apa yang mereka miliki dari segi dihubungkannya sesuatu itu kepada mereka seperti segi-segi jika kita mengatakanl dirinya, badannya, pendengarannya, penglihatannya, perbuatannya dan pengaruhnya. Ini adalah contoh pemilikan *thabi'i* dan *hakiki*.⁹⁶

Dalam *al-Mizān*, Ṭabaṭaba'i menjelaskan lebih jauh *al-Baqarah* 186, dalam ayat ini Allah SWT tidak menggunakan redaksi manusia, namun menggunakan redaksi hamba, ini menunjukkan perhatian lebih dalam masalah

⁹⁵ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 2 (Beirut: Muassisa al-A'la, 1997), 32.

⁹⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *Tafsīr al-Mizān: Menyingkap...*, 3.

permohonan. *Qarib* dimaknai isim sifat yakni tidak ada Batasan, selalu dekat, ini menunjukkan pada hakikat doa, apabila seorang hamba berdoa pasti doanya diijabah tanpa syarat dan Batasan.

Lebih jauh lagi, Ṭabaṭaba'i memberikan makna lebih jauh lagi mengenai masalah ini. Manusia tidak bisa berbuat apa-apa, manusia tidak bisa mandiri, tidak mandiri dalam sifat dan perbuatannya serta seluruh yang disandarkan kepada manusia, seperti gelar, jabatan, kedudukan. Ini termasuk pemilikan majazi, peletakan (*wad'i*), pemikiran (*i'tibari*). Adapun pemilikan hakiki, yakni pemilikan diatas pemilikan majazi, jadi sejatinya semua pemilikan di alam semesta ini merupakan pemilikan Allah SWT tau pemilikan *tabi'i* atau hakiki. Selain itu, Thabatabai juga memperinci bahwa seseorang memiliki maqam ketika berdoa, yaitu *ubudiyah* dan *tamlikiyah*. Maqam *ubudiyah* yaitu kedudukan manusia sebagai hamba Allah SWT, adapun *tamlikiyah* yaitu kedudukan manusia sebagai yang dimiliki Allah SWT. Kedua maqam berbeda-beda dalam tiap hamba.⁹⁷

Ayat ini menurut Imam Syaukani, menjelaskan betapa mudah dan cepat Allah SWT mengabulkan doa orang yang berdoa kepada-Nya. Namun perlu diingat, semua atas kehendak Allah SWT, ada yang langsung dikabulkan, ada yang ditunda pengkabulannya, ada yang tidak dikabulkan, tapi diganti dengan permohonan yang lebih baik. Diakhir ayat Allah SWT mengingatkan kepada pendoa bahwa ketika sudah tersampaikan keinginannya, maka tunaikanlah hak-

⁹⁷ Ibid.,

hak yang diminta, yakni menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya.⁹⁸

Al-Qurtubi menjelaskan dalam tafsirnya mengenai ayat ini, bahwasannya Allah SWT memperkenalkan kepada seluruh orang-orang yang beriman bahwa masalah ini merupakan salah satu dari sifat Allah SWT, yakni Dia mengabulkan doa orang-orang yang berdoa, dekat dengan hambanya, mendengar doanya, dan mengetahui kebutuhannya. Makanya, Allah SWT menggunakan redaksi *astajib* yang bermakna segala permohonannya akan dikabulkan sesuai kehendak-Nya dan dengan cara yang dikehendaki-Nya.⁹⁹ Dijelaskan pula, sesungguhnya Allah SWT menjawab setiap doa, bisa jadi dijawab ketika di dunia, bisa jadi diganti dengan menghapus dosanya, bisa jadi juga dijawab ketika diakhirat.

Disisi lain, Wahbah al-Zuhaili, memaknai redaksi *qarib* bahwa Allah SWT mengetahui keadaan, mendengar ucapan, dan melihat perbuatan mereka. Jadi, tidak ada hijab antara Allah SWT dengan siapapun, dan Allah SWT mengabulkan doa bagi yang tulus, tanpa perantara, dan mengiringi doa dengan amal saleh serta ikhlas karena Allah SWT. Pengabulan doa ini berbagai macam, ada yang dipermudah rezekinya, dimudahkan urusannya, diberi kesembuhan, ditolong oleh Allah SWT dalam segala keadaan. Adapaun makna *fastajībū* artinya penyerahan diri, iman, ketundukan hati. Diakhir ayat Allah SWT

⁹⁸ Imam Syaukani, *Tafsir Fath Al-Qadīr*, Juz 1 (Jakarta: Pustaka Azzam, tt), 718.

⁹⁹ Abū 'Abdullah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣari al-Qurtubī, *Al-Jami' li Aḥkam al-Qur'ān wa al Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān*, Juz 2 (Jakarta: Pustaka Azzam, tt), 704.

menggunakan Redaksi *la'alla* yang berfungsi sebagai harapan, maksudnya agar manusia mengetahui cara mendapat petunjuk dan ketaatan.¹⁰⁰

Dapat disimpulkan bahwa dari ketiga penafsiran tersebut tidak ada yang memberikan makna lebih dalam kecuali penafsiran yang dilakukan oleh Ṭabaṭaba'i. Memaknai doa dengan sedemikian rupa dan rinci.

2. Takwini dan Tasyri'i

وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Allah SWT menyeru (manusia) ke Darussalam (surga), dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus (Islam).”

Penafsirannya ialah:

والدعاء في الله سبحانه تكويني وهو إيجاد ما يريد له شيء كأنه يدعو إلى ما يريد ، قال تعالى :
(يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده (١) أي يدعوكم إلى الحياة الأخرية فتستجيبون إلى قبولها ،
وتشريعي وهو تكليف الناس بما يريد من دين بلسان آياته.¹⁰¹

Doa bagi Allah SWT ada yang bersifat *takwini* yakni terwujudnya sesuatu yang Dia kehendaki seperti Dia menyerukan manusia kepada sesuatu yang Dia kehendaki. Dan ada juga yang bersifat *tasyri'i* yakni Dia memberikan tanggung jawab (*taklif*) kepada manusia dengan napa yang dia kehendaki yaitu agama melalui bahasa ayat-ayat-Nya.¹⁰²

Dalam Tafsīr al-Mīzān, Ṭabaṭaba'i mengatakan bahwa Allah SWT menyuruh seseorang untuk berdoa. Doa terbagi menjadi dua, ada tingkatan

¹⁰⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir fi Al-Aqidah al-Syar'iat Wa al-Manhaj*, Juz 6 (Jakarta: Gema Insani, 2018), 397.

¹⁰¹ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mīzān...*, Juz 10, 36-37.

¹⁰² Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, *Tafsir al-Mīzān: Mencyingkap...*, 31.

takwini, yakni terwujudnya sesuatu atas kehendak Allah SWT yang tidak dapat dipengaruhi oleh tindakan manusia, dan tasyri'i, yakni terwujudnya sesuatu atas kehendak Allah SWT, namun dapat dipengaruhi oleh tindakan manusia, dalam artian kehendak yang dapat diusahakan atau diubah.

Al-Ṭabaṭaba'i menjelaskan makna *dar al-salam* sebagai surga, dinamakan seperti itu karena di dalamnya tidak terdapat keburukan dan bahaya bagi penghuninya. Surga juga dinamakan *dar al-salam* atau rumah Allah SWT karena ia merupakan keselamatan dan satu-satunya tempat untuk kembali.

Berbeda dalam al-Munīr, Wahbah al-Zuhāili menerangkan surat yunus 25, doa berarti menyeru, bahwa Allah SWT menyerukan kepada keimanan dan amal saleh yang dapat mengantarkan ke surga, surga dinamakan *dar al-salam* karena suci dari keburukan, bahaya, kekurangan, dan hal-hal yang bersifat kotor lainnya. 'Menyeru' disini berarti ditunjukkan kepada semua manusia, Allah SWT menghendaki jalan yang lurus melalui agama Islam, akhlak, dan syariat, karena hidayah merupakan kehendak Allah SWT.¹⁰³ Hasil dari seruan tersebut sejatinya akan kembali kepada mereka sendiri. Bagi yang berbuat dan beramal saleh, maka akan mendapat pahala yang terbaik disisi Allah SWT.

Dalam hal ini Imam Syaukani dalam *Fath al-Qadir* mengatakan bahwa Allah SWT menyeru kepada umat manusia untuk menyukai kehidupan akhirat dengan mengabarkan kepada manusia bahwa *dar al-salam* atau surga adalah kenikmatan yang kekal. Allah SWT menyeru untuk menuju *dar al-salam* yang

¹⁰³ Wahbah al-Zuhāili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqidah...*, Juz 6, 157.

ditujukan kepada seluruh umat manusia serta ditujukan kepada hamba yang dikehendaki. Mengutip dari kitab al-Kasysyaf, tentang perumpamaan mudah dan cepatnya Allah SWT untuk mengabulkan permohonan seperti halnya ketika dua orang dalam satu tempat, dan salah satu memanggilnya, maka yang satu ia segera menyahut.¹⁰⁴

Imam Qurṭubī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa dalam ayat ini Allah SWT memaparkan tentang kehidupan akhirat, agar tidak mengumpulkan kenikmatan dunia saja, namun menyeru untuk berbuat taat agar mendapat dar al-salam atau surga. Menyeru disini bukan hanya dari kalangan manusia, tapi juga dari kalangan malaikat. Meskipun ditujukan kepada semua makhluk, namun hanya yang dikehendaki Allah SWT yang menempati kedudukan tersebut.¹⁰⁵

Dari ketiga pemaparan tafsir non-sufi di atas, tidak ada yang lebih spesifik pemberian makna tentang doa, tidak seperti pemaknaan doa pada surat yunus ayat 25 oleh Ṭabaṭaba'i, ia memberikan penjelasan lebih.

3. Kesulitan atau Kesusahan

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أُوَلِّئْنَا مَعَ اللَّهِ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghilangkan kesusahan dan yang menjadikan kamu (manusia) sebagai khalifah di bumi? Apakah disamping Allah SWT ada tuhan (yang lain)? Amat sedikitlah kamu mengingati(Nya). (Q.S. al-Naml: 62).

Penafsirannya:

¹⁰⁴ Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Syaukani, *Faḥḥ Al-Qadīr Al-Jamī' Baina Fanni Al-Riwāyah wa Al-Dirāyah min 'Ilm Al-Tafsīr*, (Kairo: Muṣṭafa al-Bābi al-Halabi, 1964), 75.

¹⁰⁵ Abū 'Abdullah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Ansari al-Qurṭubī, *Al-Jamī' li Aḥkam al-Qur'ān...*, 807.

قوله تعالى : (أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض إله مع الله قليلا ما تذكرون المراد بإجابة المضطر إذا دعاه استجابة دعاء الداعين وقضاء حوائجهم وإنما أخذ وصف الاضطرار ليتحقق بذلك من الداعي حقيقة الدعاء والمسألة إذ ما لم يقع الإنسان في مضيقه الاضطرار وكان في مندوحة من المطلوب لم يتمحض منه الطلب وهو ظاهر¹⁰⁶

Terkabullah doa orang yang dalam keadaan kesulitan bila ia berdoa kepada Allah SWT, maksudnya permohonannya diperkenankan dan kebutuhannya tercapai. Realisasi ini diambil dari kesulitan. Dengan kesusahan, hakikat doa dan permohonan orang yang berdoa dapat terrealisasi, karena selama manusia tidak dalam kesusahan yang amat parah dan masih berada dalam keadaan lapang untuk memperoleh apa yang diinginkan, selama itu pula ia tidak bersungguh-sungguh dalam permohonannya.¹⁰⁷

Dalam tafsirnya, Ṭabaṭaba’i mengatakan bahwa kesusahan merupakan salah satu syarat terkabulnya doa. Dalam keadaan kesusahan yang sangat parah dan dalam hatinya hanya ada Allah SWT maka, doa orang tersebut akan lebih cepat sampai. Berbeda jika ketika seseorang dalam keadaan kesusahan yang sangat parah namun tidak menghubungkan hatinya dengan Tuhannya, sebenarnya orang tersebut tidak berdoa kepada Tuhan melainkan kepada selain-Nya. Penjelasan Ṭabaṭaba’i mengenai al-Naml 62 selaras dengan penafsiran al-Qurtubi, bahwasannya Allah SWT akan mengabulkan doa bagi orang-orang yang sedang dalam keadaan terdesak, karena keadaan tersebut menuntut pelakunya ikhlas dalam berdoa dan hatinya akan kosong dari selain-Nya, meskipun pemohon tersebut dalam keimanan kepada Allah SWT ataupun tidak. Allah SWT pasti mengabulkan doa-doa orang dalam kondisi terdesak dikarenakan mereka dengan kondisi tersebut secara tidak langsung hatinya dalam keadaan ikhlas. Ini sejalan dengan hadis riwayat Imam Muslim, *berhati-*

¹⁰⁶ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mīzān*..., Juz 13, 382.

¹⁰⁷ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i, *Tafsir al-Mīzān: Mcnyingkap*..., 47.

*hatilah terhadap doanya orang yang terzalimi, antara dia dengan Allah SWT tidak ada hijab.*¹⁰⁸

Wahbah al-Zuhaili juga memberikan penafsiran terkait lafaz al-Mudtarra, dimaknai orang yang sangat butuh perlindungan kepada Allah SWT dan bersikap merendahkan diri kepada Allah SWT.¹⁰⁹ Namun di sini ada pengkhususan, pasti semua orang itu butuh, namun ada beberapa yang dikehendaki atau dikhususkan, yakni orang yang dalam hatinya terdapat keikhlasan kepada Allah SWT, Ia pasti mengabulkannya, akan tetapi yang menjadi penekanan diakhir ayat tersebut, kebanyakan setelah diberikan berbagai macam kenikmatan, mereka malah ingkar dan lalain akan nikmat-nikmat yang diberikan Tuhannya.

Imam Syaukani dalam Fath al-Qadir memaknai al-Muddtarra sebagai orang dalam keadaan susah, berduka, tidak memiliki daya kekuatan, mengalami kemiskinan atau penyakit. Ayat ini merupakan bukti bahwa manusia memang benar-benar butuh kepada Allah SWT. Doa orang dalam keadaan tersebut akan cepat dikabulkan, karena keadaan tersebut menyebabkan pelaku doa penuh dengan keikhlasan dan tidak memandang kepada selain Allah SWT.¹¹⁰

Yang membedakan antara penafsiran Ṭabaṭaba'i dengan ketiga penafsiran tersebut yakni jika Ṭabaṭaba'i mengatakan bahwa hanya orang yang benar dalam keadaan sangat parah dan sedikitpun tidak dalam keadaan lapang

¹⁰⁸ Al-Qurṭubī, Juz 13, 567

¹⁰⁹ Wahbah al-Zuhaili, Juz 10, 310.

¹¹⁰ Imam Syaukani, Juz 8, 359.

maka doanya akan segera sampai. Berbeda dengan ketiga penafsiran yang telah dijelaskan diatas, meskipun hanya sekedar susah dan hatinya terhubung dengan Allah SWT, maka doa akan segera tersampaikan.

4. Hakikat Doa

فقوله تعالى : (إذا دعان » ، يدل على أن وعد الإجابة المطلقة ، إنما هو إذا كان الداعي داعياً بحسب الحقيقة مريداً بحسب العلم الفطري والغريزي موافقاً لسانه قلبه ، فإن حقيقة الدعاء والسؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة ، دون ما يأتي به اللسان الذي يدور كيفما أدير صدقاً أو كذباً جداً أو هزلاً حقيقة أو مجازاً ، ولذلك ترى أنه تعالى عد ما لا عمل للسان فيه سؤالاً¹¹¹

Dia menjanjikan *Ijābah* secara mutlak yakni Allah SWT, hanya permohonan orang yang berdoa dengan hakikat doa, berkeinginan sesuai dengan pengetahuan yang fitri dan naluri, serta menjalin hubungan dengan lisan dan hatinya. Karena hakikat doa dan permohonan, itulah yang terkandung dalam hati dan diucapkan oleh lisan yang *fitri*, bukan ucapan lisan yang dapat diucapkan kapan saja dikehendaki benar atau dusta, sungguh-sungguh atau main-main, benar-benar atau majazi.¹¹²

Bagi Ṭabaṭaba’i, seseorang doanya diijabah Allah SWT apabila ia mengajukan doa yang hakikat. Artinya doa-doa yang bukan tidak diterima secara mutlak oleh Allah SWT. Ayat tersebut dipahami oleh Ṭabaṭaba’i bahwa kemutlakan pengabulan doa yakni apabila doa yang diberikan kepada Allah SWT doa hakikat. Lalu apa itu doa hakikat. Ṭabaṭaba’i lalu menjelaskan bahwa hakikat doa adalah doa yang sesuai dengan pengetahuan yang fitri atau naluri, serta menjalinkan hubungan lisan dan hatinya. Hakikat doa dan permohonan itulah yang terkandung dalam hati dan diucapkan oleh lisan yang fitri bukan doa yang diucapkan dengan hati yang lalai atau diucapkan oleh lisan yang dusta.

¹¹¹ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mīzān*..., Juz 2, 34.

¹¹² Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i, *Tafsir al-Mīzān: Mcnyingkap*..., 6.

Penjelasan ini tidak ditemukan dalam tafsir-tafsir yang lain, seperti tafsir Ruḥ al-Ma'āni karya al-Alusi. Alusi hanya menjelaskan bahwa doa yang dimaksud dalam al-Baqarah ayat 186 bukan doa yang khusus pada doa untuk kebutuhan hidup atau nafkah. Qusyairi menjelaskan lebih sufistik daripada al-Alusi, bahwa ayat tersebut tidak khusus kepada para pendoa yang melakoni zuhud atau orang yang tekun beribadah. Namun doa tersebut berlaku secara umum, siapa yang berdoa maka ia akan dikabulkan. Ṭabaṭaba'i dalam hal ini juga berbeda dengan penjelasan Zuḥaili, Syaukani ataupun Ṭabarsi ulama dari kalangan Syiah. Penjelasan Ṭabaṭaba'i tentang hakikat doa ini merupakan penjelasan yang dalam literatur kitab tafsir telah berpaling (ta'wil) dari penafsiran lafadnya. Terlepas apakah pemalingan tersebut terjadi *al-dakhil* ataukah tidak. Namun yang menjadi sorotan penelitian ini ialah muatan sufistik yang terkandung dalam tafsir ini. Ṭabaṭaba'i juga memberikan penjelasan yang lain, yakni:

فالآيات دالة على أن للإنسان دعاء غريزيا وسؤالاً فطرياً يسأل به ربه ، غير أنه إذا كان في رخاء ورفاه تعلق نفسه بالأسباب فأشركها لربه ، فالتبس عليه الأمر وزعم أنه لا يدعو ربه ولا يسأل عنه ، مع أنه لا يسأل غيره فإنه على الفطرة ولا تبديل لخلق الله تعالى ، ولما وقعت الشدة وطارت الأسباب عن تأثيرها وفقدت الشركاء والشفعاء تبين له أن لا منجح لحاجته ولا مجيب لمسألته إلا الله ، فعاد إلى توحيد الفطري ونسي كل سبب من الأسباب ، ووجه وجهه نحو الرب الكريم فكشف شدته وقضى حاجته وأظله بالرخاء ، ثم إذا تلبس به ثانياً عاد إلى ما كان عليه أولاً من الشرك والنسيان¹¹³

Ayat Al-An'am 40-41 dan 63-64 menunjukkan bahwa manusia mempunyai doa dan permohonan yang sesuai dengan fitrah dan nalurinya, dengan doa itu ia memohon kepada Tuhannya. Hanya saja, ketika ia berada dalam kesenangan dan kegembiraan, ia menggantungkan

¹¹³ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān...*, Juz 2, 35.

dirinya kepad sebab-sebab lahiriah, kemudian ia mensekutukannya dengan Tuhannya. Yang demikian ini menyebabkan perkaranya tidak jelas bagi dirinya dan mengira bahwa ia tidak berdoa kepada Tuhannya, dan Dia tidak minta pertanggungjawaban darinya. Padahal, fitrahnya tidak memohon kepada selain Dia, dan bagi makhluk Allah SWT tidak ada perubahan. Ketika ia tertimpa kesulitan yang dahsyat dan sebab-sebab lahiriah tidak berpengaruh atas keadaan itu, benda-benda yang disekutukan dan penolong-penolong telah tiada, maka ketika itulah mulai jelas baginya bahwa tidak ada yang memenuhi kebutuhannya dan tidak ada yang mengabulkan permohonannya kecuali Allah SWT saw kemudian ia kembali kepada tauhid yang fitri, meluapkan setiap sebab dan menghadapkan wajahnya kepada Tuhan yang maha Mulia sehingga hilanglah kesulitan yang dahsyat itu, terpenuhilah kebutuhannya dan tercapailah kebahagiaannya. Kemudian, ketika ia diliputi ketidakjelasan untuk kedua kalinya, ia kembali kepada keadaan yang semula mensekutukan Allah SWT dan melupakannya.¹¹⁴

Ṭabaṭaba'i melalui ayat Mu'min 60 memutlakkan ibadah adalah doa, lewat ayat tersebut pula ia memahami bahwa terkandung ancaman neraka bagi yang meninggalkan doa. Sedangkan ancaman neraka pada dasarnya, hanya diperuntukkan bagi yang meninggalkan ibadah, tidak karena meninggalkan sebagian. Jadi pada asalnya, ibadah itu adalah doa. Lewat pemahaman ini, analisis tajam yang disuguhkan Ṭabaṭaba'i sangat kontras dengan tafsir-tafsir yang dipaparkan dalam bab 2. Ada keunikan tersendiri saat Ṭabaṭaba'i menjelaskan perihal doa. Namun, dapat dikatakan pula bahwa terdapat penjelasan tafsir-tafsir yang tidak paparkan oleh Ṭabaṭaba'i. Ini menunjukkan memang ada keunikan tersendiri dalam tiap tafsir. Seperti pemaparan Qusyairi yang membahas tentang doa merupakan bentuk taklif dan takhfif. Ia membedakan pula doa dan hadiah. Juga, ia menjelaskan bahwa seseorang apabila ia berdoa ia juga harus melihat sejauh mana pengorbanan ia dalam menjalankan perintah dan larangannya.

¹¹⁴ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, *Tafsir al-Mizān...*, 9-10

5. Doa yang Benar dan Bathil

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ
فَأُهِ وَمَا هُوَ بِبَلِّغِهِ ۚ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ¹¹⁵

“Hanya bagi Allah SWT-lah (hak mengabulkan) doa yang benar. Dan berhala-berhala yang mereka sembah selain Allah SWT tidak dapat memperkenankan sesuatupun bagi mereka, melainkan seperti orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke dalam air supaya sampai air ke mulutnya, padahal air itu tidak dapat sampai ke mulutnya. Dan doa (ibadah) orang-orang kafir itu, hanyalah sia-sia belaka”.

Ṭabaṭaba’i menafsirkan ayat diatas sebagai berikut:

فلفظة دعوة الحق من إضافة الموصوف إلى الصفة أو من الإضافة الحقيقية بعناية أن الحق والباطل
كأنهما يقتسمان الدعاء فقسم منه للحق وهو الذي لا يتخلف عن الاستجابة ، وقسم منه
للباطل وهو الذي لا يهتدي إلى هدف الإجابة كدعاء من لا يسمع أو لا يقدر على الاستجابة¹¹⁶

Doa yang benar adalah doa yang tidak berlawanan dengan *istijabah*, dan doa yang bathil adalah doa yang tidak mengantarkan pada tujuan *ijabah* seperti berdoa kepada yang tidak mendengar dan tidak kuasa mendengarnya.¹¹⁷

Wahbah al-Zuhaili memberikan makna *al-ḥaq* hanya untuk Allah SWT.

Maksudnya, segala doa, ibadah, penyembahan hanya wajib ditujukan kepada Allah SWT, bukan selain Allah SWT seperti, berhala, malaikat, manusia, itu merupakan ilah-ilah palsu. *Da’wah al-Ḥaq* maksudnya kalimat tauhid, yang menjadi hak Allah SWT dari makhluk-Nya untuk mengesakan-Nya, dan penyembahan hanya untuk-Nya. *al-Ḥaq* merupakan lawan dari *al-Bāṭil*, maksudnya hanya dakwah Islam yang benar, doa pun hanya kepada Allah SWT yang maha memperkenankan doa. Ini merupakan sanggahan terhadap orang-

¹¹⁵ al-Qur’ān, 13:14.

¹¹⁶ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mīzān*..., Juz 11, 320.

¹¹⁷ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i, *Tafsir al-Mīzān: Mcnyingkap*..., 38.

orang kafir yang menetapkan ilah-ilah lain disamping Allah SWT. Ini yang dimaksud dengan *da'wah al-bātil*.¹¹⁸

Maksud dari al-Ra'd 14 menurut Imam Syaukani yakni tuhan-tuhan yang diseru orang-orang kafir selain Allah SWT, tidak dapat memberikan apa-apa, tidak bisa berbuat apa-apa. Seruan dari mereka sia-sia karena tidak mendapatkan apa-apa, dan tidak mendapatkan manfaat apapun dengan cara apapun juga. Diperumpamakan seperti mengambil air dengan kedua tangan, tapi tidak merapatkan jari-jemarinya, pasti tidak akan pernah mendapatkannya.¹¹⁹

Dalam tafsir al-Qurṭubī dijelaskan bahwa doa yang benar itu adalah doa yang ikhlas, doa yang dilakukan saat sedang dalam keadaan ketakutan. Dengan begitu ketika berdoa seseorang akan bersungguh-sungguh memohon kepada Allah SWT tanpa ada ilah selain-Nya. Adapun doa yang bathil yakni doa yang ditujukan kepada selain Allah SWT, misalnya: patung sesembahan, dan lain sebagainya. Mereka (patung sesembahan) tidak dapat mengabulkan doa, tidak dapat mendengarkan apa yang mereka ucapkan. Bagaikan menggenggan air, mustahil dan sia-sia bisa dicapai, begitu permissalan doa yang ditujukan kepada selain Allah SWT atau yang dimaksud doa bathil.

C. Bentuk Ideologi dalam Penafsiran Ṭabaṭaba'i

1. Pengutamaan Ali bin Abi Ṭalib

Telah dipaparkan dalam bab 2 sebelumnya, bahwa ajaran Syiah dalam wacana ideologi berbentuk 3 ajaran yaitu mengutamakan Ali, penggunaan hadis

¹¹⁸ Wahbah al-Zuhāili, Juz 7, 136

¹¹⁹ Imam Syaukani, Juz 5, 832.

dan ajaran terkait tawassul. Namun apabila mengacu kepada ajaran yang lebih umum maka akan dijumpai ajaran-ajaran yang lain seperti pandangan bahwa Alquran saat ini telah mengalami perubahan, pandangan tentang sahabat Rasul, Imamiyah, Taqiyah, Raj'ah, al-Bada', Nikah Mutah.¹²⁰ Pada kasus ini, penulis menyoroti ideologi Syiah terkait pengutamaan mereka kepada Ali. Secara ijma', pengutamaan kepada Ali merupakan ajaran yang umum dipeluk oleh sekte-sekte Syiah karna sejak kemunculannya, Syiah merupakan kelompok yang mendukung Ali daripada Muawiyah.

Ṭabaṭaba'i dalam hal ini sangat bias ideologis ketika menafsirkan QS. Yunus ayat 25 yang berbunyi:

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Lewat penjelasan riwayat, Ṭabaṭaba'i mengutip tafsir al-Burhan dengan jalur riwayat dari Ibn Syahraasyub, dari Ali bin Abdullah bin Abbas, lengkapnya sebagai berikut:

وفيه عن ابن شهر آشوب عن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه وزيد بن علي بن الحسين السلام في قوله تعالى : (والله يدعو إلى دار السلام) يعني به الجنة (ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم « يعني ولاية علي بن أبي طالب . أقول : إن كانت الرواية موقوفة فهي من الجري أو من الباطن من معنى القرآن ، وفي معناها روايات أخر¹²¹

Dalam kitab yang sama, dari Ibnu Syahraasyub dari Ali bin Abdullah bin Abbas dari ayahnya dan Zaid bin Ali bin al-Husain (a.s) tentang firman Allah SWT: "Allah SWT menyeru (manusia) ke Dar al-Salam (surga)." Ia berkata: "yang dimaksud dar al-salam adalah surga." dan yang dimaksud firman Allah SWT: "dan yang menunjuki orang yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus," adalah wilayah Ali bin Abi T}alib.¹²²

¹²⁰ Muh. Shohibul Itmam, "Pemikiran Islam Dalam Perspektif Sunni Dan Syiah", *Jurnal Penelitian*, Vol. 7, No. 2 (2013), 330-333.

¹²¹ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mīzān*..., Juz 10, 39.

¹²² Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, *Tafsir al-Mīzān: Mencyingkap*..., 35.

Pengutipan Ṭabaṭaba'i tanpa disertai catatan terhadap kutipan tersebut memberikan arti bahwa ia setuju dengan apa yang dikutip. Berbeda tatkala ia mengkritisi apa yang dikutip tersebut sangat berpandangan eksklusif terkait siapa atau apa jalan yang lurus tersebut atau *ṣirāt al-mustaqīm*. Ia lalu menjelaskan bahwa jalan yang lurus tersebut ialah jalan kewilayahan Ali. Artinya perlindungan atau kekuasaan yang dimiliki oleh Ali bin Abi Ṭalib atau dalam arti yang lebih luas bisa ditarik kepada pemahaman bahwa jalan tersebut ialah jalan memeluk Syiah karna tidak ada golongan dalam Islam yang lebih memuliakan Ali daripada Syiah, Ahlusunnah memang menghormati Ali tetapi penghormatannya setara dengan penghormatan mereka kepada para sahabat yang lainnya seperti Abu Bakar al-Ṣiddiq, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan.

Penjelasan penulis ini, senada dengan apa yang dikatakan oleh Siar Ni'mah yang lewat kajiannya ia menyimpulkan bahwa Ṭabaṭaba'i telah melakukan penafsiran yang cacat saat ia menafsirkan ayat-ayat Imamah. Ni'mah menyoroti bagaimana letak kecacatan tersebut berbentuk penafsiran sufistik atau esoteris. Salah satu dalil yang ia paparkan ialah terkait kewilayahan Ali atau kekuasaannya dibanding dengan sahabat-sahabat yang lain. Namun dalam hal ini berbeda dengan ayat kaji penulis, Ni'mah menemukan pengutamaan Thabatabai terhadap Ali terletak saat ia menafsirkan al-Fatihah ayat 6. Thabatabai menafsirkan *ṣirāt al-mustaqīm* dengan Amirul Mukminin yaitu Ali bin Abi Ṭalib. Dalam hal ini, penulis menguatkan dengan mengutip Abu Zahrah

bahwa Syiah merupakan golongan pengikut Ali yang mereka memiliki keyakinan bahwa Ali merupakan khalifah pilihan Nabi Muhammad SAW dan ia merupakan orang yang paling utama atau *afdal* diantara para sahabat lainnya.

Keyakinan tersebut sebetulnya juga dimiliki oleh sahabat-sahabat yang lain sebagaimana yang telah dipaparkan. Maka dapat disimpulkan bahwa golongan Syiah, dalam hal ini Thabatabai, menafsirkan Yunus 25 membawa kepada dukungan atau kekuasaan Ali dibanding dengan sahabat-sahabat lainnya. Dengan kata lain, pandangan bahwa jalan yang lurus merupakan jalan kewilayahan Ali merupakan pandangan yang sangat berbeda dengan tafsir-tafsir yang tidak mengalami bias ideologi kepada golongan tertentu, meski ini masih diperdebatkan, adakah tafsir yang memang ia murni tanpa bias ideologi. Namun yang pasti, kecenderungan Ṭabaṭaba'i kepada aliran tertentu telah mengindikasikan bahwa ia memeluk Syiah. Terlebih lagi yang telah dipaparkan dalam bab 3, bahwa dari awal hingga ia wafat, Ṭabaṭaba'i belajar keilmuan Islam dari guru-guru di kalangan Syiah, terutama apabila ia ditelusuri sisi nasab keluarga maka akan bertemu kepada Imam Husain, anak Ali bin Abi Ṭalib. Apabila mengacu kepada Khairuddin, Ṭabaṭaba'i memanglah tokoh yang menganut ideologi Syiah, dan ia merupakan salah satu tokoh yang punya pengaruh besar. Ia telah menggabungkan perhatian dalam bidang fiqh dan tafsir Alquran dengan filsafat.

Dalam penjelasan riwayat pula, untuk menafsirkan Yunus 25, Ṭabaṭaba'i memang ditemukan bahwa ia mengutip kitab al-Suyuti, ulama dari kalangan Sunni. Kutipannya sebagai berikut:

وفي الدر المنثور أخرج ابو نعيم في الحلية عن أبي جعفر محمد بن علي قال : ما من عبادة أفضل من أن تسأل ، وما يدفع القضاء إلا الدعاء ، وإن أسرع الخير ثواباً البر ، وأسرع الشر عقوبة البغي وكفى بالمرء عيباً أن ييصر من الناس ما يعمى عليه من نفسه ، وأن يأمر الناس بما لا يستطيع التحول عنه ، وأن يؤذي جليسه بما لا يعنيه¹²³

Tidak satupun ibadah yang lebih utama dari permohonan dan tidak ada yang dapat menolak qadha kecuali doa; kebaikan yang paling cepat pahalanya adalah kebajikan (al-Birr) dan keburukan yang paling cepat siksanya adalah kedurhakaan (al-Baghyu), cukuplah ketercelaan bagi seseorang: memperlihatkan kepada manusia kepada apa yang ia tidak mampu merubahnya dan menyakiti teman duduknya dengan apa yang tidak ia ketahui maksudnya.

Pengutipannya kepada Sunni tidak melunturkan sisi Syiah yang terkandung dalam pemaparan penafsirannya. Memang, sebagaimana yang dipaparkan di bab 3, bahwa penamaan tafsirnya dengan al-Mizan merupakan upayanya untuk menjadikan sebuah karya tafsir sebagai timbangan keseimbangan yang cemerlang guna memberikan pendapat yang kuat dan berimbang dalam menyelesaikan persoalan yang dialami dan dihadapi oleh umat Islam. Ia juga menjelaskan bahwa al-Mizan merupakan tafsir yang bertujuan untuk memberi gambaran bahwa penafsirannya juga menukil berbagai pendapat para mufassir terkait penjelasan ayat Alquran. Dengan lebih jauh, bahwa tafsir ini memiliki dialektika pemikiran yang sangat kental, namun dalam hal ini, Ṭabaṭaba'i juga menyatakan sikap terkait nukilan-nukilan tersebut. Ia mengambil pendapat yang rajih, sedangkan pendapat yang lainnya tidak ia pakai ataupun bila dipakai, ia beri catatan.

Kembali kepada jalan yang lurus. Pernyataan Ṭabaṭaba'i diatas, juga dilihat kutipannya terhadap Suyuti, bahwa tafsir ini merupakan tafsir yang tidak

¹²³ Sayyid Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān...*, Juz 10, 39.

berat sebelah ke Syiah, ia juga mengutip ulama Sunni. Namun pertanyaannya yang muncul ialah mengapa dalam ayat yang sensitif dan penting, yakni jalan yang lurus atau *ṣirāt al-mustaqīm* ia hanya memaparkan pendapat dari kalangan Syiah, dalam hal ini terwakilkan oleh tafsir al-Burhan. Ṭabaṭaba'i tidak menjelaskan secara dialektika bagaimana penafsiran jalan yang lurus dalam perspektif berbagai golongan apabila secara konsekuensi tafsir ini disebut al-Mizan karna mencoba menyeimbangkan penafsiran yang tidak berat kepada golongan siapapun atau dengan kata lain tafsir yang berada di tengah-tengah. Pertanyaan tersebut seharusnya dijawab karna kebutuhannya sangat penting demi kemaslahatan umat Islam, jangan sampai atas tuduhan pahamnya yang eksklusivisme, Ṭabaṭaba'i dicap sebagai tokoh yang memang menawarkan untuk bersikap fanatis kepada golongannya sendiri dan bahkan menyalahkan golongan yang lain.

Penemuan penulis ini juga menguatkan pendapat Siar Ni'mah yang telah disebutkan di paragraf sebelumnya. Bahwa al-Dakhil atau kecacatan tafsir yang dilakukan oleh Thabatabai tidak hanya tertuang dalam penafsirannya terkait al-Fatihah 6, tetapi juga terdapat dalam penafsirannya di Yunus 25. Artinya, Fanatisme Thabatabai semakin terlihat bahwa penafsiran yang ia ajukan ataupun idenya mengajak para pembaca bahwa jalan yang lurus merupakan jalan memeluk Ali bin Abi Ṭalib sebagai pemegang kekuasaan atau bahasa Thabatabai dengan kewilayahan Ali. Lantas dengan begitu, bagaimana umat Islam yang tidak memegang jalan yang lurus sebagaimana yang ia paparkan. Di sini letak sensitivitasnya, bahwa apakah jalan yang ditempuh oleh umat Islam

yang tidak berpegang kepada kewilayahan Ali merupakan jalan yang tidak lurus, atau bahkan sesat. Pandangan ini yang sebetulnya perlu dijelaskan lebih dialektis oleh Ṭabaṭaba'i agar ia terbebas dari sangkaan bahwa tafsir yang ia sebut dengan al-Mizan atau moderat ternyata miring atau tidak moderat.

2. Penggunaan Riwayat atau Hadis

Sebagaimana yang disinggung dalam bab 1, bahwa penelitian ini berfokus pada ayat-ayat tentang doa yang dimuat oleh 9 ayat. Kesembilan ayat tersebut masing-masing memiliki kajian riwayat kecuali al-Ra'd 14, 16, al-Isra' 56-57, dan al-A'raf 180-186. Ṭabaṭaba'i mengambil riwayat-riwayat dari kitab-kitab Syiah untuk menjelaskan masing-masing ayat. Seperti ketika ia menjelaskan al-Baqarah 186, ia mengutip beberapa kitab Syiah beserta tokoh-tokohnya ia tampilkan yaitu Imam al-Baqir dan Ash-Shadiq (Ja'far) as, beliau berkata: berdoa lebih utama dari membaca Alquran. Tidak hanya itu, ia juga mengutip dari imam lain yakni Muhammad bin Ajlan dari Muhammad bin Abidillah bin Ali bin al-Ḥusein, dari putra pamannya al-Ṣādiq dari bapak-bapaknya dari Nabi SAW.¹²⁴

Untuk menjelaskan ayat tersebut, Ṭabaṭaba'i juga mengacu Nahj al-Balaghah, wasiat Imam Ali bin Abi Ṭalib (as) kepada putranya al-Ḥusein (as). Juga kembali, ia mengutip Ali bin Abi Ṭalib yang terdapat dalam kitab al-Bihar. Mengutip Abul Hasan, Musa (as) dan juga Imam al-Shadiq. Adapun kitab yang sering ia kutip ialah kitab *uddatud da'i*, *makarim al-Akhlaq*, *Majma'al Bayan*

¹²⁴ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan: Menyingkap...*, 13.

Thabarsi, Tafsir al-Ayyashi. Namun yang menarik ia juga beberapa kali mengutip kitab *al-Dūr al-Mansūr* karya al-Suyuti yang secara dugaan penulis merupakan tokoh Sunni. Meski demikian, tidak menampik dalil-dalil yang lain bahwa kutipan Ṭabaṭaba'i terhadap kitab-kitab dan ulama-ulama Syiah lebih banyak daripada kutipan ulama Sunni. Ketidakseimbangan ini menguatkan bahwa posisi Ṭabaṭaba'i tidak berada pada tengah poros perbedaan di kalangan ulama', ia lebih condong kepada kitab-kitab Syiah. Maka, ini juga menguatkan sebagaimana pada pembahasan sebelumnya bahwa ia juga merupakan tokoh yang mengutamakan Ali bin Abi Ṭalib daripada sahabat-sahabat yang lain. Artinya, Ṭabaṭaba'i merupakan tokoh Syiah secara penafsiran dapat diterima karna penggunaan riwayat-riwayat Syiah dari ulama ataupun kitab-kitab akhlak bahkan tafsir selalu merujuk lebih banyak ke mereka daripada tokoh selainya. Dalam kutipan ini, memang Ṭabaṭaba'i juga pernah mengutip kitab tafsir *Mu'tazilah* karya al-Zamakhsyari, juga al-Jubbai.

Pada penjelasan Q. S. Yunus 25, Ṭabaṭaba'i juga mengutip al-Suyuti kembali namun, lagi-lagi dalam posisi kutipan kitab-kitab Syiah lebih banyak dibandingkan dengan al-Suyuti. Ia mengutip penjelasan dari tafsir al-Burhan dan Ibn Babuwaih dengan sanad dari al-Ula bin Abdulkarim, juga dari Ibn Syahraasyud dari Ali bin Abdullah bin Abbas dari ayahnya dan Zaid bin Ali bin al-Husein (as). Pada kutipan yang terakhir tersebut, menghubungkan sikap Ṭabaṭaba'i dalam memposisikan Ali sebagai pemilik jalan yang lurus, seperti yang telah penulis singgung dalam bahasan sebelumnya. Terkait ini, Ṭabaṭaba'i memberikan penjelasan bahwa meski riwayat tentang jalan yang lurus tersebut

merupakan Ali bin Abi Ṭalib dan riwayat tersebut merupakan riwayat mauquf, tidak menjadikan ia tidak dapat diditerima. Bagi Ṭabaṭaba'i riwayat tersebut tetap berlaku meski dari segi makna baṭin al-Qur'ān, dan makna riwayat ini pun dikuatkan dengan riwayat-riwayat yang lain.

Poin ini menarik untuk diulas lebih dalam bagaimana tafsir sufi atau esoteris yang diklaim oleh para ulama tafsir merupakan tafsir yang muncul berdasarkan bimbingan Allah SWT atau iluminasi cahaya Allah SWT melalui laku suluk dan riyadhah. Setelah jasmaninya bersih dari kotoran-kotoran, maka mufassir tersebut menerima cahaya dari petunjuk Allah SWT langsung untuk mengungkap makna-makna rahasia yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran. Namun, dari telaah kitab al-Mizan ini, sikap Ṭabaṭaba'i memberikan penemuan baru dalam diskursus tafsir sufi dan ideologis bahwa tafsir sufi juga merupakan tafsir iluminasi cahaya Allah SWT yang “tetap” tidak dipisahkan dari ideologi seserang. Paradigma ini belum disentuh oleh penelitian-penelitian tafsir sufi dan ideologi yang ada. Mereka hanya meyakini sesuai dengan paradigma yang telah ada bahwa tafsir sufi merupakan tafsir yang berasal dari Allah SWT atau yang lebih dikenal dengan tafsir *isyari*. Poin ini, berbeda dengan tawaran penelitian yang diajukan oleh ilmu al-Dakhil yang dalam hal ini mengacu kepada penelitian Siar Ni'mah dan Ulinnuha. Keduanya memiliki kesimpulan bahwa sekalipun tafsir sufi ia tidak terlepas adanya kecacatan dalam penafsiran yang disusun mufassir. Bedanya penemuan penelitian ini dan kedua penelitian tersebut ialah letak “asumsi awal”.

Penelitian ini memakai pandangan Nasr Hamd Abu Zaid bahwa sebuah tafsir selalu dipengaruhi oleh ideologis mufassir. Asumsi ini, sejauh pencarian penulis, belum sampai penelaahan tafsir-tafsir sufi. Penelitian ini memperkaya asumsi tersebut, bahwa sekalipun tafsir yang sumbernya dari cahaya Allah SWT tetap tidak terbebaskan dari ideologi sang mufassir. Artinya, bahwa klaim pengetahuan dari Allah SWT bisa dipahami sebagai upaya bahwa Allah SWT juga menguatkan golongan-golongan tertentu. Atau berbeda, bahwa pengetahuan dari Allah SWT merupakan klaim yang “semata-mata” hanya untuk kepentingan si mufassir. Hipotesis-hipotesis ini perlu pelacakan dan pengoreksian lebih jauh. Karna hingga saat ini, penulis belum menemukan validitas sumber pengetahuan tafsir sufi, betulkan ia berasal dari cahaya Allah SWT.

Dalam penafsiran Q. S. al-Naml 62, Ṭabaṭaba’i menjelaskan dengan mengutip riwayat dari Abul Hasan bin Ali bin Fadhdhal dari Shaleh bin ‘Uqbah dari Abu Abdillah (as) ia berkata, bahwa ayat ini turun untuk al-Qaim (Imam Mahdi) dari keluarga Muhammad (as) darimi Allah SWT, orang yang dalam kesudahan apabila ia shalat di maqam itu dua rakaat dan berdoa kepada Allah SWT niscaya ia memperkenankan doanya dan menghilangkan kesusahan dan menjadikan ia seorang khalifah di bumi. Ia juga mengutip kembali riwayat dari al-Suyuti, tetapi dengan pemberian catatan sebagai berikut:

أقول : الرواية لا تخلو من شيء فقد تقدم أن المراد بالخلافة في ما يشهد به السياق . الخلافة الأرضية المقدرة لكل إنسان وهو السلطة على ما في الجزء العشرون الأرض بأنواع التصرف دون الخلافة بمعنى الحكومة على الأمة بسيادة رحي ومع الغرض عن ذلك فمتن الرواية لا يخلو عن

تدافع فإن كان المراد بكون الخلافة من الله تعالى أن سلطانه على الناس بتقدير من الله وبعبارة أخرى انتسابها التكويني إلى الله سبحانه كما ورد في ملك نمrud من قوله تعالى : « ان آتاه الله الملك » (١) ، وقوله حكاية عن فرعون : « أليس لي ملك مصر » (٢) ، فمن البين أن الخلافة بهذا المعنى لا تستتبع وجوب الطاعة وحرمة المخالفة وإلا كان نقضاً لأصل الدعوة الدينية وإيجاباً لطاعة أمثال نمrud وفرعون وكم لها من نظير ، وإن كان المراد به الجعل الوضعي الديني وبعبارة أخرى انتسابها التشريعي إلى الله تعالى ثم وجبت طاعته فيما يأمر به وإن كان معصية كان ذلك نقضاً صريحاً للأحكام ، وإن كان الواجب طاعته في غير معصية الله لقوله الله : « لا طاعة لمخلوق في معصية واله الخالق » جازت مفارقة الجماعة في الجملة وهو يناقض صدر الرواية¹²⁵

Penulis mengatakan: riwayat ini sama sekali tidak relevan dengan makna ayat ini, sebagaimana yang telah kami jelaskan bahwa kekhalifahan dalam ayat ini -sebagaimana yang tersaksikan dari konteks ayat ini- adalah kekhalifahan bumi yang dikuasakan kepada setiap manusia, yakni kekuasaan atas apa yang ada di bumi dengan bermacam-macam usaha, bukan kekhalifahan dengan pengertian pemerintahan ummat untuk menyelamatkan masyarkatnya. Jika diperhatikan riwayat ini, matannya tidak relevan, karena riwayat tersebut memaksudkan kekhalifahan di sini dari Allah SWT, yakni pendelegasian kekuasaan-Nya atas manusia dengan ketentuan dari-Nya. Dengan kata lain, menisbatkan kekhalifahan *takwini* kepada Allah SWT, sebagaimana tentang kekuasaan *Namrud* yang dikisahkan dalam QS. al-Baqrah 528. Sehingga jelaslah bahwa kekhalifahan dengan pengertian ini tidak diikuti dengan kewajiban menaati dan larangan menyalahinya. Jika tidak, maka pengertian ini bertentangan dengan dasar dakwah agama, dan mengharuskan taat kepada penguasa seperti *Namrud* dan *Firaun*, dan penguasa-penguasa seperti mereka. Dan jika yang dimaksudkan adalah menjadikan kekhalifahan itu sebagai ketetapan agama, dengan kata lain, menisbatkan kepada Allah SWT, kekhalifahan *tasyrii* yang demikian, kemudian apa yang diperintahkan oleh sang khalifah wajib ditaati walaupun perintahnya suatu kemaksiatan, ini jelas bertentangan dengan hukum agama.¹²⁶

Sikap Ṭabaṭaba'i mengkritisi penjelasan dari al-Suyuti merupakan sikap yang sesuai dengan yang telah dipaparkan di bab 2 dan 3 bahwa dalam hal mengutip, ia tidak serta merta memberikan catatan kritis. Tetapi, perlu disadari, catatan kritis tersebut diberikan kepada kutipan-kutipan ulama yang bukan berasal dari golongannya, yaitu Syiah. Dalam hal ini, al-Suyuti merupakan ulama Sunni. Artinya, Ṭabaṭaba'i dalam hal memberikan catatan ia tidak seimbang untuk memberikan porsi kepada ulama yang ia kutip, baik berasal dari

¹²⁵ Sayyid Muhammad Husain al- Ṭabaṭaba'i, *al-Mizani*..., Juz 15, 393-394.

¹²⁶ Muhammad Husain Ṭabaṭaba'i, *Tafsir al-Mizan: Mcnyingkap*..., 56-57.

Syiah maupun Sunni. Atau di sisi lain, memang pengajuan kutipan dari ulama-ulama Syiah tidak mengalami kecacatan riwayat atau pemahaman, sehingga Ṭabaṭaba’i tidak perlu memberikan catatan kritis. Dua sikap tersebut diselesaikan oleh penelitian Siar Ni’mah, melalui kajian Jarh wa Ta’dil, bahwa sanad ulama yang disuguhkan oleh Ṭabaṭaba’i juga bermasalah. Artinya, mengapa Ṭabaṭaba’i tidak mengungkit masalah tersebut, atau malah ia berpihak di posisi ulama yang mengkritik ulama yang bukan berasal dari golongannya.

Saat menafsirkan al-Mu’min 60 dan al-Maidah, Ṭabaṭaba’i juga mengutip ulama-ulama dan kitab-kitab dari Syiah yakni al-Kafi, ash-Shahifa as-Sajjadiyah, al-Khisal dan al-Tauhid¹²⁷ dan al-Qumi, Majmaal Bayan, Ma’anil Akbar, al-Ayyashi.¹²⁸ Data ini menguatkan bahwa memang ideologi seseorang selalu tampak saat ia menulis sebuah karya. Lebih-lebih, saat Thabatabai menyandingkan julukan atau doa “as” atau alaihi salam yang merupakan julukan kepada para Nabi SAW. Tetapi ia menggunakannya dengan menyandingkannya kepada imam-imam Syiah, seperti Ja’far al-Shadiq as, Ali bin Abi Ṭalib. Artinya, kedudukan atau julukan “as” sudah tidak dikhususkan kepada para Nabi SAW, seperti yang diyakini oleh kalangan Sunni tetapi telah menjadi sebutan juga bagi imam-imam mereka yang suci sehingga bila diposisikan menggunakan sebutan tersebut bahwa status imam Syiah setara dengan kedudukan para Nabi SAW. Juga diperkuat dengan fatwa bahwa julukan “as” merupakan julukan yang

¹²⁷ Ibid., 68-69.

¹²⁸ Ibid., 73-74.

diperuntukkan kepada para Nabi SAW, sebagaimana julukan “saw” yang khusus diperuntukkan untuk Nabi Muhammad SAW.

3. Tawassul

Salah satu ajaran yang diamalkan oleh golongan Syiah dan juga diamalkan oleh Sunni ialah tawassul. Tawassul dalam akidah Syiah merupakan perintah yang muncul dalam teks Alquran dan hadis-hadis yang banyak dari ahl al-Bait. Dalam proses ziarah imam-imam Syiah, tawassul digunakan sebagai salah satu ritualnya. Di sisi ini, terjadi titik temu antara Sunni dan Syiah yang dalam golongan Wahabi, justru tawassul ditolak. Namun, perbedaan tawassul versi Sunni dan Syiah terletak pada penempatannya dalam *tabarruk*.¹²⁹

Perihal tawassul, sikap Ṭabaṭaba’i dalam hal ini terlihat saat ia menafsirkan Q. S. al-Maidah 35, yakni:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Dengan mengutip Ragib, Ṭabaṭaba’i menjelaskan:

قال الراغب في المفردات : الوسيلة التوصل إلى الشيء برغبة ، وهي أخص من الوسيلة لتضمنها لمعنى الرغبة ، قال تعالى : (وابتغوا إليه الوسيلة » ، وحقيقة الوسيلة إلى الله تعالى مراعاة سبيله بالعلم والعبادة ، وتحري مكارم الشريعة ، وهي كالتقربة ، وإذ كانت نوعاً من التوصل وليس إلا توصلاً واتصلاً معنوياً بما يوصل بين العبد وربّه ويربط هذا بذاك ، ولا رابط يربط العبد بربه إلا ذلة العبودية ، فالوسيلة هي التحقق بحقيقة العبودية وتوجيه وجه المسكنة والفقير إلى جنبه تعالى ، فهذه هي الوسيلة الرابطة¹³⁰ ،

¹²⁹ Layyinah Nur Chodijah, “Konsep Tabarruk Perspektif Ahlunnah Wal Jama’ah Dan Syi’ah: Studi Komparasi Pemikiran Zaynu Al- Abidin Bani”, (Tesis: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2021), 23-73.

¹³⁰ Sayyid Muhammad Husain al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizan...*, Juz 5, 335.

Bahwa wasilah adalah penyampaian kepada sesuatu dengan kesenangan, wasilah lebih khusus dari *washilah* karena wasilah mengandung makna senang. Apabila wasilah itu adalah suatu dari spesies dari penyampai, dan tiada penyampai kecuali dengan adanya hubungan spiritual dengan sesuatu yang menyampaikan antara hamba dan Tuhannya serta menghubungkan ini dengan itu, serta tidak ada pengubung yang menghubungkan hamba dengan Tuhannya kecuali merendahkan diri dalam ubudiyah, maka wasilah adalah perealisasi hakikat ubudiyah dan menghadapkan wajah yang miskin dan fakir ke hadirat Allah SWT. Inilah wasilah yang menghubungkan.¹³¹

Ṭabaṭaba'i juga menjelaskan terkait sikapnya terhadap tawassul. Bahwa perintah berjihad di jalan Allah SWT terletak setelah perintah mencari wasilah untuk mendekatkan diri kepadaNya, ini berarti menyebutkan yang khusus setelah yang umum, karena adanya suatu hal yang penting, demikian juga dari sisi ini menyebutkan perintah mencari wasilah yang mendekatkan diri kepadaNya setelah perintah bertakwa. Pada poin ini, Ṭabaṭaba'i sesuai dengan akidah Syiah yang telah dijelaskan diawal. Penelitian ini tidak sampai menelusuri Syiah apa yang dianut oleh Ṭabaṭaba'i, tetapi hanya pada kesimpulan lewat beberapa bukti penafsirannya bahwa memang Ṭabaṭaba'i merupakan tokoh ulama Syiah. Namun, perihal argumentasi penulis memakai bukti tawassul sebagai penguat bahwa Ṭabaṭaba'i memang ulama yang beraliran Syiah cukup beresiko. Palsunya aliran yang mengakui adanya tawassul tidak hanya berasal dari kalangan Syiah, Sunni pun mengakui eksistensinya bahwa mencari wasilah atau bertawassul merupakan perintah Allah SWT. Tetapi perlu diketahui, ada perbedaan didalam bangunan argumentasi Sunni dan Syiah terkait eksistensi tawassul atau kebolehannya. Dalam hal ini, Syiah terwakili oleh tafsir yang ditulis oleh Ṭabaṭaba'i. Ia menulis penafsirannya tentang tawassul dengan

¹³¹ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, *Tafsīr al-Mīzān: Menyingkap...*, 71.

bangunan kutipan tafsir-tafsir dari kalangan Syiah seperti ia mengutip tafsir al-Qummi. Kemudian ia memberi *syarah* sebagai berikut:

أقول : أي بطاعته فهو من قبيل الجري والانطباق على المصداق ، ونظيره ما عن ابن شهرآشوب قال : قال أمير المؤمنين والسلام في قوله تعالى : (وابتغوا إليه الوسيلة ؟ : أنا وسيلته وقريب منه ما في بصائر الدرجات بإسناده عن سلمان عن علي السلام ، ويمكن أن تكون الروايتان من قبيل التأويل فتدبر فيهما¹³²

Penulis mengatakan yakni melalui ketaatan kepada imam, ini dari sisi relevansi dan keseuaian dengan *mishdagnya*. Riwayat yang semakna dengan riwayat tersebut juga diriwayatkan dari Ibnu Syahraasyub ia berkata: tentang firman Allah SWT: Dan carilah wasilah yang mendekatkan diri kepadaNya. Amirul Mukminin (as) berkata: Aku adalah wasilahnya. Riwayat yang memiliki konotasi yang sama juga terdapat dalam kitab *Bashar'ir ad-Darajat*, dengan sanad dari Sulaiman dari Ali (as). Dua riwayat tersebut mungkin dari sisi ta'wil, maka hendaknya anda mengambil pelajaran darinya.¹³³

Kutipannya terhadap al-Qummi yang menyebut bahwa wasilah yang dimaksud dalam ayat kaji ini ialah imam-imam atau dalam penjelasan yang terakhir adalah Ali bin Abi Ṭalib. Sikap ini yang ditunjukkan Thabatabai merupakan sikap yang condong sebelah kepada Syiah dimana sebuah aliran yang mengutamakan imam-imam Syiah terutama Ali bin Abi Ṭalib. Data tersebut telah dipaparkan dalam bab-bab sebelumnya. Kecenderungannya kepada Syiah tersebut membentuk bangunan Tawassul miliknya, bahwa tawassul artinya mencari wasilah berupa imam-imam Syiah dan atau Ali bin Abi Ṭalib. Selain mengutip al-Qummi, Ṭabaṭaba'i juga mengutip tafsir Majma'ala Bayan karya Ṭabarsi, salah seorang yang juga tokoh Syiah. Ia juga mengutip kitab Ma'anil Akbar. Dalam penjelasan selanjutnya, Ṭabaṭaba'i mengatakan:¹³⁴

Jika anda merenungi hadis tersebut dan relevansi makna ayat ini dengannya, niscaya anda dapati bahwa wasilah itu adalah maqam Nabi SAW dari Tuhannya yang dengan maqam itu

¹³² Sayyid Muhammad Husain al-Thabataba'i, *al-Mizan...*, Juz 5, 341.

¹³³ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan: Menyingkap...*, 73-74.

¹³⁴ Ibid., Juz 5, 341.

beliau mendekatkan dirinya kepada Allah SWT dan dihubungkan kepada keluarganya yang suci kemudian orang-orang yang shaleh dari ummatnya.¹³⁵

Selain itu, Ṭabaṭaba'i juga menjelaskan lewat riwayat dari al-Ayyasi bahwa Abu Bashir berkata Aku mendengar Abu Jafar (as) berkata: Musuh Ali adalah mereka orang-orang yang kekal di neraka, sebagaimana Allah SWT berfirman dalam Q. S. al-Maidah ayat 37. Pernyataan yang dikutip oleh Ṭabaṭaba'i ini semakin mengukuhkan bias ideologi apa yang ia bawa saat menafsirkan ayat-ayat Alquran, terlebih lagi tafsir yang ia buat merupakan tafsir yang diklaim oleh dirinya sendiri atau oleh beberapa penelitian sebagai tafsir Syiah. Dalam hal yang pertama, klaim Ṭabaṭaba'i terlihat saat ia mengatakan bahwa tafsir ini merupakan takwilnya. Bentuk lainnya, bahwa Ṭabaṭaba'i mengatakan tafsir ini merupakan tafsir bathiniahnya. Artinya, bahwa meskipun tafsir Ṭabaṭaba'i tergolong tafsir sufi namun tetap ideologi yang ia anut terbawa saat ia menafsirkan Alquran.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹³⁵ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan: Menyingkap...*, 74.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Dengan mengkaji doa perspektif Ṭabaṭaba'i maka doa bermakna memanggil, maksudnya memfokuskan pandangan kepada yang dipanggil. Doa juga bermakna panggilan, namun Ṭabaṭaba'i memberikan makna khusus, jika panggilan berkaitan dengan suara dan kata dengan suara yang lantang, berbeda dengan doa yang diungkapkan dengan kata, isyarat, dan lainnya yang tak terbatas. Sehingga makna memanggil merupakan puncak dari doa. Ṭabaṭaba'i juga memaknai doa sebagai ibadah. Allah SWT memutlakkan doa sebagai ibadah, karena dalam penafsiran doa yang dimaksud terdapat ancaman neraka bagi yang sengaja meninggalkan doa.
2. Ṭabaṭaba'i memperinci bahwa seseorang memiliki maqam ketika berdoa, yaitu *ubudiyah* dan *tamlikiyah*. Maqam *ubudiyah* yaitu kedudukan manusia sebagai hamba Allah SWT, adapun *tamlikiyah* yaitu kedudukan manusia sebagai yang dimiliki Allah SWT. Doa terbagi menjadi dua, ada tingkatan takwini, yakni terwujudnya sesuatu atas kehendak Allah SWT yang tidak dapat dipengaruhi oleh tindakan manusia, dan tasyri'i, yakni terwujudnya sesuatu atas kehendak Allah SWT, namun dapat dipengaruhi oleh tindakan manusia, dalam artian kehendak yang dapat diusahakan atau diubah. Salah satu syarat terkabulnya doa yakni kesusahan. Dalam keadaan kesusahan yang sangat parah dan dalam hatinya hanya ada Allah SWT maka, doa orang tersebut akan lebih cepat sampai. Berbeda jika ketika seseorang dalam keadaan kesusahan yang sangat parah

namun tidak menghubungkan hatinya dengan Tuhannya, sebenarnya orang tersebut tidak berdoa kepada Tuhan melainkan kepada selain-Nya. Hakikat doa adalah doa yang sesuai dengan pengetahuan yang fitri atau naluri, serta menjalinkan hubungan lisan dan hatinya. Hakikat doa dan permohonan itulah yang terkandung dalam hati dan diucapkan oleh lisan yang fitri bukan doa yang diucapkan dengan hati yang lalai atau diucapkan oleh lisan yang dusta

Ajaran Syiah dalam wacana ideologi berbentuk tiga ajaran yaitu mengutamakan Ali, penggunaan hadis, dan ajaran terkait tawassul. pengutamaan kepada Ali merupakan ajaran yang umum dipeluk oleh sekte-sekte Syiah karna sejak kemunculannya, Syiah merupakan kelompok yang mendukung Ali daripada Muawiyah. Ṭabaṭaba'i mengambil riwayat-riwayat dari kitab-kitab Syiah untuk menjelaskan masing-masing ayat. Ketidakseimbangan ini menguatkan bahwa posisi Ṭabaṭaba'i tidak berada pada tengah poros perbedaan di kalangan ulama', ia lebih condong kepada kitab-kitab Syiah. Maka, ini juga menguatkan sebagaimana pada pembahasan sebelumnya bahwa ia juga merupakan tokoh yang mengutamakan Ali bin Abi Ṭalib daripada sahabat-sahabat yang lain. Artinya, Ṭabaṭaba'i merupakan tokoh Syiah. Salah satu ajaran yang diamalkan oleh golongan Syiah dan juga diamalkan oleh Sunni ialah tawassul. Tawassul dalam akidah Syiah merupakan perintah yang muncul dalam teks Alquran dan hadis-hadis yang banyak dari ahl al-Bait. Dalam proses ziarah imam-imam Syiah, tawassul digunakan sebagai salah satu ritualnya. Di sisi ini, terjadi titik temu antara Sunni dan Syiah yang dalam golongan Wahabi, justru tawassul ditolak.

B. Saran

Penelitian ini sangat jauh dari kata sempurna, masih ada beberapa konsep yang belum dibahas dalam penelitian ini karena keterbatasan pengetahuan dan pemahaman peneliti. Penelitian ini telah menghasilkan kesimpulan bahwa sebuah teks, contoh karya tafsir selalu dipengaruhi atau dilatarbelakangi oleh ideologi sang mufassir. Dari sini para pengkaji tafsir dapat memperluas diskursus pembongkaran kepentingan dibalik penulisan karya tafsir, oleh karena itu sangat perlu diselami lebih dalam tentang karya tafsir yang ditulis oleh tokoh aliran tertentu.

Lebih intens, penulis menyarankan kepada pembaca agar mengkaji lebih jauh literatur tafsir yang digarap oleh tokoh-tokoh syiah. Hal ini dikarenakan faham syiah dengan ajaran utamanya menjunjung tinggi Ali dapat mengakibatkan kesenjangan faham yang berujung sempitnya pemaknaan agama. Disisi lain, selama penulis mengerjakan penelitian ini belum banyak penelitian yang membahas karya tafsir yang dihasilkan oleh kalangan tokoh syiah. Oleh karena itu, penelitian tentang doa perspektif sufi syiah sangat menarik untuk dilakukan penelitian lebih lanjut.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- al-Alusi. tt. *Ruḥ al-Ma'āni*. Beirut: Iḥya al-Turās al-Arābi.
- Amaruddin, Fiddian Khairudin dan. 2018. “Mengungkap Penafsira Alquran Versi Syiah: Kajian Tafsīr al-Mīzan fī Tafsīr Alquran Karya al-Ṭabaṭaba'i”. *Jurnal Syhadah*. Vol. 6, No. 2.
- al-Aṣḥāhāni, Al-Ragib. tt. *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*. Makkah: Maktabah Nazar Muṣṭafa al-Baz.
- Atabik, Ahmad. 2015. “Melacak Historisitas Syi'ah (Asal Usul, Perkembangan dan Aliran-Alirannya)”. *Jurnal Fikrah*. Vol. 3, No. 2.
- Azkar, Muh. 2016. “Hadits dalam Perspektif Sunni dan Syiah: Sebuah Perbandingan”. *Jurnal Hukum Ekonomi Syairah*. Vol. 7, No. 1.
- Baqi, Muḥammad Fuad Abdul. tt. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Chodijah, Layyinah Nur. 2021. “Konsep Tabarruk Perpektif Ahlussunnah wal Jama'ah dan Syiah: Studi Komparasi Pemikiran Zaynu al-Ābidin Ba'alawi dan Ja'far Subḥāni”. Tesis: UIN Maulana Malik Ibrahim.
- al-Ḍabi, Abū Abdillāh al-Hakīm Muḥammad bin Abdillāh bin Muḥammad Ḥamdawaihi bin Nu'aim bin al-Ḥakim. *al-Mustadrak ala al-Ṣaḥīḥaini li al-Ḥakim*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyah.
- al-Damasyqi, Ismail bin Umar bin Kaṣir al-Qursyi. 1999. *Tafsīr al-Qur'ān al-Āzīm*. Arab Saudi: Dar al-Ṭayyibah.
- Fajar, Dadang Ahmad. 2011. *Epistemologi Doa: Meluruskan, Memahami, dan Mengamalkan*. Bandung: Nuansa Cendikia.

- Fauzan, Ahmad. 2018. “Manhaj Tafsir al-Mizān fī Tafsir al-Qur’ān karya Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i”. *Jurnal al-Tadabbur*. Vol. 3, No. 2.
- al-Ghazali. tt. *Ihya Ulumiddin*. Semarang: Karya Toha Putra.
- Ḥakim, Awwludin. 2017. “Doa Dalam Perspektif Alquran Kajian Tafsir Ibnu Kaṣīr Dan Tafsir Al-Azhar”. *Jurnal Al-Fath*. Vol. 11, No. 1.
- Ḥibban, Muḥammad bin. 1993. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibban bi Tartībī Ibn Balban*. Beirut: Muasasah al-Risalah.
- Hamka. 2003. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
<https://id.wikishia.net/view/Tawasul> akses pada 30 April 2022.
<https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/bisakah-manusia-mengubah-takdir-8ZJEV>,
 Pada 7 April 2022.
- Huda, Nurul. 2010. “Karakteristik Metodologis dan Penafsiran Teologis dalam Kitab Tafsir al-Raghib al-Ashfahani”. *Jurnal Analisa*. Vol. 17, No. 2.
- Husti, Ilyas. 2015. “Studi Kritis Pemikiran Quraish Shihab terhadap Tafsir Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba’i”. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*. Vol. 14, No. 1.
- Itmam, Muh. Shohibul. 2013. “Pemikiran Islam Dalam Perspektif Sunni Dan Syiah”. *Jurnal Penelitian*, Vol. 7, No. 2.
- Kallang, Abdul. 2018. “Kaidah Al-Amr Wa Al-Nahyi”. *Jurnal al-Din*. Vol. 4, No. 1.
- Khairudin, Fiddian. 2016. “Makna Imam Menurut al- Ṭabaṭaba’i dalam Kitab Tafsir al-Mizān fī Tafsir al-Qur’ān”. *Jurnal Syahadah*. Vol. 5, No. 1.

- Khairunnisa, Rangga Oshi Kurniawan dan Aliviyah Rosi. 2021. "Karakteristik dan Metodologi Tafsir al-Mizân fi Tafsir al-Qur'an karya al-Thabatabi". *Jurnal Iman dan Spiritualitas*. Vol. 1, No. 2.
- Komalasari, Shanty. "Doa Dalam Perspektif Psikologi". *Jurnal UIN Antasari Banjarmasin*.
- Kurjum, Fairuz Dianah, Mohammad Hadi Sucipto, Abdul Jalal, Muhammad. 2020. "Altruisme Sebagai Benteng Pertahanan Keluarga Di Era 4.0 (Penafsiran QS. Al-Hasyr Ayat 9 Persepektif Tafsir al-Tahrir wa Tanwir dan al-Mizân fi Tafsir". *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 8, No. 1.
- Muhajarah, Kurnia. 2016. "Konsep Doa: Studi Komparasi Konsep Do'a Menurut M. Quraish Shihab Dan Yunan Nasution Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam". *Jurnal Hikmatuna*. Vol. 2, No. 2.
- Muhammad, Ibn Maajah Abu Abdillah. tt. *Sunan Ibn Maajah*. Beirut: Dar al-Ihyâ.
- al-Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Nasution, Ahmad Yani. 2018. "Analisis Zikir Dan Doa Bersama (Perspektif Empat Madzhab)". *Jurnal Madani*. Vol. 1, No. 1.
- Nasution, Hasyimiyah. 1999. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Ni'mah, Siar. 2017. "Ad-Dakhil Dalam Tafsir Al-Mizân Fî Tafsir Al-Qur'ân Karya Husain Ath-Thabâthabâ'i (Studi Kritis Tafsir Esoterik Ayat-Ayat Imâmah)". Tesis: Institut Ilmu Al-Qur'an.

- Ni'mah, Siar. 2019. "Al-Dakhil dalam Tafsir (Studi atas Penafsiran Esoterik Ayat-Ayat Imamah Husain al-Ṭabaṭaba'i dalam Tafsīr al-Mīzan)". *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin: STAI Al-Fithrah*. Vol. 9, No. 1.
- Otta, Yusno Abdullah. 2015. "Dimensi-Dimensi Mistik Tafsīr Al-Mīzan (Studi atas Pemikiran Ṭabaṭaba'i dalam Tafsīr Al-Mīzan)". *Jurnal Potret Pemikiran*. Vol. 19, No. 2.
- al-Qaḥṭani, Sa'id bin Ali bin Wahf. 2015. *Pengertian dan Macam-Macam Doa*. Jakarta: Darul Haq.
- al-Qur'an.
- al-Qur'ān, Lajnah Pentashihan Mushaf. 2011. *Tafsir KEMENAG*. Jakarta: Widya Cahaya.
- al-Qurṭubī. tt. *Tafsīr Al-Qurṭubi*. Jakarta: Pustaka Azzam.
- al-Qurtubi, Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. 2006. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Lebanon: al-Risālah.
- al-Qusyairi. tt. *Lathaif al-Isyarat*. Mesir: Idarat al-Turats.
- Rohimin. 2016. "Tafsir Aliran Ideologis Di Indonesia Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementerian Agama". *Jurnal Nuansa*. Vol. 9, No. 2.
- Rosyidi, Abdul Wahab. 2012. "Doa dalam Tradisi Islam Jawa". *Jurnal El-Harakah*. Vol. 14, No. 1.
- Rusydi, Abdul Hafidz dan. 2019. "Konsep Zikir Dan Doa Perspektif al-Qur'ān". *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*. Vol. 6, No. 1.

- Sari, Ana Wahyuning. 2017. "Analisis Kesulitan Pembelajaran Nahwu Pada Siswa Kelas VIII Mts Al-Irsyad Gajah Demak Tahun Ajaran 2015/2016". *Jurnal Lisan al-Arab*. Vol. 6, No. 1.
- Soehada, Moh. 2012. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press.
- Syaukani, Imam. tt. *Tafsīr Fatḥ Al-Qadīr*. Jakarta: Pustaka Azzam.
- al-Syuyūṭi, Jalaluddin Al-Maḥalli dan Jalaluddin. 2010. *Tafsīr Jalālain*. Arab Saudi: Maḍar al-Waṭan.
- al-Ṭabari, Muḥammad bin Jarīr. 1994. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Ṭabarsī. 2005. *Majma' al-Bayān*. Beirut: Dar al-Ulūm.
- Ṭabaṭaba'i, Al-Allamah. 1993. *Tafsīr Al-Mīzan: Menyingkap Rahasia Doa*, terj. Syamsur Rifa'i. Jakarta: Andita.
- Ṭabaṭaba'i, Sayyid Muḥammad Ḥusain. 1997. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassisa al-A'la.
- Tarobim, Muhammad. 2019. "Ziarah dan Relasi Sunni-Syiah: Akar Serangan Mematikan terhadap Peziarah di Pakistan". *Jurnal Hikmah*. Vol. 17, No. 1.
- Taufikurrahman. 2019. "Dinamika Kajian Al-Qur'ān Di Indonesia". *Jurnal Ibn Abbas*. Vol. 2, No. 1.
- Tebba, Sudirman. 2004. *Meditasi Sufistik*. Bandung: Pustaka Hidayah
- al-Tirmizi, Muhammad bin Isa. tt. *Sunan al-Tirmidzi*. Mesir: Syirkah Maktabah.
- al-Ṭahabī, Muḥammad Ḥusain. 1995. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.

al-Žahabī, Muḥammad Ḥusain. 2005. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.

al-Zāid, Naṣr Ḥamid Abū. 2005. *Tekstualitas Al-Qur'ān: Kritik Terhadap Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Khoiron Nahḍliyyin. Yogyakarta: LKiS.

al-Zuḥaiḏī, Wahbah. 2013. *Tafsīr Al-Munīr*. Jakarta: Gema Insani.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A