MEMBONGKAR IDEOLOGISASI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Studi Tafsir Syiah dan Tafsir Sunni

Musolli

Abstract: This paper shows that, the interpretation of *al-ibrah bi al-idilūjiyah* is more dominant than *al-ibrah bi khuṣūs al-sabab, al-ibrah bi umūm al-lafẓi* and even *al-'ibrah bi maqāṣid al-shari'ah.* The above conclusion can be proved when assessing the Shia and Sunni mazhab of interpretation of Imā mah, Companion of the Prophet, Mut'ah marriage and Ahl al-Bayt. The existing approachs and methods, are often inten–ded to support their ideologies.

Pendahuluan

Ideologi: Entitas yang Mengendap

Ideologi, begitu orang menulis mem–punyai ragam perspektif. Pertama, ideo–logi diartikan sebagai suatu ilmu penge–tahuan tentang ide-ide yang bertujuan memisahkan pengetahuan dari metafi–sika, agama dan kepercayaan lainnya. Pandangan ini diajukan oleh Condillac (1715-1780 M) dan Antoine Destutt De Tracy (1754-1836). Di sini ideologi diang–gap sebagai ilmu pengetahuan yang netral.

Kedua, ideologi didefinisikan sebagai kesadaran palsu yang mampu mendistor–si seseorang dalam menangkap dan me–mahami realitas. Karl Marx (1818-1883 M) adalah orang yang awal mula mencetus–kan paham ini. Ketiga, ideologi diartikan sebagai konstruksi lingualistik. Penger–tian ini mempunyai dua makna. V. N. Voloshinov, ahli bahasa dan filsafat dari Soviet yang dianggap pertama kali me–lakukan proyek ini, meyakini bahwa ideologi tertanam melalui proses semiotik yang mempengaruhi bahasa dan kesada–ran manusia. Ia menegaskan bahwa tanpa tanda *(signs)* tidak ada ideologi, sebab ideologi dan tanda bahasa berada pada ranah yang sama. Ini makna yang pertama.[1]

Keempat, ideologi diartikan sebagai bentuk ketidaksadaran yang melekat pa–da setiap diri seseorang yang disebabkan oleh berbagai struktur. Dalam pandangan

[1] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 120-121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Louis Althusser (1918-1990 M), seorang tokoh berkebangsaan Perancis, ideologilah yang menentukan semua gerak laju pemikiran dan tindak tanduk seseorang.[2]

Dalam pandangan Gramsci (1891-1937), sebuah usaha terstruktur dari negara untuk menguasai rakyatya dikenal dengan istilah hegemoni. Gramsci mendefinisikan hegemoni sebagai sebuah pandangan hidup dan cara berfikir yang dominan yang di dalamnya sebuah konsep disebar luaskan kepada masyarakat, baik melalui institusi atau individu. Ideologi mendiktekan seluruh citarasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik serta seluruh hubungan sosial, terutama dalam perspektif moral dan intelektual.[3]

Membaca Cara Kerja Ideologi

Selanjutnya, Terry Eagleton dan John B. Thompson mengemukakan strategi bagaimana sebuah ideologi menyebar dan bekerja dalam mempengaruhi tingkah laku manusia. Menurut Terry Eagleton strategi penyebaran ideologi terdiri dari rasionalisasi, universalisasi dan naturalisasi. Rasionalisasi berarti melakukan usaha semaksimal mungkin untuk mengajukan argumentasi-argumentasi yang seakan-akan rasional dan diusahakan tersusun selogis mungkin bagi gagasan yang terkandung dalam ideologi. Universalisasi adalah berusaha untuk memberikan pemahaman yang mendalam untuk menampilkan gagasan-gagasan tersebut diklaim berlaku universal dan diperlakukan di mana-mana. Sementara naturalisasi diartikan sebagai sebuah usaha bagaimana ideologi atau sebuah kepercayaan yang dianut sebagai sesuatu yang tampak alamiah.[4]

Thompson menyadurkan lima modus operandi umum bagaimana sebuah makna bisa berfungsi untuk membentuk dan mempertahankan relasi kuasa terhadap pihak-pihak yang lain. Kelima modus operandi tersebut adalah: legitimasi *(legitimation),* dissimulasi *(dissimulation),* unifikasi *(unification),* fragmentasi *(fragmentation),* dan reifikasi *(reification).*[5]

Namun ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam memahami modus operandi ideologi dan penyebarannya. Pertama, ideologi tidak hanya menyebar dengan modus operandi yang bersifat umum-umum dan strateginya saja. Kedua, modus operandi tidak bekerja secara terpisah atau independen, namun juga bisa saling melengkapi dan kadang tumpang tindih. Ketiga kategorisasi strategi ke dalam modus operandi umum tidak bersifat baku, namun bisa jadi terdapat modus operandi yang lain yang disebabkan oleh pertimbangan lain. Terakhir, dinyatakan bahwa strategi-strategi dalam konstruksi simbolik tidak bersifat ideologis dengan sendirinya, namun sangat tergantung pada apa yang hendak dicapai melalui penggunaan strategi-strategi tersebut pada konteks tertentu.[6]

---

[2] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia:An Introduction to the Sosiology of Knowledge* (London: Routledge, 1936), xvii dan lihat Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornell University Press, 1993), 143

[3] Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornell University Press, 1993), 127-128. Lihat Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 72-73.

[4] John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in era Mass Communication* (California: Stanford University Press, 1990), 60. Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 127

[5] John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in era Mass Communication* (California: Stanford University Press, 1990), 60, Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 129

[6] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003),135

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penetrasi Ideologi dalam Penafsiran al-Qur'an

Kepentingan menjadi alasan dominan mengapa penafsiran mesti dilakukan. Kepentingan adalah suatu landasan yang menjadi titik berangkat kenapa harus dilakukan satu proyek penafsiran. Penafsiran inilah yang kemudian menghasilkan satu produk atau karya yang disebut tafsir. Bisa disimpulkan, tafsir adalah produk dari proses penafsiran, sementara penafsiran berangkat dari kepentingan.

Menurut Abou el-Fadl, mekanisme memahami teks al-Qur'an melibatkan tiga komponen, yaitu; teks (*text*), pengarang (*author*), dan pembaca (*reader)*. Pada mekanisme memahami tersebut, terdapat satu tahap yang disebut penetapan makna, yaitu tindakan untuk menentukan makna teks. Tahapan ini merupakan proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektif antara teks, pembaca, dan pengarang. Pada proses dialog inilah, penafsir memiliki kemampuan memaksakan makna apapun yang ia kehendaki atas sebuah teks. Pada tahap ini pula, terkadang penafsir bertindak sewenang-wenang, memperkosa kesucian dan orisinalitas makna yang dikandung oleh teks.

Dalam konteks ini, Abū Zayd mengingatkan agar tiap penafsir mawas diri dan waspada sehingga tak terjebak dalam penafsiran ideologis. Ia mengecam keras setiap penafsiran yang bercorak tendensi ideologis. Abū Zayd mengartikan penafsiran ideologis cukup beragam. Penafsiran yang berpijak pada kesadaran kelompok dalam rangka mengamankan kelompok mereka saat berhadapan dengan kelompok yang berbeda atau bentuk manipulasi politik terhadap makna teks adalah sekian pemaknaan dari penafsiran ideologis yang diajukan oleh Abū Zayd.[7]

Berbeda dengan Hassan Hanafi, keberpihakan penafsir adalah sebuah keniscayaan. Seorang penafsir adalah pembaharu yang bukan hanya memahami makna universal al-Qur'an, tetapi juga untuk merubah realitas kekinian. Menafsirkan al-Qur'an bukan hanya menjelaskan (*auslegen*), tetapi juga memahami (*verstehen*). Ia bukan hanya mengetahui (*wissen*), tetapi bahkan mempengaruhi kesadaran (*besinnen*). Tafsir bukan hanya menganalisis, tetapi juga mensintesa. Konflik tafsir merupakan konflik maslahah, konflik sosio-politik, bukan konflik teoritis. Seorang penafsir adalah manusia yang hidup dalam kondisi sosio-politik, serta terlibat dalam permasalahan dan kemaslahatan tertentu. Perbedaan tafsir lebih dipengaruhi oleh perbedaan maslahah, dan perbedaan maslahah disebabkan oleh perbedaan struktur sosial.[8]

Bagi Hassan Hanafi, setiap penafsiran selalu berangkat dari kepentingan tertentu, tidak ada penafsiran yang obyektif, absolut, dan universal. Di samping itu, setiap penafsiran baik yang menggunakan pendekatan rasional *(tafsīr bi-al-'aql)* atau pendekatan riwayat *(tafsīr bi-al-naql)* tidak mungkin terhindar dari penggunaan pemikiran terlebih dahulu. Mustahil, penafsir secara serta merta menafsirkan al-Qur'an tanpa menggunakan pemikirannya terlebih dahulu. Baru kemudian akan dicarikan justifikasinya dengan argumen yang rasional atau argumen secara tertulis.[9]

---

[7] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 294. Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naṣr Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 83

[8] Lihat Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development, vol. 1*(Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1995a), 409. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 146

[9] Lihat Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion,*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Relasi antara penafsiran dan kepentingan dapat pula dianalisis dengan menggunakan Hermeneutika Filosofis Goerg-Hans Gadamer. Dalam pembacaaanya terhadap teks, ia mengajukan beberapa teori. Pertama, teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah (*historically effected consciousness*). Kedua, teori prapemahaman (*pre-understanding*).[10]

Mengacu pada uraian di atas, kepentingan penafsir yaitu melakukan penetrasi ideologinya ke dalam penafsirannya tidak dapat dihilangkan. Kepentingan dalam penafsiran tidak lebih semisal nafsu libido yang dimiliki oleh setiap jenis makhluk yang bernama manusia. Membuangnya adalah sebuah kenihilan. Kepentingan adalah sebuah keniscayaan bagi setiap manusia dalam penafsiran. Oleh sebab itu, kepentingan penafsir harus dikendalikan.

Terkait dengan syarat mentalitas penafsir, Khaled M. Abou el-Fadl merumuskan lima syarat yang harus dimiliki penafsir. Pertama, kejujuran intelektual (*honesty/amānah*).[11] Inilah yang disebut oleh Quraish Shihab[12], Abū Zayd, Farid Essack dan Hassan Hanafi[13] sebagai amanah ilmiah atau objektifitas ilmiah. Kedua, kesungguhan (*diligence*). Ketiga, komprehensifitas (*comprehensiveness*). Penafsir harus mencoba untuk memahami kehendak Tuhan secara menyeluruh *(kāffah),* tidak parsial. Keempat, rasionalitas (*reasonableness*). Kelima, pengendalian diri (*self restrain*).[14]

Setidaknya, karakter keberpihakan tafsir mempunyai empat ciri. Pertama, tafsir al-Qur'an yang dikembangkan berdasarkan situasi masyarakat yang konkrit dan berpijak di atasnya. Kedua, tafsir al-Qur'an yang disusun dalam kesadaran akan keterlibatan historis para pemikirnya. Tafsir bersifat kritis dengan dirinya sendiri.[15] Ketiga, tafsir al-Qur'an yang memiliki kecurigaan kritis terhadap masyarakat aktual. [16] Keempat, tafsir al-Qur'an dengan maksud praksis, yaitu tafsir yang tidak memisahkan dirinya dengan praksis.

Dalam penelitian ini, berdasarkan paparan yang penulis sajikan di atas, penulis akan menggunakan konsep Louis Althusser (1918-1990 M), bahwa ideologi yang menentukan semua gerak laju pemikiran dan tindak tanduk seseorang. Abū Zayd yang menegaskan bahwa penafsiran ideologis adalah penafsiran yang

Ideology, and Development, vol. 1(Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1995a), 184. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan : Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 168

[10] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinshemer dan Donald G. Marshall (New York: Continum,1988), 197. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Integrasi* Hermeneutika *Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer*, makalah dipresentasikan pada Annual Conference Kajian Islam oleh DEPAG RI, Bandung, 26-30 November 2006,8

[11] Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 97. Lihat juga Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusydi: Kritik Ideologis Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 45. Lihat juga Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustka Pelajar, 2009), 203

[12] Quraish Shihab, Membumikan *al-Qur'an Jilid II* (Jakarta: Lentera Hati: 2011), xii. Lihat juga Quraish Shihab, *Syiah-Sunni Bergandengan Tangan, Mungkinkah?* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), xi

[13] Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 199-204

[14] Khaled Abou el-Fadl, Speaking *In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 99. Lihat juga Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusydi: Kritik Ideologis Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 46 Bandingkan dengan Ṭamīm Uṣamā, *Methodologies of the Quranic Exegesis* terj. Hasan Basri (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 34-35

[15] Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003),

[16] Lihat juga Quraish Shihab, *Sunnah –Syiah: Bergandengan Tangan, Mungkinkah?* (*Jakarta*: Lentera Hati, 2007), 162-163. Lihat juga Abd al-Halīm Maḥmūd, *al-Tafkīr al-Falsafī al-Islām* (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), 203

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi, tujuan-tujuan politis pragmatis dan keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Sementara konsep hegemoni yang dimaksud adalah konsep yang ditawar–kan oleh Gramsci yaitu sebuah panda–ngan hidup dan cara berpikir yang dominan, yang di dalamnya sebuah kon–sep tentang kenyataan disebarluaskan dalam masyarakat baik secara institu–sional maupun perorangan.

Pembahasan

Menangkap Ideologisasi Penafsiran Mazhab Syiah dan Sunni tentang Sahabat

Sebagai analisis awal, penulis akan membaca sisi tersembunyi kepentingan al-Ṭabāṭabā'i dan Ibn 'Ashūr yang secara implisit bisa di-*shot* ketika menafsirkan QS. al-Taubah (9): 100. Sebagaimana dije–laskan sebelumnya bahwa redaksi yang dipilih oleh al-Ṭabā'ṭabā'i untuk meng–ungkapkan pendapat para tokoh yang berpendapat tentang siapa yang dimak–sud dengan *al-Sābiqun al-Awwalūn* ter–sebut adalah *qīla* (dikatakan), bukan *qāla* (berkata) dengan menggunakan *mabnī li-al-majhūl* (kalimat pasif) bukan *mabnī li-al-ma'lūm* (kalimat aktif). Sementara Ibn 'Ashūr melakukan sebaliknya.

Pola pembacaan yang digunakan oleh al-Ṭabāṭabā'i dikenal dengan teori pasifisasi. Teori ini dibangun Thompson sebagai bagian dari cara kerja penetrasi ideologi. Teori pasifasi diartikan sebagai sebuah strategi konstruksi simbolik yang mengubah kalimat aktif menjadi kalimat pasif. Perubahan ini bertujuan untuk menghilangkan tanggung jawab sang pelaku tindakan *(agent).*[17] Dalam istilah ilmu balaghah, salah satu fungsi teori pasifasi ini adalah untuk menutupi sang pelaku *(al-sitr),* mengkaburkan peran pe–laku sehingga penekanannya bukan pada subjek *(al-fā'il)* namun beralih pada objek *(al-maf'ūl).*

Upaya pasifisasi yang dilakukan oleh al-Ṭabāṭabā'i tidak hanya bisa terbaca dalam menyembunyikan para tokoh yang berpendapat tentang ragam pendapat seputar *al-Sabiqūn al-Awwalūn,* namun ju–ga bisa terlihat ketika tidak menjelaskan siapa inspirator di balik terjadinya baiat di bawah pohon yang terkenal dengan istilah baiat Riḍwān. Al-Ṭabāṭabā'i lebih suka menukil pendapat al-Suyuṭī yang ti–dak mencatumkan nama inspirator untuk melakukan baiat tersebut, seseorang yang dengan lantangnya berteriak untuk mela–kukan baiat tersebut. Ini berbeda dengan penafsiran Ibn 'Ashūr yang mencan–tumkan bahwa inspirator baiat tersebut adalah Sahabat Nabi yang bernama Umar ibn Khattāb.

Sebaliknya, al-Ṭabāṭabā'i mencerita–kan bagaimana keengganan Umar ibn Khattab bahkan mendebat Nabi dengan keras hingga terkesan melawan Nabi. Umar mengekpresikan ketidakpuasan mengenai isi perjanjian Hudaibiyah tersebut,[18] namun ia abai untuk mence–ritakan bagaimana 'Ali ibn Abī Ṭalib yang berstatus sebagai sekretaris perjanjian, melakukan penolakan-penolakan yang tidak kalah kerasnya dibanding Umar terhadap Nabi, sehingga Nabi sendiri yang menghapus beberapa kosa kata da–lam isi perjanjian itu dan bahkan "menu–lisnya" sendiri, sebagaimana yang telah diceritakan oleh tafsir *al-Qummī*.[19]

[17] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 134.

[18] Muhammad Husain Al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān Juz IX* (Teheran: Dār al-Kutub Islāmiyah, 1342), 319

[19] Abī al-Hasan 'Ali ibn Ibrahim al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī Juz II* (Labnan: Dār al-Surur, 1991/1411), 319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Usaha-usaha yang dilakukan oleh al-Ṭabāṭabā'i, dikenal dengan istilah disimulasi, yaitu sebuah usaha untuk mengaburkan, mendistorsi dan mengubah realitas dengan cara menyembunyikan dan menutup-nutupi realitas atau dengan memberikan makna yang berbeda dengan realitas atau makna yang sebenarnya. Tujuan akhir dari disimulasi adalah bagaimana hubungan dominasi tetap bisa dipertahankan dengan cara menyembunyikan realitas, dipresentasikan sedemikian rupa sehingga mampu mengalihkan perhatian orang banyak dari kondisi yang sebenarnya.[20]

Dalam hal ini, dominasi yang dimaksud adalah dominasi doktrin atau ideologi Syiah yang berpandangan "miring" pada Sahabat. Apabila Umar dimunculkan sebagai seseorang yang berjasa, tentu, lambat laun dominasi doktrin Syiah akan menjadi luntur. Dan itu, dalam mazhab Syiah tidak boleh terjadi. Umar adalah Umar, yaitu seorang yang diragukan persahabatannya pada Nabi.

Ketokohan dan jasa Umar sebagai orang yang berjasa karena menjadi orang yang pertama kali menggerakkan para Sahabat untuk berbaiat setia pada Nabi sampai darah penghabisan menjadi kabur bahkan sirna. Umar sebagai inspirator tentu tidak mengemuka. Para pembaca tentu tidak akan mengetahui bahwa tokoh itu bernama Umar andai tidak membaca literatur yang berafiliasi pada mazhab Sunni. Inilah implikasi dari cara kerja konsep disimulasi. Sebaliknya, Ibn 'Ashūr mempunyai tanggung jawab untuk memunculkan tokoh Umar sebagai inspirator atau pahlawan waktu itu. Semua itu digerakkan oleh ideologi mereka masing-masing. Mazhab Syiah yang tidak akrab bahkan ada ketidak senangan dengan Umar ibn Khattāb tentu berkepentingan untuk tidak memunculkan nama itu, sebaliknya mazhab Sunni harus berbuat sebaliknya, karena dalam pandangan Sunni, Sahabat mempunyai kedudukan istimewa. Ini berbeda sekali dengan mazhab Syiah yang menjadikan Sahabat sebagai generasi biasa, bahkan generasi yang sarat masalah.

Penafsiran ideologis kedua mazhab Syiah-Sunni juga bisa terlacak ketika menafsirkan makna huruf *min* dalam QS. al-Taubah (9): 100. Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'i, huruf *min* yang bermakna sebagian, tidak bermakna penjelas dari kalimat sebelumnya, menyatakan itu. Artinya bahwa ada sebagian *al-Sābiq al-Awwal* yang belum berhak mendapatkan jaminan surga. Al-Ṭabāṭabā'i mengutip perkataan al-Qur'an yang mengelompokkan sebagian umat Islam yang masih belum kuat dan tulus pada Islam, sebab di antara Sahabat, masih ada orang-orang yang lebih suka mendengarkan ucapan dan perintah kaum munafik daripada Nabi-nya. Di antara mereka, terdapat pula Sahabat Nabi yang dilabeli sebagai orang yang fasik, bahkan terdapat pula di antara mereka di mana Nabi telah bebas dari tanggung jawabnya sebagai penyampai risalah Tuhan terhadap mereka. Bila demikian, mustahil mereka meraih keistimewaan yang dijanjikan oleh Tuhannya, sebab Allah tidak akan menganugerahkan jaminan surga atau keistimewaan lainnya kepada orang-orang yang fasik.[21]

[20] John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in era Mass Communication* (California: Stanford University Press, 1990), 62. Dan lihat Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 131-132

[21] Muhammad Husain Al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān Juz 9* (Labnan: Beirut, tt), 387. Lihat juga Abbās Rais Kermani, *Kecuali Ali*, terj. Musa Sahab, dkk. (Jakarta: al-Hudā, 2009), 136-137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn 'Ashūr ternyata memaknai huruf *min* sebagai penjelas *(tabyīn)*. Ia bermakna bahwa semua *al-Sābiq al-Awwal* berhak mendapatkan jaminan surga. Kalaupun *min* bermakna sebagian, itu sah saja, sebab ayat ini adalah janji baik untuk segenap Sahabat Nabi, baik pada waktu ayat itu turun atau setelahnya. Dengan demikian, *min* hanyalah berfungsi sebagai *tahdhīr* (peringatan). Keberadaanya tidak berpengaruh banyak kepada jaminan ampunan untuk Sahabat, sebab mereka semua adalah orang-orang yang beriman, beramal saleh. Di ujung pembahasannya, Ibn 'Ashūr, menegaskan kembali posisi dan keistimewaan Sahabat. Penegasan ini cenderung doktrinisasi. Ia mengatakan bahwa, Sahabat Nabi bukan hanya orang-orang pilihan, namun orang-orang pilihan dari orang-orang mukmin.[22]

Pola penafsiran semacam ini dibaca sebagai bentuk rasionalisasi. Terry Eagleton memaknai rasionalisasi sebagai sebuah usaha semaksimal mungkin untuk mengajukan argumentasi-argumentasi yang seakan-akan rasional dan diusahakan tersusun selogis mungkin bagi gagasan yang terkandung dalam ideologi.[23] Ibn 'Ashūr dan al-Ṭabāṭabā'i secara sadar atau tidak, telah melakukan itu semua. Syiah dan Sunni yang mempunyai ideologi yang berbeda berusaha keras untuk menggunakan al-Quran sebagai dalil rasional.

Kesimpulan Machasin, dan Ignaz Goldziher yang menyatakan bahwa rasionalitas penafsiran dibangun pada hakikatnya untuk memperkuat ideologi atau mazhab sang mufassir sangat relevan dengan kasus ini dan mempunyai korelasi kuat dengan teori Terry Eagleton di atas. Bahwa rasionalitas penafsiran berdiri di atas bangunan metodologi penafsiran yang kokoh adalah benar adanya, namun di balik semua itu, terdapat kepentingan yang tersembunyi, yaitu ideologisasi mazhabnya.[24]

Kesimpulan ini, juga sepadan dengan pernyataan A. Thib Raya, bahwa rasionalitas bahasa al-Qur'an, di samping berfungsi sebagai interpretatif juga berfungsi sebagai argumentatif. Thib Raya memaknai argumentatif sebagai usaha dalam rangka memberikan alasan dan bukti yang dapat memperkuat atau menolak gagasan atau pendapat pihak lain. Kepentingan dari fungsi argumentatif adalah memperkuat idenya atau menolak orang yang berbeda dengan sang mufassir.[25] Ibn 'Ashūr dan al-Ṭabaṭabā'i bahkan para mufassir lainnya melakukan itu. Ini bukan tuduhan, namun berdasarkan bukti dan fakta yang tak terbantahkan.

Menangkap Ideologisasi Syiah-Sunni dalam Penafsiran Nikah Mut'ah

Inilah yang penulis sebutkan sejak awal bahwa ideologi mendominasi dalam penafsiran. Ibn 'Ashūr menutup tiap celah untuk sekedar berselancar dengan periwayatan seputar nikah Mut'ah, sementara al-Ṭabāṭabā'i sangat kaya periwayatannya. Semua dikemas dalam kerangka memperkuat ideologi masing-masing. Periwayatan menjadi pemanis bagi satu aliran, namun hambar bagi yang lain.

---

[22] Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrir wa al-Tanwīr Juz XXVI* (Tunis: Dār Suhnūn,tt),210

[23] Lihat Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 64. Lihat juga Bagus *Takwin*, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 15-16.

[24] Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an Dalih Rasionalitas al-Qur'an* (*Yogyakarta*: LKiS, 2000), v-vi. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 141

[25] Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan* Pendekatan *Kebahasaan* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), 203-217

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ini semua, dalam pandangan Louis Althusser (w. 1990 M), dan Michel Foucault (w. 1984 M) digerakkan oleh ideologi. Keduanya menyatakan bahwa ideologilah yang menggerakkan keputusan-keputusan yang diambil.[26] Ideologi adalah panglimanya. Penafsiran semacam ini yang dalam istilah Nasr Hāmid Abū Zayd disebut sebagai tafsir ideologis, yaitu setiap penafsiran yang merujuk kepada bias, kepentingan, orientasi, kecenderungan ideologis, tujuan-tujuan politis, pragmatis, dan keyakinan keagamaan.[27]

Kalaupun dalam permasalahan nikah Mut'ah, Ibn 'Ashūr memperbolehkannya asal dalam kondisi darurat, namun rujukan yang digunakan bukanlah referensi yang digunakan oleh mazhab Syiah, yang merujuk pada QS. al-Nisā' (4): 24. Menurut Ibn 'Ashūr, kehalalan nikah Mut'ah dengan merujuk pada QS. al-Nisā' (4): 24 dan Hadis tidaklah tepat, sebab semua riwayat yang ada simpang siur. Sementara ayat ini tidak hanya membicarakan perihal nikah Mut'ah saja. Ibn Ashūr memang tidak memberikan peluang untuk bermain dalam wilayah periwayatan yang digunakan sumber oleh mazhab Syiah. Ia lebih cenderung memaknai bahwa kehalalan nikah Mut'ah karena keumumam teks ayat tersebut.

Apabila alasan diperbolehkannya nikah Mut'ah karena darurat, maka alasan ini adalah lipstik belaka. Hampir bisa dipastikan, apapun dalam kondisi darurat, bisa diperbolehkan. Hakikatnya, ini sama saja Ibn 'Ashūr tidak memperbolehkan nikah Mut'ah. Sebab konsep darurat sangat ketat dan berpijak pada kadar kebutuhan ketika kesengsaraan itu terjadi. Seseorang diperbolehkan mengkonsumsi bangkai, namun sekedarnya saja, dengan catatan keadaan memang memaksa seperti itu.

Mazhab Syiah juga abai untuk memperhatikan pendapat, yang menurut sebagian perawi bahwa para Imam Syiah, berpendapat nikah Mut'ah adalah zina. Mereka lebih suka menukil pendapat Ibn Abbās dan Ubay ibn Ka'ab yang menghalalkan nikah Mut'ah. Dalam hal ini, Umar dituduh sebagai orang yang telah mengubah keputusan Nabi. Bahkan bagaimana al-Musawi merujuk pada pendapat al-Zarqani yang menegaskan bahwa Umar-lah yang mengharamkan nikah Mut'ah, bukan Nabi.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa nikah Mut'ah dalam perspektif mazhab Syiah pada hakikatnya, bukan hanya boleh namun ia sunnah Rasul, karena dalam pandangan mazhab Syiah, nikah Mut'ah memang diperintahkan oleh Rasul dan perintah itu belum dianulir. Tentu, ini sangat berbeda dengan pendapat mazhab Sunni yang telah penulis jelaskan di atas. Sunni mengharamkan nikah Mut'ah. Syiah mensunnahkan nikah Mut'ah.

Ini semua terjadi, karena ideologi yang berbeda. Penolakan mazhab Syiah bahwa nikah Mut'ah telah dianulir oleh Nabi, sebenarnya menguat karena riwayat nusakh itu berasal dari Umar yang kemudian diimplementasikan dalam kebijakan pemerintahannya. Syiah, tentu tidak mau berkiblat kepada pendapat

[26] Lihat Eagleton Terry, *Ideology: An introduction (*London: Thetford Press, Ltd, .1991), lihat juga Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 230. Dan Simon Roger, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 83. Michel Foucault, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, (London : Routledge, 2002), 93. Lihat juga Paul Rabīnow," Introductin" dalam The Foucault Reader. Ed. Paul Rabīnow (New York: Pantheon Books, 1984), 5-7

[27] Nasr Hāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 161. Dan lihat Zuhairi Misrawi, *al-Qur'an Kitab Toleransi* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2009), 152

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Umar yang notabenenya adalah musuh bersama mereka. Akhirnya, mereka memilih riwayat Ibn Abbās dan Ubay ibn Ka'ab walau sebenarnya, Ibn Abbās dalam riwayat yang lain, tidak memperkenankan nikah Mut'ah.

Ubay ibn Ka'ab menjadi pilihan mazhab Syiah sebagai basis argumentasi nikah Mut'ah, sebab Ubay ibn Ka'ab[28] sedari awal ditengarahi mendukung 'Ali ibn Abī Ṭālib untuk menjadi khalifah. Dan di sini, penulis perlu mempertegas bahwa 'Ali ibn Abī Ṭālib adalah basis pertama rujukan mazhab Syiah. Setiap Sahabat yang tidak sepaham dan atau tidak mendukung 'Ali, harus dipinggirkan. Tentu, ini berbeda dengan mazhab Sunni yang akomodatif dengan para Sahabat, sebab bila Sunni tidak akomodatif dengan Sahabat, bisa dipastikan bangunan tafsir bahkan keagamaan aliran Sunni akan runtuh.

Kebijakan-kebijakan Umar yang tidak sesuai dengan Hadis dan al-Qur'an, dalam perspektif Sunni adalah sebuah kemajuan dalam berijtihad dan menafsirkan al-Qur'an. Alasan yang dikemukakan adalah perlunya penafsiran ulang terhadap al-Qur'an karena perubahan kondisi dan situasi. Ijtihad itu melahirkan hukum-hukum baru yang bisa jadi tidak sesuai dengan teks yang ditunjukkan oleh al-Qur'an. Syiah memandang Umar telah melakukan penyimpangan terhadap al-Qur'an dan Hadis. Muhammad al-Tijāni al-Samawī, tokoh Syiah kontemporer tidak berlebihan apabila mengatakan bahwa mazhab Syiah adalah mazhab yang sebenarnya merujuk pada Sunnah dan al-Qur'an, sehingga ia mengklaim bahwa *Shi'ah hum Ahl al-Sunnah.* Inilah peran dominasi yang dimainkan oleh ideologi.

Menangkap Ideologisasi Mazhab Syiah-Sunni dalam Penafsiran *Ahl al-Bayt*

QS. Al-Ahzāb (33): 33 memang menjadi dasar justifikasi perebutan makna *Ahl al-Bayt* bagi kedua mazhab tersebut. Pendekatan yang digunakan oleh kedua mazhab tersebut sama, yaitu pendekatan kebahasaan, munasabah ayat dan periwayatan. Sedari awal, al-Ṭabāṭabā'i berpendapat bahwa QS. Al-Ahzāb (33): 33 adalah ayat yang mandiri. Ia menyebutkan beberapa contoh ayat al-Qur'an yang kedudukannya sama dengan ayat, semisal QS. al-Mā'idah (5): 3. Keberadaan ayat ini semakin mencerminkan bahwa QS. Al-Ahzāb (33): 33 adalah ayat yang mandiri. Sebaliknya Ibn 'Ashūr berpendapat sebaliknya. Menurutnya, pendapat tersebut adalah pendapat orang-orang bodoh. Sebagaimana penulis paparkan di atas, kemandirian dan ketidak mandirian ayat ini akan sangat berimplikasi pada penafsiran siapa yang dimaksud *Ahl al-Bayt* dalam ayat di atas.

Bagi mazhab Syiah, QS. Al-Ahzāb (33): 3 tidaklah mempunyai korelasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Demikian juga, makna kosa kata *Ahl al-Bayt* dalam QS. Al-Ahzāb (33): 3 berbeda dengan makna kosa *Ahl al-Bayt* dalam QS. Hūd (11): 73. Kemandirian ayat ini, kemudian disandarkan pada beberapa riwayat, yang oleh al-Ṭabāṭabā'i tidak hanya disandarkan pada riwayat atau literatur mazhab Syiah, namun juga dirujukkan pada tafsir Sunni, dalam hal ini adalah al-Suyuṭī yaitu *al-Durr al-Manthūr*. Mengapa al-Suyuṭī?

Penulis sadar bahwa yang dilakukan al-Ṭabātabā'i dengan menukil pendapat dari kalangan Sunni adalah sebuah

[28] Hashim al-Musawi menulis bahwa Ubay ibn Ka'ab merupakan salah satu Sahabat yang tidak baiat kepada Abu Bakar, karena mendukung 'Ali ibn Abī Ṭālib sebagai khalifah. Lihat Hashim al-Musawi, *the Shia: Their Origin on Beliefs* (Beirut: al-Ghadir Center, 1996), 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

modus operandi, yang kalau meminjam istilah Terry adalah rasionalisasi, untuk memperkokoh bangunan ideologi aliran Syiahnya. Bahwa al-Suyūṭi tidak secara langsung menegaskan pendapat itu. Itu iya, namun bagai–mana al-Suyūṭi juga tidak sungkan-sungkan menerima peri–wayatan dari 'Ali ibn Abī Ṭalib, menjadi perhatian al-Ṭabātabā'i. Ia seakan ingin mengatakan bahwa kebenaran Syiah tidak hanya diikuti oleh pemeluknya, na–mun juga diakui kebenarannya oleh para mufassir sekaliber al-Suyuṭi. Itu alasan yang pertama.

Implikasinya, -dan ini adalah alasan yang kedua- kebenaran dan otoritas *Ahl al-Bayt* sebagai pemegang otoritas kepe–mimpinan pasca Nabi wafat, pada dasar–nya tidak hanya disadari kebenarannya oleh mazhab Syiah belaka, pun orang sekaliber al-Suyuṭi (w. 911 H) mengakui posisi dan kedudukan *Ahl al-Bayt* dalam Islam. Ini berarti kepemimpinan dari khalifah yang tiga yaitu Abu Bakar, Umar dan Usman tidak sah secara hukum. Itu alasan ketiga. Al-Ṭabāṭabā'i meminjam kekuatan lawan (data) untuk memper–kuat ideologinya.[29]

Penulis menemukan satu penelitian yang sangat menarik dan bisa jadi men–jadi salah satu jawaban atas pertanyaan di atas. Nollin menulis bahwa Tafsir *al-Durr al-Manthūr* ini, menurut pengakuan al-Suyuṭī (847-911 H) adalah rangkuman dari kitab yang ditulis sebelumnya yaitu *Turjumān al-Qur'ān,* berisi tentang tafsir Nabi Muhammad saw dan Sahabat, leng–kap dengan mata rantai dan periwaya–tannya *(tafsīr bi-al-ma'thūr)*. Mengandung lebih dari sepuluh ribu hadis *marfū'* dan *mauqūf.*[30] Konon, pada saat penulisan tafsir *turjumān al-Qur'ān,* Ia bermimpi bertemu Nabi Muhammad saw, yang mengapresiasi karyanya.[31]

Al-Suyuṭī adalah seorang ulama ensiklopedi yang mampu mengumpul–kan, meringkas dan mengomentari karya-karya sebelumnya. Al-Dawūdī (w.945 H)[32] mengakui tentang kepiawaannya dalam hal mengomentari, meringkas dan mengkompilasikan karya-karya sebelum–nya. Kekuatan hafalan luar biasa. Ia mampu menghafal hadis sebanyak dua ratus ribu hadis dan mampu mengha–silkan tulisan dalam sehari sebanyak tiga buku *karāris* dan mengeditnya dengan sempurna. Ia seorang ulama yang pro–duktif, karyanya mampu menembus nominal enam ratus karya yang mengu–pas tentang ilmu keislaman, kebahasaan, sejarah dan lain sebagainya.[33]

Nollin menulis bahwa pada masa al-Suyuṭī, jika ditempatkan pada peta kro–

[29] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 127

[30] Hadis *Mauqūf* adalah hadis yang mata rantai sanadnnya hanya sampai pada sahabat dan apabila mata rantai sanadnya sampai pada Nabi Muhamamad, walau hanya sebatas penetapan *(taqrīr)* dan justifikasi, maka hadis itu dikatakan hadis *Marfū`'*. Lihat Muhammad 'Ujjaj al-Khathīb, *Uṣūl al-Hadīth* (Jakarta; Griya Pratama, 1998), 349

[31] Kennenth E. Nollin, *Al-Suyuṭī dan Nalar Islam Klasik ; Melacak Jejak al-Burhan dalam al-Itqān* dalam Jurnal Studi al-Quran Vol I No I Januari 2006 (Jakarta; Lentera Hati), 149. Al-Suyuṭī, *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr al-Ma`'thūr Jilid I* (Beirut; Dār al-Kutub, 1990/1411), 14. lihat juga Muhammad Husain Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn Juz I* (Kairo; Maktabah Wahbah, 2000), cet. VII, 180

[32] Nama lengkapnya adalah Shams al-Dīn Muhammad ibn 'Ali ibn Ahmad al-Dawūdī, salah satu karya yang terkenal adalah *Ṭabāqāt al-Mufassirīn,* sebuah karya di bidang biografi para mufassir abad klasik dan pertengahan, tepatnya para era tabī`in hingga menjelang era al-Suyuṭī. Menurutnya, karya ini adalah sebagai penyempurna dari karya gurunya, al-Suyuṭi yang telah menyusun sebuah buku biografi "*Ṭabāqāt al-Mufassirīn*"namun hanya mampu menampung 136 tokoh mufassir. Lebih lanjut lihat Al-Dawūdī, *Ṭabāqāt al-Mufassirīn* (Beirut; Dār al-Kutub, 2002), cet. I. 3-8

[33] Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn Juz I* (Kairo; Maktabah Wahbah, 2000), cet. VII, 180. lihat juga Fahd ibn Abd Rahman ibn Sulaiman al-Rumi, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Riyāḍ; Maktabah al-Tawbah, 1413), 151

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nologis epistem-epistem keilmuan keisla–man, maka ia berada pada masa ko–mentar, ringkasan, dan kompilasi, tepat–nya pada abad ke IX. Bagi Nollin, masa tersebut ditandai dengan aktifitas keilmuan yang berusaha untuk mengo–kohkan otoritas tradisi dengan cara; Pertama, mengutip pendapat sarjana se–belumnya dengan kata *ittafaqanā, ajma`'a al-ulāma al-a'`lā* dan redaksi-redaksi lain–nya yang merupakan sebagai justifikasi dari pendapatnya.

Kedua, mengutip pendapat bukan berdasarkan kualitas isinya *(kritik matan)* tapi justru kualitas sanad *(mata rantai)*. Wajar jika ternyata, al-Suyuṭi sangat menghargai kolektor hadis/tradisi dan mengkritik pedas ulama-ulama yang tidak berdasarkan otoritas tradisi. Ini bisa dilihat hampir dalam setiap karya al-Suyuṭī. Ketiga, keteguhannya merujuk pada otoritas tradisi menjadi pijakan terhadap penting hadis-hadis tafsir dija–dikan rujukan bagi persoalan-persoalan ulumul Quran dan tafsir. Namun di sisi lain, Nollin menuduh "depedensi" al-Suyuṭī terhadap berbagai penulis, pemi–kiran, dan karya sebelumnya.[34]

Dengan merujuk pada hasil pene–litian Nollin, wajar apabila al-Ṭabāṭaba'i berkepentingan untuk menjadikan al-Suyuṭī sebagai pilihan utama sebagai rujukan penafsiran ketika menafsirkan persoalan-persoalan yang kontroversial dengan mazhab Sunni. Semua itu, lagi-lagi merupakan jurus yang ampuh untuk mempertahankan ideologinya. Strategi ini merupakan bagian dari bagaimana ideo–logi bisa menyebar dalam benak para pembacanya. Menurut Terry Eagleton, strategi penyebaran ideologi dengan pola semacan ini dikenal dengan strategi ra–sionalisasi, yaitu melakukan usaha se–maksimal mungkin untuk mengajukan argumentasi yang seakan-akan rasional dan diusahakan tersusun selogis mung–kin bagi gagasan yang terkandung dalam ideologi. Bila perlu meminjam kekuatan lawan agar data yang disajikan bisa rasioanal, maka hal itu harus dilakukan.[35]

Bagaimana dengan Ibn 'Ashūr? dari paparan di atas, bisa disimpulkan bahwa pendekatan penafsiran Ibn 'Ashūr jauh berbeda dengan mazhab Syiah. Ada tiga pendekatan yang digunakan oleh Ibn 'Ashūr, yaitu pendekatan kebahasaan, munasabah ayat dan periwayatan. Ketiga pendekatan itu, ditujukan untuk mem–perkuat pondasi bangunan ideologinya yaitu ideologi Sunni yang berkeyakinan bahwa *Ahl al-Bayt* tidak hanya sebatas *ahl al-kisā'*.

Ibn 'Ashūr sebagai representasi dari mazhab Sunni berupaya mengatakan bahwa ayat *taṭhīr* adalah bagian dari ayat sebelum dan sesudahnya. Implikasinya, keluarga Ali secara lahiriyah teks tidak termasuk *Ahl al-Bayt* Nabi. Ibn 'Ashūr memasukkan keluarga Ali bagian dari–pada *Ahl al-Bayt* Nabi yang dimaksud dalam ayat ini dengan berlandaskan hadis-hadis Nabi. Artinya, ada upaya-upaya Nabi agar keluarga Ali juga bagian dari orang-orang yang disucikan dalam ayat ini. Penafsiran ini semakin memper–luas ruang makna *Ahl al-Bayt.*

Untuk mengurai lebih jelas dan ob–yektif tentang siapa saja yang dimaksud *Ahl al-Bayt* dalam QS. al-Aḥzāb (33): 33, penulis mempunyai tawaran sebagai se–buah solusi dalam upaya memecah pem–bacaan dari dua kutub yang berbeda.

[34] Kennenth E. Nollin, *Al-Suyuṭī dan Nalar Islam Klasik ; Melacak Jejak al-Burhan dalam al-Itqān* dalam Jurnal Studi al-Quran Vol I No I Januari 2006 (Jakarta; Lentera Hati), 149-151

[35] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 127

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama, mengenali sabab nuzūl ayat *taṭhīr*. Ini penting sebab penulis melihat, kedua mufassir tersebut menggunakan hadis yang sama, namun beda cara membacanya dan akhirnya menghasilkan kesimpulan yang beda pula.[36]

Kedua, pendekatan kebahasaan merupakan ijtihad yang bisa jadi sedari awal telah dipengaruhi ideologi masing-masing. Bukankah bahasa juga sarat dengan ideologi. Ini terbukti ketika memperdebatkan apakah ayat itu mustaqil ataukah tidak. Pelacakan awal bermula dengan membuka dua kitab tafsir induk dari dua mazhab tersebut, yaitu al-Qummī (w. 307 H) dan al-Ṭabarī (w. 310 H).

Sebelumnya, baiknya penulis mendefinisikan terlebih dahulu sabab nuzul perspektif Syiah dan Sunni. Pelacakan penulis, menemukan bahwa dalam konsep Syiah atau Sunni pengertian sabab nuzul tidaklah berbeda yaitu peristiwa yang terjadi pada zaman kenabian, yang dengannya menuntut terhadap turunnya wahyu. Latar belakang itu bisa dalam bentuk peristiwa atau pertanyaan yang menuntut terhadap turunnya ayat. Ia berarti mendahului, bukan bersamaan atau setelah turunnya ayat.[37]

Al-Qaḥṭān mencatat bahwa redaksi sabab nuzul itu ada dua pola: jelas dan samar. Cirinya, terdapat kosa kata *sabab* atau *fa' ta'qibiyah* semisal *fa nazalat al-āyah.* Kedua redaksi ini adalah redaksi sabab nuzul yang jelas. Dan atau tidak menggunakan kata sabab dan *fa' ta'qibiyah* tetapi dapat dipahami sebagai sebab dalam konteks jawaban atau suatu pernyataan yang diajukan Nabi, seperti hadis riwayat Ibn Mas'ūd ketika Nabi tentang ruh.[38]

Bila muncul redaksi *nazalat al-ayat fi kadhā, mā ahsibu hādhihi al-āyah nuzzilat fi kadhā, ahsibu hādhihī al-ayah nuzzilat fi kadhā,* maka redaksi ini dimungkinkan pada sabab nuzul, namun bisa jadi bagian dari ayat itu sendiri. Redaksi semacam ini bisa jadi merupakan penjelasan tentang hukum ayat yang dimaksud.[39]

Ibn Taimiyah, al-Zarqanī dan al-Ṣābunī memilih pendapat yang mengatakan bahwa redaksi-redaksi yang telah dimuat di atas menandakan dua hal. Pertama, Redaksi-redaksi di atas, mengandung kemungkinan sabab nuzul. Kedua, menukil pendapat al-Zarkashi bahwa hal itu berdasar pada kebiasan masyarakat Sahabat atau tabī'in di mana ayat itu turun. Bila redaksi tersebut dinilai sebagai kandungan hukum dan bukan sabab turunnya ayat, maka hal ini merupakan jenis pengambilan dalil terhadap suatu ayat *(al-istinbāṭ)* dan bukan periwayatan hadis.[40]

Ada dua faktor yang menjadi sebab turunnya ayat. Pertama, suatu ayat turun karena terjadi suatu peristiwa. Semisal peristiwa turunnya QS. al-Lahab yang didahului oleh suatu peristiwa, di mana ajakan atau seruan Nabi Muhammad

[36] Lihat Said Agil Husain dan Abdul Mustaqim, *Asbab Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 3-6. Lihat juga Nasiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu al-Qur'an* (Yogya: Pustaka Pelajar, 2005), 136.

[37] Ayātullah Sayyid Muḥammad Baqīr al-Hakīm, *'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Majmā' al-Fikr al-Islāmi, 1426 H), cet. Ke-7, 38. Lihat juga Hādi Ma'rifah, *Al-Tamhīd fi Ulūm al-Qur'ān Juz I* (Qum: Muassah al-Nashr, 1416), 231. Lihat al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Juz I* (Beirut: Dār al-Kutub al-Arab, tt), 89

[38] Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Persitiwa dan Pesan Moral di balik Ayat-ayat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2011), 17 dan Mannā' al-Qaḥṭān, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Kairo, tt), 69

[39] Mannā' al-Qaḥṭān, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Kairo, tt), 69. Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Persitiwa dan Pesan Moral di balik Ayat-ayat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2011), 16

[40] Muhammad 'Ali al-Ṣābuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Makkah: Ali al-Kutub, 1985), 25 lihat Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Persitiwa dan Pesan Moral di balik Ayat-ayat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2011), 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditolak oleh para keluarganya, salah satunya adalah Abu Lahab. Pelecehan yang dilakukan oleh Abu Lahab ditang–gapi oleh al-Qur'an, yaitu dengan turun–nya ayat QS al-Lahab. Kedua, ayat turun karena Nabi ditanya tentang suatu hal. Ayat yang diturunkan befungsi untuk menjawab pertanyaan itu dan menerang–kan hukumnya.[41]

Al-Qummī (w. 307 H) hanya menyo–dorkan satu hadis yang diriwayatkan oleh Abī al-Jārūd dari Abu Ja'far. Redaksi yang digunakan adalah *nazalat hādhihī al-ayat fi*….[42] Al-Ṭabarī (w. 310 H) me–nyajikan 16 hadis yang menguatkan bahwa yang dimaksud dengan *Ahl al-Bayt* dalam ayat *taṭhīr* adalah Nabi sendiri, Ali, Fatimah, Hasan dan Husain. Dari 16 hadis tersebut, empat di antaranya meng–gunakan redaksi *nazalat hādhihī al-ayat fi*…tiga dari empat hadis yang menggu–nakan redaksi *nazalat hādhihi al-ayat fi*..bersumber dari Ummu Salamah, satu yang terakhir berujung kepada Abī Sa'id al-Khudri. Ada juga satu riwayat yang menggunakan redaksi *lamma nazalat…fa da'ā* (setelah ayat ini turun, lalu Nabi memanggil mereka).[43]

Al-Ṭabari juga mencatat hadis yang mengatakan bahwa *Ahl al-Bayt* dalam ayat ini adalah para istri Nabi, bukan keluarga 'Ali ibn Abī Ṭālib. Al-Ṭabarī hanya menyodorkan satu hadis dari Ikrimah, seorang *tābi'īn*. Di sini, ia tidak mencantumkan perawi dari Sahabat. Ikrimah mengatakan bahwa *Ahl al-Bayt* adalah khusus para istri Nabi. Redaksi yang digunakan *nazalat fi*..[44] Al-Suyuṭi ternyata lebih dahsyat menyajikan data-data tentang polemik ini. Dari 22 hadis yang disajikan oleh al-Suyūti (w. 911 H), hanya empat hadis yang meyakinkan bahwa *Ahl al-Bayt* adalah para istri Nabi; tiga hadis, bersumber dari Ibn Abbās dan terakhir bersumber dari 'Urwah yang menyatakan bahwa *Ahl al-Bayt* adalah para istri Nabi.[45]

Data-data di atas mengisyaratkan bahwa Ummu Salamah cukup dominan dalam meriwayatkan hadis *al-kisā'* dan redaksi yang digunakan cukup kuat yaitu *nazalat fi*….artinya bahwa ayat *taṭhīr* turun ditujukan untuk keluarga Ali. Ha–nya ada satu riwayat yang melemahkan pengakuan Ummu Salamah yaitu riwayat lain yang menggunakan redaksi *lammā nazalat fa da'ā* (setelah ayat ini turun, Nabi memanggil mereka yang dikumpulkan dalam selimut). Sementara dari Ibn Abbās dan Ikrimah hadis yang mengatakan bahwa ayat *taṭhir* turun untuk para istri Nabi. Dari data-data yang tersaji, penulis belum menemukan redaksi yang terang benderang terkait dengan sabab nuzul ayat *taṭhīr* yaitu menggunakan *sabab nuzul hādhi al-ayah* atau *fa nazalat hadhi al-ayah.*

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa penggunaan redaksi *nazalat fi* lebih cen–derung sebagai kandungan hukum dari suatu ayat, daripada merupakan sabab nuzul. Oleh karenanya, mengacu pada pelacakan dengan menggunakan pende–katan sabab nuzul, QS. Al-Ahzāb (33): 33, memang lebih cenderung pada satu kesepakatan bahwa *Ahl al-Bayt* yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah keluarga Ali, yaitu Ali sendiri, Fatimah, Husain dan Hasan serta Nabi sendiri.

[41] Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul: Mengerti Persitiwa dan Pesan Moral di balik Ayat-ayat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2011), 16-17. Lihat juga Lihat al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Juz I* (Beirut: Dār al-Kutub al-Arab, tt), 90

[42] Al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī Juz II* (Beirut: Dār al-Surūr, 1991/1411),193

[43] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Juz XII* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 8-10

[44] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Juz XII* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 12

[45] Al-Suyūṭi, *al-Durr al-Manthūr Juz V* (Beirut: Dār al-Kutub, 1990/1411),376-378

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setidaknya, itulah yang bisa penulis sim–pulkan dari beberapa data yang tersaji.

Solusi periwayatan dengan meng–ungkapkan sabab nuzul tidaklah cukup bagi Ibn 'Ashūr, sebab sabab nuzul yang terkait dengan periwayatan masih rentan bermasalah. Di samping itu, Ibn 'Ashūr memang miskin riwayat dalam menafsir–kan ayat ini. Di sinilah perlunya menggu–nakan pendekatan kebahasaan. Ibn 'As–hūr berpendapat bahwa *al* yang disan–dingkan dengan *al-bayt* dimaknai sebagai *li-al-'ahd* yaitu artikel *al* yang menunjuk–kan bahwa lafaz yang digandeng dengan artikel *al* telah diketahui siapa dan apa yang dimaksud. Dengan demikian, *al-bayt* di sini adalah rumah Nabi, sementara rumah Nabi tentu banyak mengingat istri Nabi juga banyak.

Pendekatan kebahasaan ternyata menjadi amunisi yang ampuh bagi Ibn 'Ashūr untuk memperkuat ideologi Sun–ni. Dengan pendekatan kebahasaan, se–mua riwayat yang menunjukkan bahwa *Ahl al-Bayt* yang dimaksud dalam QS. al-Aḥzāb adalah *ahl al-kisā* menjadi tertolak. Ibn 'Ashūr mencoba mencari jalan untuk memperkuat ideologinya dengan beralih pada pendekatan kebahasaan.

Kesimpulan Hassan Hanafi benar bahwa tiap penafsiran selalu berangkat dari kepentingan, tak ada penafsiran yang obyektif, absolut, dan universal. Di samping itu, tiap penafsiran baik yang menggunakan pendekatan rasional *(tafsīr bi-al-'aql)* atau pendekatan riwayat *(tafsīr bi-al-naql)* tak mungkin terhindar dari penggunaan pemikiran terlebih dahulu. Mustahil, penafsir serta merta menafsir–kan al-Qur'an tanpa menggunakan pemi–kirannya terlebih dahulu. Baru kemudian akan dicarikan justifikasinya dengan ar–gumen rasional atau argumen tertulis.[46]

Pendekatan kebahasaan yang digu–nakan Ibn 'Ashūr ditangkap oleh Terry Eagleton sebagai sebuah rasionalisasi yaitu sebuah usaha semaksimal mungkin untuk mengajukan argumentasi-argu–mentasi yang seakan-akan rasional dan diusahakan tersusun selogis mungkin bagi gagasan yang terkandung dalam ideologi. Bahwa rasionalitas penafsiran berdiri di atas bangunan metodologi penafsiran yang kokoh adalah benar adanya, namun di balik semua itu, terdapat kepentingan yang tersembunyi, yaitu ideologisasi mazhabnya. Bahwa rasionalitas bahasa al-Qur'an, di samping berfungsi sebagai interpretatif juga ber–fungsi sebagai argumentatif, yaitu usaha dalam rangka memberikan alasan dan bukti yang dapat memperkuat atau menolak gagasan atau pendapat pihak lain. Kepentingan dari fungsi argumenta–tif adalah memperkuat idenya atau me–nolak orang yang berbeda dengan sang mufassir. Setidaknya, itulah kritik atau koreksi yang disampaikan oleh Machasin, Ignaz Goldziher, Terry Eagleton dan A. Thib Raya.[47]

Menangkap Penetrasi Ideologi Mazhab Syiah-Sunni dalam Penafsiran Imāmah

[46] Lihat Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development, vol. 1*(Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1995a), 184. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan : Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 168

[47] Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an Dalih Rasionalitas al-Qur'an* (*Yogyakarta*: LKiS, 2000), v-vi. Lihat Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 141. Lihat Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 64. Lihat juga Bagus *Takwin*, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 15-16. Dan Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan* Pendekatan *Kebahasaan* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), 203-217

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penulis memberikan beberapa catatan tentang penafsiran mazhab Syiah dan Sunni terhadap *Imāmah.* Pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat yang menjadi landasan konsep *Imāmah* tidak berbeda. Kedua mazhab menggunakan ayat yang sama, namun berbeda dalam mempelakukannya.

Pendekatan pertama, adalah pendekatan kebahasaan. Kedua mazhab menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Ibn 'Ashūr atau al-Ṭabāṭabā'i melakukan itu. Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an yang sejatinya merupakan *ahsan al-ṭuruq,* begitu Ibn Taimiyah membahasakannya, justru menjadi awal dari perbedaan penafsiran. Inilah sebenarnya kekhawatiran yang pernah dilontarkan oleh Yunan Yusuf, salah satu mufassir Indonesia kontemporer, ketika memberikan kuliah Majelis Ugama Singapura.

Dalam satu diskusi dengan M. Yunan Yusuf dalam TOT Majelis Ugama Singapore yang diselenggarakan Pusat Studi Islam bekerja sama dengan Majelis Ugama Singapura, ia mengutarakan fenomena yang berkembang, yaitu di mana, terutama generasi muda seringkali menstabilo ayat-ayat al-Qur'an yang beredaksi mirip karena dianggap cocok menjelaskan ayat yang satu dengan yang lainnya. Langkah ini, menurut mereka dianggap sebagai salah satu dari usaha menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an.[48]

Bila ini yang mengemuka, maka rasionalitas penafsiran yang dibangun pada hakikatnya, tidak murni untuk menafsirkan al-Qur'an semata, tapi juga berkepentingan untuk mengajukan argumentasi yang berfungsi memperkuat ideologi dan menyerang ideologi yang bersebera–ngan. A. Thib Raya, Machasin dan Ignaz Goldziher sepakat dengan kesimpulan di atas.[49] Rasionalisasi yang dibangun oleh Ibn 'Ashūr dan al-Ṭabāṭabā'i sulit untuk menghindar dari kebenaran teori-teori yang dibangun oleh Terry Eagleton dan John Thompson. Teori itu menyebutkan bahwa rasionalisasi berkepentingan agar penafsiran tampak rasional.[50]

Penetrasi ideologi dalam penafsiran *Imāmah* akan semakin tampak terlihat dengan jelas benderang ketika Ibn 'Ashūr (w. 1973 M) dan al-Ṭabāṭabā'i (w. 1981 M) menyajikan riwayat sebagai penguat penafsirannya. Ideologisasi itu terlihat di balik sikap dan perlakuan kedua mufassir tersebut terhadap data yang disajikan pihak lawan. Data-data yang berlimpah dan dijadikan senjata oleh al-Ṭabāṭabā'i hanyalah dianggap angin lalu oleh Ibn 'Ashūr. Data itu berlalu saja, bahkan dianggap sebagai sesuatu yang tidak benar. Bagi Ibn 'Ashūr, data tersebut laksana tumpukan data yang tidak bermakna, kalau tidak dibilang sampah. Ini berbeda dengan al-Ṭabāṭabā'i. Data itu laksana tumpukan emas yang harus dimunculkan ke permukaan agar semua tahu akan kebenaran yang selama ini disembunyikan atau tertindih oleh kepentingan-kepentingan para mufassir. Penulis melihat, dua mufassir ini tidak ketemu tentang bagaimana dan untuk apa data itu disajikan.

Sikap Ibn 'Ashūr dalam memperlakukan dan mengolah data tak terlepas

[48] Training of Trainer Majelis Ugama Singapore pada bulan Nopember 2012. Lihat juga Yunan Yusuf, *Tafsir Juz Tabarak Khuluqun 'Azhim: Budi Pekerti* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), xviii

[49] Lihat Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 141. Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an Dalih Rasionalitas al-Qur'an* (*Yogyakarta*: LKiS, 2000), v-vi. Dan Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan* Pendekatan *Kebahasaan* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), 203-217

[50] Lihat Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991), 64. Lihat juga Bagus *Takwin*, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 15-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari ideologi Sunni yang dianutnya, al-Ṭabāṭabā'i juga demikian. Sudah maklum bahwa dalam tradisi aliran Sunni, konsep *Imāmah* perspektif mazhab Syiah tentu berlawanan dengan konsep kepemimpinan yang dianut mazhab Sunni. Sebagaimana yang ditulis oleh Munawir Sjadzali bahwa konsep kepemimpinan dalam Islam, termasuk dalam persoalan khalifah yang sering diperdebatkan oleh mazhab Sunni, cukup beragam. Konsep Sunni tentang *Imāmah* tidak tunggal seperti dalam konsep mazhab Syiah. Tentu, ini berbeda dengan konsep *Imāmah* yang dianut oleh mazhab Syiah. [51]

Akhirnya, kepentingan ideologi jadi pemenangnya dan menjadi panglima dalam penafsiran. Relasi antara penafsiran dan kepentingan seperti yang tampak antara penafsiran Syiah dan Sunni dapat pula dianalisis dengan pendekatan Hermeneutika Filosofis Goerg-Hans Gadamer. Pertama, teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah (*historically effected consciousness*). Pemahaman mufassir dipengaruhi situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup.[52]

Kedua, teori prapemahaman (*pre-understanding*). Berawal dari keterpengaruhan oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut Gadamer dengan istilah prapemahaman (*pre-understanding*) terhadap teks yang ditafsirkan. Prapemahaman yang merupakan posisi awal penafsir memang pasti dan harus ada ketika ia membaca teks. Prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, di mana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh perkiraan awal yang terbentuk di dalam tradisi tersebut.[53]

Mengacu pada uraian di atas, kepentingan penafsir yaitu melakukan penetrasi ideologinya ke dalam penafsirannya tidak dapat dihilangkan. Tidak berlebihan bila dari awal, yaitu pada bab kedua, penulis nyatakan bahwa kepentingan menjadi sebuah alasan dominan mengapa penafsiran mesti dilakukan. Kepentingan adalah suatu landasan yang menjadi titik berangkat kenapa harus dilakukan satu proyek penafsiran. Penafsiran inilah yang kemudian menghasilkan satu produk atau karya yang disebut tafsir. Bisa disimpulkan, tafsir adalah produk dari proses penafsiran, sementara penafsiran berangkat dari kepentingan.

Dengan demikian, kepentingan, penafsiran dan tafsir adalah serentetan yang berjalan secara teratur, tidak berjalan diakronik namun sistemik. Kepentingan (ide) memicu seseorang melakukan penafsiran (proses). Sementara penafsiran menghasilkan suatu karya yang disebut tafsir (produk). Kepentingan mengawali setiap penafsiran, sementara penafsiran adalah proses ideologisasi sebuah kepentingan yang terkontruks dalam benak penafsir. Kepentingan dan penafsiran menjelma sebuah tafsir. Tafsir adalah produk kerja sama yang apik antara ide (kepentingan) dan penafsiran (proses).

Mampukah kepentingan ideologi dikendalikan dalam penafsiran? Salah satu dari sekian sarjana muslim yang mencoba

[51] Munawir Sjadzili, *Islam and Govermental System: Teachings, History and Reflections* (Jakarta: INIS, 1991), 17, dan lihat Munawir Sjadzili, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pendidikan* (Jakarta: UI Press, 2007), 4. Bandingkan dengan Muhammad Husain Al-Ṭabāṭabā'i, *Shi'a* (Manila: al-Hidāya Inc, 1995), 173

[52] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinshemer dan Donald G. Marshall (New York: Continum,1988), 295. Lihat juga Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur`an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 7.

[53] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinshemer dan Donald G. Marshall (New York: Continum,1988), 296

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menawarkan metodologi pembongkaran keberpihakan penafsir adalah Khaled M. Abou el-Fadl. Dengan konsep herme–neutika negosiasinya, ia tidak hanya mengungkapkan makna yang tersimpan dalam teks, melainkan membongkar ke–pentingan yang tersimpan dalam teks.[54]

Menurut Abou el-Fadl, mekanisme memahami teks al-Qur'an melibatkan tiga komponen, yaitu; teks (*text*), penga–rang (*author*), dan pembaca (*reader)*. Pada mekanisme memahami tersebut, terdapat satu tahap yang disebut penetapan mak–na, yaitu sebuah tindakan untuk menen–tukan makna teks. Tahapan ini merupa–kan proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektif antara teks, pem–baca, dan pengarang. Pada proses dialog inilah, penafsir memiliki kemampuan memaksakan makna apapun yang ia kehendaki atas sebuah teks. Pada tahap ini pula, terkadang penafsir bertindak sewenang-wenang, memperkosa kesucian dan orsinalitas makna yang dikandung oleh teks.

Kesewenang-wenangan penafsir, se–bagaimana pendapat Abou El-Fadl, juga bisa terjadi dengan membuka teks dan memasuki beragam makna yang tidak terbatas, sehingga tidak dapat ditampung oleh teks itu sendiri. Di sisi lain, ke–mungkian juga bisa terjadi sebaliknya, teks yang sebenarnya terbuka untuk dimasuki berbagai makna, tapi justru bersikeras diyakini bahwa teks itu hanya dapat menampung sebuah makna saja. Untuk itu, Abou el-Fadl membatasi ke–sewenangan penafsir tersebut dengan menekankan keseimbangan antara mak–sud teks, maksud (kepentingan) pembaca dan maksud pengarang (Tuhan).[55]

Untuk menghindari ideologisasi da–lam penafsiran, sehingga al-Qur'an men–jadi kitab kepentingan, bukan menjadi kitab petunjuk, Khaled M. Abou el-Fadl merumuskan lima syarat yang harus dimiliki penafsir. Pertama, kejujuran in–telektual (*honesty/amānah*).[56] Quraish Shi–hab[57], Abū Zayd, Farid Essack dan Has–san Hanafi[58] menyebutnya sebagai ama–nah ilmiah atau objektifitas ilmiah. Kedua, kesungguhan (*diligence*). Ketiga, komprehensifitas (*comprehensiveness*). Pe–nafsir harus mencoba untuk memahami kehendak Tuhan secara menyeluruh *(kāf–fah),* tidak parsial. Keempat, rasionalitas (*reasonableness*). Kelima, pengendalian diri (*self restrain*). Penafsir harus mengenal batasan peran yang menjadi haknya saja. Batasan peran berarti membuka perbe–daan dengan menghormati penafsiran lain dengan tidak mengatakan penafsiran tertentu yang paling benar.[59]

Lima syarat yang diajukan oleh Abou el-Fadl setidaknya akan bisa mengendali–kan kepentingan ideologi dalam penafsi–ran. Sebab, kepentingan dalam penafsiran tidak lebih semisal nafsu libido yang dimiliki oleh setiap jenis makhluk yang bernama manusia. Membuangnya adalah sebuah kenihilan. Kepentingan adalah sebuah keniscayaan bagi setiap manusia dalam penafsiran. Oleh sebab itu, se–

[54] Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: *Oneworld*, 2003), 99.

[55] Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: *Oneworld*, 2003), 101.

[56] Khaled Abou el-Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 97.

[57] Quraish Shihab, Membumikan *al-Qur'an Jilid II* (Jakarta: Lentera Hati: 2011), xii. Lihat juga Quraish Shihab, *Syiah-Sunni Bergandengan Tangan, Mungkinkah?* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), xi

[58] Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 199-204

[59] Khaled Abou el-Fadl, Speaking *In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mestinya menjadi sebuah keniscayaan pula untuk menerima dengan lapang dada bahwa penafsiran al-Qur'an tidak bisa terhindar dari ideologi yang dianut mufassir. Bahwa ideologi telah menghegemoni dalam penafsiran al-Qur'an, menjadi tidak terbantahkan.

Kesimpulan

Penelitian ini menemukan kesimpulan bahwa pengaruh ideologi menjadi dominan dan mengkristal dalam penafsiran al-Qur'an. Penelitian ini menunjukkan bahwa *al-'ibrah bi-al-idūlujiyah muqaddamun 'alā al-'ibrah bi-khuṣūṣ al-sabab wa al-ibrah bi-'umūm al-lafẓi bal muqaddamun 'alā al-'ibrah bi-maqāṣid al-sharī'ah.*

Kesimpulan itu bisa dibuktikan saat mengkaji penafsiran mazhab Syiah dan Sunni tentang tema 1) *Imāmah,* 2) Sahabat Nabi, 3) nikah Mut'ah dan 4) *Ahl al-Bayt.* Pendekatan dan metodologi yang digunakan keduanya, saat menafsirkan tema-tema di atas justru difungsikan guna memperkuat ideologinya.

Penelitian ini, juga menemukan; pertama, keterbukaan para mufassir, baik dari kalangan Sunni semisal dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* atau Syiah semisal kitab tafsir *al-Mizān*, dengan menjadikan literatur di luar alirannya sebagai bagian dari referensi dalam penafsirannya, justru hanya untuk memperkokoh bangunan ideologinya.

Kedua, inklusifitas yang mengemuka, menyisakan satu permasalahan, sebab inklusifitas yang digagas semu belaka. Terjadinya ideologisasi dalam penafsiran akan berakibat pada distorsi kebenaran dan kemandirian teks al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an yang semula diturunkan untuk menjadi petunjuk, akhirnya menjadi alat sebagai legitimasi kebenaran ideologinya.

Ketiga, semua menjadi tunduk pada dan di bawah ideologi. Ia bermain dalam ranah kesadaran dan tidak jarang bermain di bawah alam sadar seorang mufassir. Pada saat itulah, ideologi menemukan perannya yaitu mendominasi, dan menghegemoni mufassir. Penafsiran yang berpijak pada pagar-pagar metodologis atau penafsiran ilmiah sebenarnya merupakan salah satu dari sekian justifikasi agar penafsirannya bisa diklaim dan diakui sebagai penafsiran yang benar.

Secara teoritik, penelitian ini turut memberikan satu pemahaman pada masyarakat muslim yang telah mengalami polarisasi. Bahwa penafsiran seseorang bersifat nisbi. Artinya, ia punya peluang salah walau ia berasal dari golongannya sendiri. Sebaliknya, penafsiran orang di luar kelompoknya bisa jadi berpotensi benar. Tidak bijak bila menyalahkan bahkan mengkafirkan satu penafsiran hanya karena sang penafsir bukan dari kelompoknya.

Secara paradigmatik, penelitian ini diharapkan bisa memberikan konstribusi akan kesepahaman bersama. Kesepahaman yang dimaksud adalah bahwa setiap individu mufassir mempunyai celah dan potensi benar namun juga salah. Paradigma tentang kesadaran ini perlu dibangun dengan penuh ketulusan dan kesungguhan, sehingga budaya *takfīr* yang berimplikasi pada penistaan dan pembunuhan karakter terhadap seseorang bisa dihindari.

Penelitian ini masih menyisakan beberapa hal yang belum terungkap atau belum dikaji dengan tuntas, yakni semisal basis penafsiran kedua mazhab yang masih belum bisa disinergikan. Ini penting untuk diteliti, sebab ideologi dalam penafsiran, terutama dalam konteks mazhab Syiah dan Sunni, sudah mulai masuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan hanya pada wilayah produk penafsiran, namun justru pada ranah basis dan karakteristik penafsiran, ideo–logi sudah memainkan perannya.

Sisi lain, perselisihan Syiah-Sunni dalam konteks keindonesiaan, terus me–ngalami peningkatan. Pengusiran, pem–bakaran dan pembunuhan masih menjadi sajian yang sering kita baca dan kita sak–sikan di berbagai media. Perlunya berba–gai pihak segera mengambil tindakan yang bijaksana. Kaum agamawan hen–daknya terus meng-*upgrade* dirinya, di samping juga harus mampu memberikan kesejukan kepada umatnya. Pemerintah dan lembaga keagamaan serta pendidi–kan tidak boleh absen dalam mengambil peran. Semua itu, merupakan lahan yang aktual dan faktual untuk diadakan pene–litian lebih mendalam. Terakhir, Allah jualah Yang Maha Tahu dan benar, kita hanya bisa mengintipnya. []

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zayd, Nasr Hāmid. *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKis, 2003)

Althusser, Louis. *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalis, Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoly Arnof (Yogyakarta: Jalasutra, 2010)

Arief, Nezar Patria dan Andi. *Antonio Gramsci: Negara & Hegemoni* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)

Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Quran,* Terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997)

Baidan, Nasharuddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet ke-2

_____, *Wawasan Baru Ilmu al-Qur'an* (Yogya: Pustaka Pelajar, 2005)

Baso, Ahmad. *NU Studies: NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006)

Burke, Peter. *History and Social Theory* (New York: Cornell University Press, 1993)

_____, *Sejarah dan Teori Sosial,* terj. Mestika Zed & Zulfahmi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001)

Al-Baqir, Muhammad. *Mutiara Nahj al- Balāghah: Wacana dan Surat-surat Imam Ali R.A.* (Jakarta: Mizan, 1994)

Chirzin, Muhammad. *Buku Pintar Asbabub Nuzul: Mengerti Persitiwa dan Pesan Moral dibalik Ayat-ayat al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2011)

Al-Dhahabi, Muhammad Husain. *Al-Isrāīliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1986), cet.ke-3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, *Tafsīr wa al-Mufassirūn Juz I* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000)

Ensiklopedi Hukum Islam 4 MAK-PUT, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1997)

El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003)

Foucault, Michel. *The Order of Things on Archeology of the Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994)

_____, *Power/Knowledge: Selected Interview & Other Writings*, 1972-1977, ed. Collin Gordon (New York: Pantheon Books, 1981)

Gadamer, Georg Hans. *Truth and Method*, trans. Joel Weinshemer dan Donald G. Marshall (New York: Continum,1988)

Ghazali, Abd Moqsith.,"Menuju Tafsir al-Qur'an yang Membebaskan," Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan Tashwirul Afkar Menafsirk Kalam Tuhan, Edisi No. 18 (2004)

Goldzihier, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954)

Al-Ghazāli, *Ihyā Ulūm al-Dīn Juz III* (Beirut: Dār al-Makrifah,tt)

_____, *Minhāj al-Abidīn* (Surabaya: al-Hidayah, tt)

Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development, vol. 1* (Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1995)

Hanafi, Mukhlis. *Menggagas Tafsir Tematik Kolektif,* Makalah disampaikan pada Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an se-Kalimantan dan Sulawesi di Gorontalo, 21-23 Mei 2007

_____, *Peta Literatur Tafsir dalam Tradisi Keilmuan: Klasik dan Modern.* Makalah untuk Peserta Pendidikan Kader Mufassir angkatan IV Pusat Studi al-Qur`an Jakarta, 2009

Al-Ḥadīd, Ibn Abī.*Sharh Nahj al-Balāghah Juz I* (tp: Dār al-Iḥyā al-Balaghah, 1378/1959)

Al-Hakīm, Ayāt Allah Sayyid Muḥammad Baqīr. *'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Majmā' al-Fikr al-Islāmi, 1426 H), cet. Ke-7

Ibn 'Ashūr, Al-Fādil. *Al-Tafsīr wa Rijāluh* (Maktabah Ma`ārif, tt)

Ibn 'Ashūr, al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunīs: Dār al-Tunisia, tt)

_____, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Tūnis: Dār al-Salām, 2006)

Ichwan, Moc Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003)

Al-Jābiri, Mohammad Abed. *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000)

Kermani, Abbās Rais. *Kecuali Ali,* terj. Musa Sahab, dkk. (Jakarta: al-Hudā, 2009)

Al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Hadīth: 'Ulūmuhu wa Musṭalahuhū* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1966)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ma'rifah, Muḥammad Hādi. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Thaubih al-Qashīb Juz I* (Iran: al-Riḍāwiyah al-Muqaddathah, 1425)

Machasin," Bediuzzaman Said Nursi and the Sufi Tradition," al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies, Vol. 43, No. 1 (2005/1426)

_____, *Al-Jabbār, Al-Qāḍī Abd: Mutasyabih Al-Qur'an Dalih Rasionalitas Al-Qur'an* (Yogyakarta; LKiS, 2000)

Al-Musawi, Hashim. *the Shia: Their Origin on Beliefs* (Beirut: al-Ghadir Center, 1996)

Al-Munawwar, Said Aqil Husin, *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki.* Ed. Abdul Halim (Jakarta: Ciputat Press, 2004)

_____, dan Abdul Mustaqim, *Asbab Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

Nasr, Seyyed Hossein. *Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History* (Religious Studies, Vol. 6, No. 3 (Sep. 1970)

_____, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (Perfectbound)

Nasr, Seyyed Vali Reza. *The Shi'a Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: Company Inc, 2006)

Nollin, Kennenth E." Al-Suyuṭi dan Nalar Islam Klasik ; Melacak Jejak al-Burhan dalam al-Itqān," dalam Jurnal Studi al-Quran Vol I No I Januari (2006)

Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan *Kebahasaan* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006)

Roger, Simon. *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999

Rabinow, Paul."Introduction" dalam The Foucault Reader. Ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984)

Al-Raḥmah, Ḥakamat. *Aimmah Ahlulbait 'Alaih al-Salām fī Kutub Ahl al-Sunnah* (tp: Muassasah al-Kauthar, 1424/2004)

Sachedina, Abdul Aziz. *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syiah (*Bandung: Mizan, 1991)

Saenong Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur`ān menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju,2002)

Shihab, Muhammad Quraish. *Al-Misbah Volume 2* (Ciputat: Lentera Hati, 2000)

_____, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat: Lentera Hati, 2010)

_____, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib* (Jakarta:Mizan,1998)

_____, dkk., *Sejarah dan Ulūm Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001),cet. ke-3

_____, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-hadis Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011)

_____, *Membumikan al-Qur'ān : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2001)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Cet. Ke IV

_____, *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Tafsir al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati.2007)

_____, *Sunnah –Syiah: Bergandengan Tangan, Mungkinkah?* (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

Sjadzili, Munawir. *Islam and Govermental System: Teachings, History and Reflections* (Jakarta: INIS, 1991)

_____, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pendidikan* (Jakarta: UI Press, 2007)

Subhani. Ayatullah Ja'far," Menimbang Hadis-hadis Mazhab Syiah: Studi atas Kitab al-Kafi, Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam, Vol,02, No. 02 (2002)

Suseno, Franz Magnis. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)

Syamsuddin, Sahiron. *Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer*, makalah dipresentasikan pada Annual Conference Kajian Islam oleh DEPAG RI, Bandung, 26-30 November 2006

Al-Subhāni, Ja'far. *Adwā' alā Aqāid al-Shi'ah al-Ithna Ashara* (http://shiaweb.org/shia/aqaed_12/pa30.html)

_____, *Uṣūl al-Hadīth wa Aḥkāmuhu fī 'Ilm al-Dirāyah* (Qum: Maktabah al-Tawhīd, 1426 H)

Al-Suyūṭi, *Al-Durr al-Manthūr Juz V* (Beirut: dār al-Kutub, 1990/1411)

_____, *Tārīkh al-Khulafā'* (Beirut: Dār al-Kutub, tt)

_____, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān Juz II* (Beirut: Dār al-Fikr, tt)

Al-Ṣābuni, Muhammad 'Ali. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Makkah: Ali al-Kutub, 1985)

Al-Qahṭān, Mannā'. *Mabāhith fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Riyāḍ: Manshūrāt al-Aṣr al-Hadīth, 1393/1973)

Al-Qummī, Abī al-Hasan 'Ali ibn Ibrahim. *Tafsir al-Qummī Juz II* (Labnan: Dār al-Surur, 1991/1411)

Takwin, Bagus. *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003)

_____, *Bahasa, Ideologi dan Pembuatan Keputusan*: *Sebuah Usulan Kajian Ideologi dalam Psikologi Sosial*

Terry, Eagleton. *Ideology: An introduction* (London: Thetford Press, Ltd, .1991)

Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in era Mass Communication* (California: Stanford University Press, 1990)

_____, *Studies in the Theory of the Ideology* (Cambridge: University of California Press, 1984)

Tim Ahlul Bait Indonesia (Abi), *Buku Putih Mazhab Syiah Menurut Para Ulamanya yang Muktabar* (Jakarta: DPP ABI, 2012)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Husain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān Juz I* (Teheran: Dār al-Kutub, 1397 H.), cet. Ke-III

_____, *Shi'a* (Manila Philippines: al-Hidāya Inc, 1995)

_____, *Al-Qur'ān fī al-Islām* (.zip\al-Qur'an-fi-aleslam-ZIP archive, unpacked size 248,710 bytes)

Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Juz XII* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)

Al-Ṭabarsī, *Majmā' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān Juz I* (Qum: Dār al-Ma'rifah, 1376 H)

Yusuf, Yunan. *Corak Pemikiran Kalam dalam tafsir al-Azhar* (Jakarta:Penamadani, 2004)

_____, *Tafsir Juz Tabarak Khuluqun 'Azhim: Budi Pekerti* (Ciputat: Lentera Hati, 2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id