

**KONTEKSTUALITAS TAFSİR AL-MIZĀN
FI TAFSİR AL-QUR'ĀN KARYA SAYYID MUḤAMMAD
ḤUSAIN ṬABĀṬ ABĀ'I
(Studi Tafsir atas Ayat-ayat Hukum)**

Fauzul Iman

Dosen Pascasarjana dan Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstract

Mizan exegesis is a set of book explained many different aspects such as worship, legal social, history, philosophy, and political leadership. Each of this topic described based on contextual approach and methodology. The author of this book attempted to respond the social phenomenon that developed from materialism of western scholarship. Within this problem, this essay will answer the following main questions: to what extent does Al-Mizān has a contextual legal implication toward usury?. How does Al-Mizān contextualize the marriage verses, slavery, and politics (siyasah Syar'iyah)? This research is library research that is qualitative, and to analyze the data there are methods that will be employed such as ijmalī, tahlīlī, muwarran (comparative), and maudhui. The conclusion notified that the usury prohibition implied social problem among people, the one who gets benefits and the other doesn't get any, this problem arise a social envy, therefore usury is prohibited. The verses related to marriage lies on the problem of polygamy, those verses contextualized that it is allowed yet must be founded by fairness. Third, the author's of Al-Mizān explained that slavery verses goes along with the prohibition of human slavery, because all human being must treated equally, and the last the politics contextualized with the obligation of obeying the leader in many ways.

Keywords: *exegesis, contextuality, Ṭabāṭabā'i*

Abstrak

Tafsir Al-Mizān memuat bahasan atau tema-tema utuh baik tentang ibadah, hukum, sosial, sejarah, filsafat dan kepemimpinan politik. Masing-masing topik dikupas berdasarkan pendekatan dan

metodologi yang terkait dengan kontekstualitas yang berkembang. Kelahiran tafsir ini ditulis dalam upaya merespon dan menyikapi orientasi sosial yang tengah terpengaruh pada dunia materialism, utamanya kontek kehidupan modern yang diusung oleh peradaban Barat. Artikel ini akan menjawab beberapa masalah sebagai berikut : Bagaimana kontekstualitas Tafsir Al-Mizān terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum riba? Bagaimana kontekstualitas Tafsir Al-Mizān terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum perkawinan? Bagaimana kontekstualitas Tafsir Ṭabāṭabā'ī terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum perbudakan? dan Bagaimana kontekstualitas tafsir Thabthaba'I terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum politik (siyasah syar'iyah)? Penelitian ini menggunakan metode studi pustaka (library research) yang bersifat kualitatif. Metode yang digunakan untuk menganalisa data adalah metode Ijmalī, tahlīlī, muqarān dan maudhūī. Dalam kajian ini, kontekstualitas (atau rasionalitas) penafsirannya bisa diukur dari empat tema pokok yang menjadi sorotan. Pertama, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat riba. Baginya, larangan riba terjadi karena satu pihak memperoleh harta dalam jumlah besar dengan cara yang ringan, sementara pihak lain mengalami kerugian besar karena tersedot hartanya. Hal ini akan memantik terjadinya permusuhan diantara mereka, yang karenanya terlarang dilakukan. Kedua, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat poligami. Ia tidak melarang praktik poligami, asal diselenggarakan dengan pondasi keadilan. Ketiga, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat perbudakan. Baginya, perbudakan adalah pekerjaan terlarang, apalagi dalam konteks modern yang menjadikan kesetaraan manusia sebagai agenda utama. Keempat, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat politik (siyasah syar'iyah). Ulū al-amr, baginya, adalah pemimpin yang wajib ditaati karena kebenarannya. Selagi dia mengajak bermaksiat, maka ketaatan tidak boleh diberikan kepadanya. Sedangkan terkait musyawarah, ia tidak banyak memberikan elaborasi. Hanya saja, ia memberika catatan perlunya dilakukan musyawarah terkait penyapihan anak dan beberapa lagi dalam hal keputusan perang.

Kata Kunci: Tafsir, Kontekstualitas, Ṭabāṭabā'ī

A. Pendahuluan

Tafsir terhadap ayat al-Qur'ān merupakan kerja yang tak pernah berhenti sepanjang zaman. Kemunculan para mufasir yang berupaya menggali kandungan al-Qur'ān mengindikasikan bahwa kerja tafsir al-Qur'ān dengan berbagai corak dan metodenya terus tumbuh dan berkembang. Kondisi ini telah melahirkan perbedaan tafsir baik dari sisi metode, pendekatan, bobot dan hasil penafsiran. Perbedaan atas tafsir al-Qur'ān, tentunya, lahir dari akar kehidupan para mufassir itu sendiri baik dari sisi sejarah hidup, wawasan, substansi ilmu dan konteks dimana para mufassir itu bermukim.¹

Dari konstruk sosiologi pemikiran mufassir yang berbeda setidaknya terdapat pandangan yang menilai atau memberikan sebuah kategori terhadap mufassir sejalan dengan hasil penggaliannya. Dalam konteks ini, maka terminologi yang diwujudkan kerap diberikan oleh peneliti tafsir kepada mufassir atau hasil tafsir yang bersangkutan. Misalnya terminologi tafsir kontemporer, tafsir kontekstual, tafsir tradisional, tafsir emansipatoris, tafsir inklusif, dan tafsir eksklusif bahkan baru-baru ini muncul terminologi tafsir maqashidi.

Terminologi yang diberikan kepada hasil tafsir mencerminkan perwujudan lingkup isi/materi penyajian sejalan dengan terminologi yang diberikannya. Tafsir kontemporer dari sisi lingkup materi, misalnya, dipandang sebagai tafsir yang mengungkap tema-tema kekinian seperti antara lain tentang HAM dan gender. Tafsir inklusif ditengarai sebagai tafsir yang terbuka dan toleran dalam mengungkap masalah kerukunan antar umat beragama. Adapun tafsir kontekstual, yang akan menjadi tema dalam penelitian ini, dimaknai sebagai tafsir yang daya cakup bahasannya mampu mengaitkan tema ayat dengan keadaan atau konteks yang sedang berkembang. Sebaliknya, tafsir lain yang tidak mengaitkan temanya dengan konteks yang telah berkembang dipandang sebagai tafsir tradisional dan klasik.

Dalam diskursus sejarah pemikiran/peradaban Islam, terminologi klasik dan modern, seperti dikemukakan Harun Nasution, ke dua terminologi ini lahir seiring dengan kondisi peradaban yang mempengaruhinya. Menurut Harun Nasution,² Priode klasik adalah priode kemajuan umat. Priode ini mencakup dua fase yaitu fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650-1000 M) dan fase disintegrasi (1000-1250 M). Pada fase puncak

kemajuan tersebut wilayah Islam berkembang luas meliputi Afrika Utara ke Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India Timur. Pada masa inilah aneka ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam berkembang pesat yang ditandai dengan munculnya ulama-ulama besar yang membangun dinamika ijtihad seperti Imam Abū Hanīfah (699-772 M), Imam Mālik (712-798 M), Imam Syāfi'i (766-820 M) dan Imam Aḥmad Ibnu Ḥanbal (780-855). Dalam bidang filsafat di fase ini lahir tokoh seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan lain-lain.

Pada fase disintegrasi peradaban politik Islam mulai pecah. Akibat perpecahan umat Islam lalu pada periode berikutnya dengan gampang Napoleon Bonaparte dari Perancis melakukan ekspansi ke Wilayah Mesir. Sejak ekspansi Perancis ke Mesir inilah, kekuasaan Islam tidak punya kekuatan lagi sehingga dalam segala bidang mereka harus belajar dan berorientasi ke Barat. Dalam pada itu, guna mengimbangi kekuatan Barat dari aspek pemikiran, muncul gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang dipelopori mufassir antara lain Muḥammad Abduh dan Muḥammad Rasid Ridha.

Melalui Muḥammad Abduh dan Muḥammad Rasyid Ridha, gagasan pembaharuan pemikiran Islam kemudian dituangkan secara monumental dalam kitab tafsir al-Manār. Gagasan pembaharuan itu antara lain berisi perlunya umat Islam mengambil peradaban Barat yang baik dan membuangnya yang negative. Menurut kedua tokoh ini, ajaran al-Qur'ān merupakan ajaran lengkap yang sejalan dengan peradaban teknologi dan rasionalitas. Peradaban rasional dan teknologi selama ini dibangun oleh teknologi Barat, menurut kedua tokoh ini, tidak bertentangan dengan ajaran Islam sepanjang membawa kemaslahatan umat.

Dari pemikiran mufassir kontemporer tersebut tampak bahwa kontekstualitas tafsir telah tumbuh dalam upaya menyahuti (merespon) peradaban Barat yang mulai menguasai dunia Islam. Dengan kata lain tafsir tersebut dari sisi uraiannya telah berhasil mengungkap tema-tema kontekstual antara lain tentang perlunya mentransformasikan hukum Islam dalam perundang-undangan negara. Salah satunya adalah gagasan perlunya diberlakukan hukuman bagi pelanggar poligami oleh negara.

Kontekstualitas tafsir pada perkembangannya tidak hanya terdapat pada tafsir al-Manār tetapi juga pada tafsir lain seperti pada *Tafsir Al-Mizān fī tafsir al-Qur'ān* karya Sayyid Muḥammad Husain Ṭabāṭabā'i. Tafsir ini dari sisi pengarangnya adalah seorang

pemikir yang bermazhab Syi'ah sehingga kondisinya terkesan kurang populer. Bahkan masih sedikit dari para peneliti yang tertarik melakukan penelitian terhadap tafsir karya Ṭabāṭabā'i ini. Dibanding para peneliti yang melakukan penelitian terhadap tafsir al-Manār, karya Muḥammad Abduh dan Muḥammad Rasyid Riḍha.

Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i lahir di kota Tabriz, Iran pada tanggal 29 Dzulhijjah tahun 1321 H, bertepatan tahun 1903 M. Selama waktu enam tahun (1905-1981) ia belajar ilmu-ilmu tradisional terutama ilmu-ilmu dasar; mempelajari ilmu al-Qur'ān, karya-karya klasik dalam bidang sejarah dan kesusastraan. Bahkan Ṭabāṭabā'i juga menguasai ilmu fikih, usul fikih, filsafat, fisika dan ilmu tafsir. Di bidang tafsir, Ṭabāṭabā'i berhasil melahirkan karya monumental tafsir 30 juz berjudul *Tafsir Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*.³ Dari sisi kandungannya, tafsir ini memuat bahasan atau tema-tema utuh baik tentang ibadah, hukum, sosial, sejarah, filsafat dan kepemimpinan politik. Masing-masing topik dikupas berdasarkan pendekatan dan metodologi yang terkait dengan kontekstualitas yang berkembang. Hal ini wajar karena kelahiran tafsir ini ditulis dalam upaya merespon dan menyikapi orientasi sosial yang tengah terpengaruh pada dunia materialisisme, utamanya konteks kehidupan modern yang diusung oleh peradaban Barat.

Bertolak dari latar belakang di atas, untuk mengelaborasi sisi kontekstualitas tafsir Al-Mizān secara lebih mendalam dan komprehensif, penulis perlu membahasnya dalam sebuah penelitian yang berjudul: Kontekstualitas Tafsir Al-Mizān: Studi Tafsir Ṭabāṭabā'i terhadap Ayat-Ayat Hukum.

Artikel ini akan menjawab beberapa masalah sebagai berikut: Bagaimana kontekstualitas Tafsir Al-Mizān terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum riba? Bagaimana kontekstualitas Tafsir Al-Mizān terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum perkawinan? Bagaimana kontekstualitas Tafsir Ṭabāṭabā'i terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum perbudakan? dan Bagaimana kontekstualitas tafsir Ṭabāṭabā'i terhadap ayat yang berkaitan dengan hukum politik (*siyāsah syar'iyah*)?

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode studi pustaka (*library research*) yang berorientasi pada data-data yang digali dari

berbagai literature baik primer maupun skunder yang tersedia dalam perpustakaan. Karena itu, dalam penelitian ini penulis mengoperasikan metode penelitian kualitatif, yang menekankan pada kekuatan analisa narasi bukan pada angka-angka yang dikuantifikasi seperti dalam penelitian kualitatif.

Sesuai dengan objek penelitiannya adalah bidang tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an, maka metode yang digunakan adalah metode penafsiran yang dalam ilmu tafsir dikenal mencakup empat metode yaitu metode *Ijmāli*, *tahlīli*, *muqāran* dan *maudū'i*. Semua metode yang disebut di atas akan dioperasikan dalam penelitian berdasarkan tata urutan yang melingkupi: (1) upaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an searah dengan konteks tema yang menjadi sasaran penelitian; (2) berupaya menganalisa ayat-ayat yang menjadi objek penelitian tadi berdasarkan konteks dan realitas untuk kemudian diidentifikasi dengan mufasir yang bersangkutan; dan (3) berupaya mengadakan perbandingan antara tafsir yang menjadi kajian dengan tafsir tafsir di luar kajian. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan perbandingan kontekstualisasi tafsir antara mufasir bersangkutan dengan mufasir lain.

C. Biografi Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i

1. Riwayat hidup

Nama populer penulis *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an* ini adalah 'Allamah⁴ al-Ṭabāṭabā'i. Nama aslinya adalah Muḥammad Ḥusain. Secara lengkap, nama dan nasab beliau adalah Muḥammad Ḥusain bin Muḥammad bin Muḥammad Ḥusain bin al-Ḥajj al-Amirza Ali Aṣḡar bin al-Amirza Syeikh al-Islām bin al-Amirza Muḥammad Taqī al-Qāḍi.⁵ Beliau dilahirkan pada 1903 M⁶ atau 29 Dūlḥijjah 1321 H⁷ di Tibriz.⁸ Terkadang beliau juga disebut Sayyid Muḥammad Ḥusain bin Sayyid Muḥammad bin Sayyid Muḥammad Ḥusain bin al-Mirza⁹ Ali Aṣḡar Syeikh al-Islām al-Ṭabāṭabā'i al-Tabrizi al-Qāḍi.¹⁰ Jika nasabnya diruntut jauh ke belakang, maka nasabnya atau pertalian darahnya ternyata masih keturunan 'Ali bin Abī Ṭālib.¹¹ Dengan demikian, dari sisi keturunannya, 'Allamah al-Ṭabāṭabā'i telah digariskan muncul dari keluarga dengan disiplin pengetahuan keagamaan yang mumpuni, bahkan terikat darah dengan sosok yang konon oleh Rasulūllah Saw disebut sebagai *bāb al-'ilm* (pintu pengetahuan) itu.¹² Tak heran karenanya, jika di kemudian hari al-Ṭabāṭabā'i menjadi

sosok besar perkemampuan mumpuni di bidang pengetahuan keamaan yang bergelar “allāmah”.

Beliau lahirdi Tibriz,¹³ sebuah kawasan di sebelah barat laut Iran. Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā’i – dalam buku ini selanjutnya disebut al-Ṭabāṭabā’i¹⁴ – adalah sosok besar yang dilahirkan dari lingkungan keluarga besar, yang religius dan pecinta ilmu. Untuk menggambarkan keunggulan nasab keluarganya ini, ‘Ali al-Auwsī dalam karyanya *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsīrihi Al-Mizān* menyebut nasabnya sebagai “*kāna akṣar rijāl nasabih min al-asyraf wa min rijāl al-‘ilm*” (mayoritas nasabnya adalah orang-orang mulia dan para cendekia).¹⁵

Sebagai pecinta pengetahuan, al-Ṭabāṭabā’i menjalani kehidupan penuh lika-liku yang sungguh bermakna. Ia berguru dan menuntut pengetahuan pada orang-orang hebat di zamannya. Seperti dicatat oleh ‘Ali al-Awsī misalnya, beberapa gurunya yang sangat berpengaruh terhadap bangunan intelektualitasnya, adalah Mirza Muḥammad Ḥusain al-Na’ini dan Syeikh Muḥammad Ḥusain al-Kambani al-Isfahani yang menuntunnya dengan telaten di bidang fikih dan ushul fikih, Sayid Ḥusain al-Badkubi yang tekun mengarahkannya menyelami dunia filsafat, juga Sayyid Abu al-Qasim Khawansari yang mengasah kemampuannya di bidang Matematika.¹⁶ Tiga bidang ini saja, jika dikuasainya dengan mumpuni, maka akan menjadikan al-Ṭabāṭabā’i sebagai sosok yang unik sekaligus langka, karena keilmuannya yang beragam latar belakang. Kenyataan ini sekaligus menunjukkan betapa al-Ṭabāṭabā’i mampu berdamai dengan bidang keilmuan yang (justru) banyak dihindari oleh kalangan cendekiawan muslim tradisional, terutama filsafat dan Matematika.

Dalam keterangan lain disebutkan, al-Ṭabāṭabā’i juga memiliki *ijāzah al-ijtihād wa al-riwāyah* (legalitas mengkriya dan meriwayatkan hukum) yang diperolehnya dari Syeikh al-Na’ini, ijazah riwayat/transmisi dari Syeikh ‘Ali al-Qumi,¹⁷ dan sebagainya. Keterangan ini juga menunjukkan, bahwa al-Ṭabāṭabā’i memiliki kualifikasi yang baik dalam hal menjalankan aktivitas berijtihad dan meriwayatkan; dua hal yang memang sudah semestinya dipunyai cendekiawan yang mumpuni. Tak heran karenanya, jika al-Ṭabāṭabā’i dipandang sebagai sosok “mujtahid”, yang oleh Sayid Ḥusain Nasr disebut sebagai “ulama tradisional”¹⁸ yang “fakih sekaligus sufi”;¹⁹ dua predikat yang diperoleh hanya oleh orang-orang dengan kualifikasi keulamaan di atas rata-rata.

a. Aktifitas Keilmuan

'Allāmah al-Ṭabāṭabā'i adalah orang yang menjalani proses pendidikan panjang di tiga wilayah; Tibriz, Najaf dan Qum. Tibriz, tanah kelahirannya, menjadi tempat pertama baginya untuk menimba aneka pengetahuan. Di daerah ini, ia mendalami pengetahuan agama dari kalangan keluarganya sendiri, yang oleh 'Ali al-Awsi keluarganya dinilai sebagai keluarga ulama/agamawan.²⁰ Sayid Muḥammad, ayahnya, seorang ulama besar dan tersohor. Ini sebabnya, pihak keluarga menginginkannya menjadi seorang ulama, guna meneruskan tradisi keluarganya. Sayangnya, di tengah perhatiannya, sang ayah keburu meninggal dunia. al-Ṭabāṭabā'ī lalu diserahkan kepada pembantu yang sekaligus bertindak sebagai walinya. Ialah yang bertugas mengurus segala keperluan al-Ṭabāṭabā'ī. Guna meneruskan pendidikannya, sang wali menyerahkan tanggungjawab ini pada guru privat yang menemani al-Ṭabāṭabā'ī selama enam tahun (1922-1928).²¹

Dituliskan Ahmad Izzan, al-Ṭabāṭabā'ī mempelajari al-Qur'ān dan berbagai kitab klasik tentang kesusastraan dan sejarah, semisal *Gulistan* dan *Bustan* karya Sa'di, *Nesab*, *Akhlak*, *Anvar-e Sohayli*, *Tarekh-e Mu'jam*, *Irsyad al-Qur'ān*, *al-Hisab*, *Amir-e Nezam* dan beberapa lagi.²² Al-Ṭabāṭabā'ī juga menekuni agama dan Bahasa Arab dengan menelaah karya klasik. Kegiatan ini dijalannya selama tujuh tahun (1928-1935). Gramatika, sintaksis, retorika, fikih, ushul fikih, logika dan filsafat dan cabang keilmuan yang disebutkan sebagai spiritual science, juga ditekuninya tanpa canggung.²³ Demikian juga al-Ṭabāṭabā'ī menekuni ilmu-ilmu *naqliyah* (pengetahuan yang bersandarkan nash/teks) dan *'aqliyah* (pengetahuan yang bersandarkan nalar/rasio). Al-Ṭabāṭabā'ī mengaji fikih dari Mirza Muḥammad Ḥusain al-Na'ani dan menguasainya dengan baik, sehingga Sayid Husien Nasr menilai, andaikan al-Ṭabāṭabā'ī tetap berada di jalur keilmuan ini, maka ia akan menjadi mujtahid yang populer dan amat berpengaruh di bidang sosial kemasyarakatan.²⁴

Sebagaimana telah disinggung sepintas pada ulasan sebelumnya, dalam bidang Matematika tradisional, al-Ṭabāṭabā'ī dibimbing Sayid Abu al-Qasim al-Khunsari, dalam filsafat Islam ia belajar pada Sayid Ḥusain Badkuba'ī. al-Ṭabāṭabā'ī menyelesaikan studi karya sejumlah filosof besar, seperti *al-Syifā* karya Ibn Sina, *al-Asfar al-Arba'ah* karya Mulla Shadra dan *Tahmīd al-Qawā'id*

karya Ibn Kurkah. Penelaahan atas ketiga karya ini diselesaikannya di bawah bimbingan Sayid Ḥusain Badkuba'i. Al-Ṭabāṭabā'i juga sempat menjadi murid dua ulama besar Teheran Iran, yakni Sayyid Abu al-Hasan Jelwe dan Agha Ali Mudarris Zununi.²⁵

b. Karya-Karyanya

Dalam bidang filsafat misalnya, al-Ṭabāṭabā'i mempunyai karya penting yang berjudul *Usul-i Falsafeh va Ravesh-e-Realism (The Principles of Philosophy and The Method of Realism)*. Karya ini telah diterbitkan dalam 5 jilid dengan catatan penjelas dan komentar oleh Murtadha Muthahhari.²⁶ Karya utama lainnya dalam bidang filsafat adalah ulasan luasnya terhadap *Asfar al-Arba'ah*, magnum opus karya Mulla Shadra, yang merupakan seorang pemikir muslim besar Persia terakhir pada abad pertengahan. Dua hasil karyanya yang lain adalah kitab *Bidayat al-Hikmah* dan *Nihayat al-Hikmah*, yang terhitung sebagai karya besar dalam bidang filsafat Islam.²⁷

Ada juga buku yang ditulisnya untuk kepentingan meluruskan kesalahpahaman tentang Syiah, yakni *Shi'ah dar Islam* yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Sayid Ḥusain Nasr dalam judul *Shi'ite Islam*, yang dibantu oleh William Chittick sebagai sebuah proyek dari Colgate University, Hamilton, New York, Amerika. Buku ini ditulis untuk memperbaiki pemahaman inter-sektarian antar sekolah-sekolah Islam di Amerika.²⁸ Selain itu, diantara karya-karya al-Ṭabāṭabā'i dalam bahasa Arab, adalah, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* yang ditulis dalam 20 jilid. Dan berpuluh-puluh makalah dalam berbagai bidang. Ada juga beberapa karyanya yang ditulis dalam Bahasa Persia.²⁹

2. Kontekstualitas Penafsiran Ayat-ayat tentang Riba

Dalam penelitian ini, Penulis menjadikan ayat tentang riba sebagai obyek kajian kontekstualitas penafsiran Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i. Alasannya karena riba dilakukan dalam mu'amalah sosial antara satu orang dengan orang lain. Praktik mencari keuntungan tinggi dengan jalan pintas ini bahkan telah dilakukan sejak zaman jahiliah hingga sekarang. Akibatnya, pelaku riba mendapatkan kelipatan harta dengan jalan curas, dengan menjadikan pihak lain sebagai sapi perahan yang terus-menerus dirugikan. Di sinilah ayat-ayat tentang riba penting mendapat

elaborasi yang cukup. Diantara ayat tentang riba, misalnya, adalah Qs. al-Baqarah [2]: 275. Allah Swt berfirman:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (سورة البقرة: 275).

Artinya: “Orang-orang yang makan (mengambil riba) tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.” (Qs. al-Baqarah [2]: 275).

Ayat di atas menggambarkan, bahwa orang yang melakukan praktik riba dan karenanya makan hasil ribanya, mereka itu diibaratkan orang yang “tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila.” Ini pengibaratan yang tidak main-main, karena orang yang kerasukan setan itu sama halnya orang yang tidak memiliki keimanan kokoh di dadanya. Orang yang memakan riba, dengan demikian, sama halnya dengan orang yang tidak memiliki iman di dadanya.

Dalam *al-Qur’ān dan Tafsirnya* dijelaskan, orang-orang Arab jahiliyah meyakini, setan dapat mempengaruhi jiwa manusia, demikian juga jin. Jika setan atau jin memengaruhi jiwa manusia, maka ia laksana orang yang kesurupan. Dalam hal ini, *al-Qur’ān* menyerupakan pengaruh orang yang memakan riba dengan pengaruh setan yang telah masuk ke dalam jiwa seseorang menurut kepercayaan orang-orang jahiliyah. Maksud perumpamaan ayat ini hanyalah untuk memudahkan pemahaman, bukan untuk menerangkan bahwa *al-Qur’ān* menganut kepercayaan orang Arab jahiliyah. Karenanya, menurut jumhur ulama, ayat ini menjelaskan kondisi orang-orang yang memakan riba ketika dibangkitkan pada hari kiamat, yakni laksana orang kemasukan setan. Inilah pendapat yang disampaikan Abdullah bin Mas’ud. Juga berdasarkan Hadis Nabi Muhammad riwayat al-Ṭabrānī, bahwa pemakan riba itu dibangkitkan dalam keadaan *majnūnan yatakhattab* (gila laksana kemasukan setan).³⁰ Imam Ibn Katsir, dalam *Tafsir al-Qur’ān al-*

Adhim, juga berpendapat sama. Menurutnya, kondisi ini terjadi *hina yaqumu fi qabrih* (ketika pemakan riba dibangkitkan dari kuburnya).³¹

Namun demikian, kenyataannya pemakan riba memang mengalami kondisi ketidaktenangan dalam diri dan kehidupannya. Ia senantiasa gelisah, tak ubahnya orang yang kemasukan setan. Sebagian mufasir berpendapat, ayat ini menggambarkan pemakan riba di dunia. Kedua pendapat ini bisa saja dikompromikan, bahwa keadaan pemakan riba baik di dunia maupun di akhirat sama saja. Mereka tidak lagi bisa membedakan antara yang halal dan yang haram, antara yang bermanfaat dan yang madarat, antara yang dibolehkan oleh Allah Swt dan yang dilarang-Nya, sehingga mereka mengatakan bahwa jual beli dan riba itu sama saja.³²

Selain pengibaratan pemakan riba seperti orang yang kesurupan setan, ayat di atas juga menjadi dalil/ argumen penting perihal penghalalan atau legalitas kebolehan jual beli dan pengharaman riba.³³ Pembolehan jual beli ini tak lain karena aspek kemanfaatan yang didapat oleh kedua belah pihak yang menjalankan transaksi jual beli. Sedangkan ketidakbolehan riba tak lain karena dampak yang ditimbulkannya, yakni kerugian pada salah satu pihak. Riba menjadikan pelakunya mendapatkan keuntungan berlipat, dengan menjadikan pihak lain bangkrut karena hartanya akan tersedot sebagai balasan piutang yang dilakukannya. Untuk itu, Islam berprinsip, perbuatan apapun yang menghadirkan kemanfaatan bagi banyak pihak diperkenankan untuk dilakukan dan yang menghadirkan kerugian tidak diperkenankan untuk dilakukan dan karenanya harus ditinggalkan.

Bagaimana 'Allamah Muḥammad Ḥusain al-Thabathabai dalam *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān* merespon ayat tentang riba di atas? Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'i, riba adalah *i'ta' al-syai' wa akhḏ ma yuṣā'iluh wa ziyādah bi al-ajl* (memberikan sesuatu dan mengambil yang sepadannya dan penambahan karena alasan waktu/tempo).³⁴ Definisi yang disampaikan al-Ṭabāṭabā'i ini memberikan gambaran yang jelas, bahwa proses riba melibatkan dua pihak: pemberi hutang/riba (al-Ṭabāṭabā'i menyebutnya *al-murābi* atau lintah darat)³⁵ dan penerima hutang. Setelah itu, sesuai tempo pembayaran yang disepakati dan ketika hutang dibayarkan, maka yang berhutang mengembalikannya berikut kelebihannya

sesuai perjanjian. Seberapa besar kelebihanannya, itu tergantung kesepakatan yang terjalin diantara mereka di awal transaksi.

Masih menafsiri ayat ini, al-Ṭabāṭabā'i juga menuliskan, *al-muslimūn* (kaum muslim) adalah mereka yang mencegah melakukan perbuatan riba.³⁶ Kenapa kaum muslim semestinya tidak melakukan praktik riba? Menurut al-Ṭabāṭabā'i, hal ini karena riba termasuk perkara yang dibenci (*margūban 'anh*) sejak zaman permulaan masa Nabi Muḥammad (Islam), sebelum beliau hijrah.³⁷ Larangan riba itu sendiri mencapai puncaknya melalui ayat di atas.³⁸ Dikatakannya juga, sesungguhnya keharaman riba juga terdapat dalam agama Yahudi (*mazhab Yahud*), yang kemudian didukung oleh keterangan dalam Islam.³⁹ Keterangan al-Ṭabāṭabā'i ini menunjukkan bahwa tradisi riba sudah terjadi sejak zaman yang sangat awal, dilakukan oleh generasi ke generasi secara turun-temurun. Karena itu, tak heran jika sesungguhnya larangan ribapun telah ditegaskan dalam kitab-kitab terdahulu, termasuk terlarang di kalangan penganut ajaran Yahudi. Inilah yang kemudian ditegaskan dan dikuatkan kembali oleh Islam sebagai agama penyempurna, melalui ayat di atas dan beberapa ayat lainnya. Larangan ini juga menunjukkan, bahwa agama-agama semitik yang ada mengakui dampak buruk yang ditimbulkan oleh riba bagi pihak lain.

Para ulama berpendapat, bahwa yang dimaksud pernyataan "Allah memusnahkan riba" adalah Allah Swt memusnahkan atau meniadakan keberkahan harta riba, karena akibat makan riba akan muncul permusuhan antara para pemakan riba dan timbul kebencian masyarakat terutama yang pernah menjadi korbannya. Riba juga menyebabkan jauhnya jarak hubungan antara pelaku riba dengan korbannya. Hal ini tidak mustahil akan melahirkan kebencian dan permusuhan, bahkan peperangan, yang berkepanjangan.⁴⁰ Inilah pemahaman yang umum di kalangan para ulama, terkait hilangnya keberkahan harta yang diperoleh melalui praktik riba.

Terkait pernyataan Allah Swt perihal "pemusnahan riba" ini, al-Ṭabāṭabā'i menuliskan, *al-mahq* (musnah), maksudnya adalah *muqshān al-syai' hālan ba'd hālin* atau berkurangnya sesuatu perlahan-lahan; atau *al-fanā' wa al-zawāl tadrijan* (rusak dan hilang secara bertahap).⁴¹ Tampaknya, al-Ṭabāṭabā'i memahami ungkapan "musnah" ini dengan pendekatan yang lebih rasional. Dikatakannya, dampak buruk riba akan menyebabkan kekakuan dan kerugian, juga melanggengkan/mewariskan

kebencian, permusuhan dan prasangka (*yuriṣu al-buḡd wa al-'adawah wa sū' al-ẓann*) antar pihak-pihak yang terlibat. Juga mendorong terjadinya perpecahan dan perbedaan (*tad'u ilā al-tafarruq wa al-ikhtilāf*). Ujungnya dari semua ini, maka akan terbukalah pintu-pintu kerusakan dan kelenyapan harta benda.⁴² Inilah yang olehnya dimaksud sebagai “pemusnahan riba.”

Selain ayat di atas, terdapat juga ayat lain yang berbicara perihal riba, tepatnya larangan memakan riba dengan berlipat ganda. Allah Swt berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (سورة آل عمران: 130).

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (Qs. Ali ‘Imran [4]: 130).

Sekaitan dengan ayat ini, al-Ṭabāṭabā’i menyatakan, bahwa pada ghalibnya secara dasari riba adalah menumpuk-numpuk harta atau melipatgandakannya, sehingga harta menjadi berlipat ganda (*aḍ'āfan mudā'afah*), sampai-sampai harta pihak lain ludes atau habis.⁴³ Ini pula yang menyebabkan praktik riba terladang dalam Islam. Penjelasan al-Ṭabāṭabā’i ini menunjukkan cara pandangnya yang kontekstual atau tidak terikat kaku oleh redaksional ayat apa adanya, kendati hal ini banyak dilakukan oleh para mufassir pada umumnya. Dengan latar belakangnya sebagai filosof, al-Ṭabāṭabā’i berupaya merasionalkan redaksi-redaksi yang seringkali dipahami secara leterlek oleh banyak pihak. Di sinilah barangkali kelebihan al-Ṭabāṭabā’i dalam konteks “rasionalitas” penafsirannya. Tentu saja tidak dalam wilayah riba semata, namun juga tatkala menafsiri ayat-ayat lainnya.

3. Kontekstualitas Penafsiran Ayat tentang Poligami

Bagaimana Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā’i merespon Qs. al-Nisa [4]: 3. Ada penjelasan menarik yang disampaikannya, diantaranya terkait *al-aitām* atau *al-yatāmā* (anak-anak yatim), karena ia mengawali penjelasan perihal poligami dari sini. Dalam uraiannya yang panjang, al-Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa tradisi jahiliah menunjukkan kegemaran mayoritas masyarakat waktu itu untuk melakukan perang dan pembunuhan (*al-ḥurub wa al-*

muqātil). Peristiwa inilah yang menyebabkan banyaknya bermunculan anak-anak yatim diantara mereka.⁴⁴ Yang menjadi bencana bagi anak-anak yatim itu, mereka (orang-orang jahiliah yang memenangkan peperangan) mengambil atau menguasai wanita-wanita yatim itu beserta harta bendanya. Wanita-wanita yatim itu dikawininya dan harta bendanya dimakan habis. Sayangnya, seringkali mereka tidak berlaku adil pada wanita-wanita yatim itu. Bahkan terkadang, wanita-wanita itu dicampakkan begitu saja ketika hartanya telah ludes (*wa rubama akhrajuhunna ba'da akl malihinna*), sehingga mereka menjadi wanita-wanita yang terlantar/nestapa lagi hina (*al-'atilah zawat al-maskanah*), yang tiada memiliki harta dan cinta. Menurut al-Ṭabāṭabā'i, al-Qur'ān mengkritik keras perilaku buruk dan tercela (*al-da'b al-khabis wa al-zulm al-fahisy*) yang diselenggarakan oleh masyarakat jahiliah ini.⁴⁵

Dituliskan al-Ṭabāṭabā'i, karena “perilaku buruk dan tercela” masyarakat jahiliah ini, maka Allah Swt menguatkan larangan-Nya pada mereka untuk tidak menzalimi anak-anak yatim dan memakan harta mereka secara batil.⁴⁶ Allah Swt berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا
وَيَصِيلُونَ سَعِيرًا (سورة النساء: 10).

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala”. (Qs. al-Nisā’ [4]: 10).

Tidak hanya pada satu tempat saja kecaman keras Allah Swt itu disampaikan pada pelaku penzaliman atas anak-anak yatim dan hartanya. Dalam ayat yang lain, Allah Swt juga berfirman:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ
إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (سورة النساء: 2)

Artinya: “Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar”. (Qs. al-Nisā’ [4]: 2).

Terkait penafsiran atas Qs. al-Nisā' [4]: 3, yang menjadi dasar banyak ulama dan kaum muslim untuk melegalkan praktik poligami, yang tak jarang dengan mengabaikan ketentuan *al-qist* (keadilan), maka bagaimana al-Ṭabāṭabā'i meresponnya? Dituliskan al-Ṭabāṭabā'i, jika yang bersangkutan tidak mampu berbuat baik pada anak-anak yatim itu, maka janganlah menikahi mereka dan carilah wanita-wanita lain selain mereka.⁴⁷ Pada masa jahiliah, tulisnya, banyak lelaki yang mengawini wanita hingga empat, lima atau lebih dari itu. Ketika hartanya telah ludes, maka ia berpaling pada harta anak yatim yang ada dalam pangkuan (pengayoman) nya. Atas hal ini, Allah Swt melarang mereka menikahi lebih dari 4 (empat) wanita dengan harapan mereka tidak mengambil/merampas harta anak-anak yatim itu dengan cara zalim.⁴⁸

Menurut al-Ṭabāṭabā'i, ayat ini juga mengkritik keras perilaku poligami yang seringkali acuh pada pondasi keadilan. Diantaranya, para pelakunya pada zaman dulū seringkali hati-hati terkait persoalan anak-anak yatim, namun sepele pada urusan wanita-wanita yang tidak yatim. Akibatnya, mereka berani menikahi wanita-wanita itu dalam jumlah yang banyak dan tiada berlaku adil pada mereka. Atas perilaku buruk ini, Allah Swt menegaskan; *"Andai kalian takut pada persoalan anak yatim, semestinya kalian takut juga pada persoalan wanita-wanita (selain yatim). Maka nikalilah mereka satu saja hingga (maksimal) empat."*⁴⁹ Inilah penekanan jumlah kebolehan menikahi wanita non-yatim, yang ditolerir oleh Islam. Ini juga menjadi kritik keras pada perilaku semena-mena laki-laki yang menikahi wanita, terutama kritik dari sisi jumlah dan perlakuan.

Masih terkait ayat di atas, selain mengulas poligami (laki-laki menikah dengan lebih dari satu istri), Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i menguraikan persoalan poliandri (wanita menikah dengan lebih dari satu suami). Dalam hal ini, yang pertama dibolehkan oleh agama dan yang kedua dilarang. Alasannya terletak pada nasab anak yang akan dilahirkannya kelak. Dalam hal ini, al-Ṭabāṭabā'i menukil riwayat Muḥammad bin Sinan. Diceritakan, Imam al-Ridha a.s. menulis surat jawaban untuk Muḥammad bin Sinan yang bertanya perihal alasan lelaki boleh menikah dengan lebih dari satu istri dan larangan wanita menikah dengan lebih dari satu suami. Dalam jawabannya, Imam al-Ridha menjelaskan, jika lelaki menikah dengan 4 (empat)

wanita, maka nasab anak akan dihubungkan padanya. Jika wanita memiliki dua atau lebih suami, maka nasab anak itu milik siapa? Atas hal ini, maka hubungan nasab dan waris akan berantakan. Muḥammad bin Sinan sendiri menambahkan, argumen kebolehan poligami ini karena faktanya jumlah perempuan lebih banyak dibanding jumlah lelaki.⁵⁰ Kata al-Ṭabāṭabā'i, Islam sendiri mensyariatkan menikah hanya dengan satu wanita (*al-Islām syarra'a al-izdiwāj bi waḥidah*) dan melulūskan *al-takṣīr* (poligami) hingga 4 (empat) istri dengan ketentuan keadilan diantara mereka.⁵¹

4. Rasionalisasi Argumen Poligami Nabi

Tidak hanya berupaya merasionalkan alasan-alasan pembolehan poligami, Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i mengulas fenomena pernikahan *ta'addud al-zawjāt* (istri berbilang) yang dijalani Nabi Muḥammad Saw. Menurutnya, pernikahan "istri berbilang" yang dilakukan oleh Nabi Muḥammad adalah bagian dari perilaku khusus (*al-khusūsiyyah*) baginya, yang tidak diberikan pada umatnya. Karenanya, dalam sejarahnya, tercatat beliau memiliki istri hingga 11 orang dan 9 orang yang terkumpul dalam satu waktu.⁵² Sementara itu, sesuai Qs. al-Nisā' [4]: 3, umatnya hanya dibenarkan memiliki bilangan istri tak lebih dari 4 (empat) dengan catatan yang sangat ketat terkait keadilan. Bahkan shahabat beliau yang memiliki isteri 10 diminta menceraikannya hingga tersisa 4 istri. Hal inilah yang seringkali menjadi pertanyaan banyak kalangan, yang mencoba mengkritisi poligami beliau. Karena itu, melalui penelusuran sejarah yang dilakukannya, al-Ṭabāṭabā'i mencoba merasionalkan argumen poligami Nabi Muḥammad Saw melalui penjelasannya atas ayat di atas.

Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i menyatakan, banyak yang menduga atau menuduh bahwa poligami yang diselenggarakan oleh Nabi Muḥammad Saw tak lain kecuali sebetulnya kerakusan syahwati untuk kepentingan memuaskan nafsu. Sebagian akhirnya menilai (secara gegabah), Nabi Muḥammad Saw tidak konsisten menjalankan syariat yang diberikan pada umatnya. Umatnya dibatasi menikahi wanita paling banyak 4 (empat) orang, sedangkan Nabi sendiri diberi kebebasan dan kelonggaran hingga 9 (sembilan) istri.⁵³ Bagi al-Ṭabāṭabā'i, yang paling penting dimengerti, bahwa argument "isteri berbilang" yang dijalani Nabi Muḥammad Saw tidak sesederhana itu. Masing-masing

pernikahannya dengan isteri-isterinya memiliki tujuan khusus. Misalnya, beliau menikah dengan Khadijah bint Khuwailid kurang lebih 20 tahun. Setelah itu, barulah beliau menikah dengan beberapa wanita. Diantara mereka, ada yang janda, gadis, juga yang lemah. Hanya kurang lebih 10 tahunan beliau menikah dengan beberapa wanita setelah Khadijah.⁵⁴ Penjelasan ini menunjukkan, bahwa nikah Nabi Muhammad Saw setelah dengan Khadijah bukan persoalan memperturutkan nafsu, melainkan ada unsur pembelaan dan pemihakan pada janda, wanita lemah dan termarjinalkan. Beliau sesungguhnya juga tengah mereduksi jumlah istri dalam tradisi poligami pada masa-masa sebelumnya yang dengan leluasa siapapun bebas mengawini wanita dalam jumlah yang tiada terbatas. Oleh beliau ketidakterbatasan ini dikikis, lalu oleh umatnya dikikis kembali hingga terbanyak 4 (empat).

5. Kontekstualitas Penafsiran Ayat-ayat tentang Perbudakan

Terkait sanksi memerdekakan budak atas pelanggaran yang dilakukan, hal ini banyak ditemukan dalam al-Qur'an. Salah satunya yang dijelaskan dalam Qs. al-Nisa] [4]: 92. Allah Swt berfirman:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِا إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا (سورة النساء: 92)

Yang tak kalah menarik, masih terkait penjelasan atas ayat ini, al-Thabathabai menyatakan:

ان الإسلام يرى الحرية حياة والإسترقاق نوعا من القتل

Cara pandang al-Ṭabāṭabā'i ini sungguh menghargai nilai-nilai luhur kemanusiaan. al-Ṭabāṭabā'i tidak mentolerir praktik perbudakan atas alasan apapun. Itu sebabnya, al-Ṭabāṭabā'i menyebut perbudakan sebagai "*nau'an min al-qatl*" sebetuk pembunuhan. Ini terjadi karena perbudakan telah membelenggu bahkan menceraabut kebebasan seseorang untuk menjalani kehidupannya sebagai manusia. Manusia yang hidup tanpa kemerdekaan dan kebebasan, hakikatnya ia telah mati sebelum nyawanya dicabut oleh Allah Swt. Sesungguhnya, siapapun manusianya dan dari latar belakang apapun, ia adalah makhluk Tuhan yang seharusnya dihormati sepenuhnya. Untuk itu,

pemerdekaan budak disejajarkannya dengan pemberian kehidupan yang bebas, sementara perbudakan itu bagian dari pembunuhan. Dengan demikian, pemerdekaan budak sudah semestinya menjadi agenda penting dalam gugusan agenda-agenda kemanusiaan lainnya. Lebih-lebih dalam konteks kehidupan modern seperti sekarang ini, yang menjadikan nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM) dan penghormatan atasnya menjadi agenda utamanya. Inilah urgensi sekaligus relevansi “revolusi damai” Rasulullah Saw melalui Islam dalam rangka menghapuskan perbudakan dari muka bumi, dalam setiap sanksi yang diberikan atas pelanggaran.

Dalam ayat lain, terkait pemerdekaan budak ini, Allah Swt berfirman:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ. فَلَا رَقَبَةَ.

Artinya: “Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (12) (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan (13).” (Qs. al-Balad: 12-13).

Firman Allah Swt di atas memberikan gambaran perihal pekerjaan yang tidak mudah dan dinilai-Nya laksana mendaki lagi sukar, yang diistilahkan dengan “jalan yang mendaki lagi sukar”. Sebuah gambaran perjalanan yang tidak mudah diselenggarakan, kecuali oleh orang-orang dengan keimanan kokoh dan kemampuan finansial memadai. Dan perjalanan mulia itu adalah memerdekakan budak (*fakku raqabah*). Memerdekakan budak bukanlah pekerjaan yang gampang, semudah membalikkan telapak tangan, karena yang bersangkutan membutuhkan kekuatan dana. Pertanyaannya: mengapa memerdekakan budak dalam ajaran Islam dinilai sebagai kebaikan kelas tinggi, yang menjadi barter atas penebusan hukuman? Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā’i memberikan jawabannya:

علم الله عز وجل أن ليس كل انسان يقدر على عتق رقبة فجعل لهم
السبيل الى الجنة

Artinya: “Allah memahami/mengerti, sesungguhnya tidak setiap individu manusia mampu memerdekakan budak. Karenanya,

Allah menjadikan hal ini (memerdekakan budak) sebagai jalan menuju surga."⁵⁵

Keterangan yang disampaikan al-Ṭabāṭabā'i ini memberikan isyarat yang gamblang, bahwa sesungguhnya penulis *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān* inimenyetujui dan bahkan sangat mendukung penghapusan perbudakan dari muka bumi ini, karena tradisi ini bertentangan dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Manusia adalah sosok yang merdeka dari ketertindasan pihak lain. Tak hanya itu, bagi al-Ṭabāṭabā'i, memerdekakan budak bahkan dinilainya sebagai salah satu tiket bagi seorang mukmin menuju surga, tempat kenikmatan tertinggi yang diidam-idamkan oleh seluruh lapisan masyarakat muslim, yang juga menjadi penghargaan tertinggi oleh Allah Swt atas amal ibadah atau kebajikan para hamba-Nya di dunia.

6. Kontekstualitas Penafsiran Ayat-ayat tentang *Siyāsah Syar'iyah*

Dalam Islam, ada beberapa isu terkait *siyāsah syar'iyah* (politik Islam). Diantara yang mencuat, adalah diskusi perihal kekuasaan dan kedaulatan, kepatuhan pada *ulī al-amr*, musyawarah sebagai sarana pengambilan keputusan, persatuan dan larangan berpecah belah, keadilan dan amanah; dan sebagainya. Dalam bab ini, penulis hanya akan menguraikan beberapanya saja, terutama isu kekuasaan dan kedaulatan, ketaatan pada *ulī al-amr*, dan musyawarah sebagai pengambilan keputusan. Tiga hal ini kiranya bisa mencerminkan bincang perihal ayat-ayat politik secara umum.

a. Kekuasaan dan Kedaulatan

Diantara pandangan-pandangan tentang kekuasaan dan kedaulatan yang beragama itu, bagaimana al-Qur'ān berbicara perihal keduanya dan di manakah posisinya? Cukup banyak ayat al-Qur'ān yang acapkali dihubungkan dengan kekuasaan dan kedaulatan – al-Qur'ān tampaknya tidak secara klir membedakan antara kekuasaan dan kedaulatan – antara lain adalah Qs. al-An'am [6]: 57. Allah SWT berfirman:

ان الْحُكْمُ لِلَّهِ

Artinya: “Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah”. (Qs. al-An'am [6]: 57).

Menjelaskan ayat di atas, Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i menyatakan, hukum hanya milik Allah Swt semata, baik yang berkaitan pengaturan alam raya ini maupun syari'ah/agama.⁵⁶ Ini menunjukkan, baik kekuasaan maupun kedaulatan mengatur dan menentukan hukum-hukum untuk kepentingan manusia, maka sepenuhnya berada dalam genggamannya kekuasaan Allah Swt. Tak seorangpun bisa mengambi-lalih kekuasaan dan kedaulatan mutlak Tuhan ini. Bahkan al-Ṭabāṭabā'i membagi dua kategori hukum, yakni *al-ḥukm al-takwīni* (hukum-hukum/aturan-aturan yang berkaitan dengan alam raya atau sunnatullah) dan *al-ḥukm al-tasyrī'i* (hukum-hukum/aturan-aturan yang berkaitan dengan manusia/umat beragama).⁵⁷ Dua hal ini juga tidak bisa diambil-alih oleh siapapun, kecuali atas izin dan limpahan mandat-Nya.

Dalam kesempatan lain, ketika menjelaskan Qs. Yūsuf [12]: 40: "*In al-ḥukm illā li Allāh/Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah*" yang dinilainya sebagai ayat yang memberikan *dalalah* atau petunjuk tersurat perihal kekuasaan Allah Swt tentang *al-ḥukm al-syar'i*, al-Thabathabai menyatakan: *al-ḥukm li Allāh subḥānah lā yusyariḥ fih gairuh* ([penetapan] hukum itu hanya milik Allah Swt yang tiada orang lain bersekutu dengan-Nya).⁵⁸ Keterangan ini juga menggambarkan dengan jelas, bahwa penetapan hukum yang berfungsi untuk mengatur kehidupan manusia, berada di tangan Allah Swt.

Ketika menguraikan Qs. Yūsuf [12]: 40 di atas, al-Ṭabāṭabā'i juga mengaitkannya dengan Qs. al-Mā'idah [5]: 44. Allah Swt berfirman:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ
شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ
يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدة: 44)

Terkait ayat ini, al-Ṭabāṭabā'i menyatakan, *anna al-ḥukm al-haqq li Allāh* (hukum yang benar itu hanya milik Allah), yang karenanya Allah Swt menyebut diri-Nya sebagai *aḥkam al-hakīmīn*.⁵⁹ Ketentuan penetapan hukum yang hanya menjadi hak prerogatif Allah Swt ini, dikatakan oleh al-Ṭabāṭabā'i, hanya yang terkait dengan persoalan *al-ḥukm al-syar'i* (hukum agama). Namun yang berkaitan dengan aturan-aturan kemanusiaan lainnya (*al-*

wad'i), maka itu terjadi karena adanya izin Allah Swt.⁶⁰ Di sinilah al-Ṭabāṭabā'i memandang penentuan hukum secara fleksibel. Yang berkaitan dengan hukum agama, maka itu menjadi hak Allah Swt dan yang berkaitan dengan hubungan kemanusiaan maka bisa ditentukan oleh manusia, namun atas izin Allah Swt. Dengan demikian, pada ujungnya, sesungguhnya kekuasaan dan kedaulatan itu tetap pada posisi di tangan Allah Swt. Apakah berarti al-Ṭabāṭabā'i menganut pandangan teokrasi dalam tafsirnya? Tentu saja jawabannya membutuhkan penelusuran lebih jauh dan mendalam.

Sedangkan yang berkaitan dengan *al-hukum al-takwīni*, maka al-Ṭabāṭabā'i menuliskan: *wa ammā al-hukm al-takwīni fa lā yujad fīha – 'ala mā aẓkur – mā yadullu 'alā nisbatih ilā ghairih* (adapun hukum takwini, maka tidak ditemukan – sebagaimana telah saya sebutkan – keterangan yang menunjukkan penisbatannya pada selain Allah Swt).⁶¹ Ini menunjukkan, bahwa hukum *syar'i* dan hukum *takwīni* itu adalah dalam kekuasaan Allah Swt. Sedangkan hukum *wad'i* itu ada pada kekuasaan manusia namun atas ijin Allah Swt.

b. Kepatuhan pada Ulū al-Amr

Bagaimanan Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i memahami *ulū al-amr* ini? al-Ṭabāṭabā'i menjelaskan, yang dimaksud *al-amr* adalah perilaku yang bersumber pada agama kaum mukmin (*dīn al-mu'minīn*) maupun yang berkaitan dengan dunia mereka.⁶² Dengan demikian, *ulū al-amr* itu sendiri adalah mereka yang memegang kendali urusan atau persoalan manusia dan mereka ini memiliki pengaruh bagi mereka, seperti pimpinan pasukan/tentara, tentara perang, para ulama dan para pemimpin negara (*awliya' al-daulah*). Mengutip *Tafsir al-Manār*, al-Ṭabāṭabā'i menyebutkan, bahwa *ulū al-amr* adalah *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, yakni orang-orang yang dipercaya oleh umat, seperti para ulama, pemimpin tentara, dan sebagainya.⁶³

Menjelaskan perihal ketaatan pada *ulū al-amr*, al-Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa tidak patut bagi kita untuk meragukan bahwa sesungguhnya Allah Swt tidak menghendaki ketaatan pada-Nya, kecuali ketaatan atas apa yang telah diwahyukan-Nya melalui jalur Rasulullah Saw baik yang berkaitan dengan ma'rifat maupun syariat.⁶⁴ Keterangan al-Ṭabāṭabā'i ini memberikan gambaran yang jelas, bahwa tidak ada ketaatan di luar hal-hal yang diwahyukan

melalui Muḥammad Saw. Untuk itu, makna terbaliknya, jika ada seseorang yang meminta ketaatan pada hal-hal yang tidak diwahyukan oleh Allah Swt melalui Muḥammad Saw, maka ketaatan itu tidak perlu diselenggarakan atau batal. Ketaatan yang berkaitan dengan pelanggaran hukum-hukum Allah Swt semisal kemaksiatan, maka bukan sesuatu yang selayaknya ditaati.

Al-Ṭabāṭabā'i juga menjelaskan, bahwa ketaatan pada Rasulūllah Saw memiliki makna tersendiri dan ketaatan pada Allah Swt juga memiliki maknanya sendiri yang lain, walaupun sesungguhnya secara hakikat ketaatan pada Rasulūllah Saw juga menunjukkan ketaatan pada Allah Swt, karena sesungguhnya Allahlah yang menetapkan ketentuan kewajiban taat kepada Rasulūllah Saw. Sebab, Allah Swt sendiri yang menjelaskan, bahwa Ia tidak mengutus Rasulūllah Saw kecuali untuk ditaati. Untuk itu umat Islam wajib menaati Rasulūllah Saw sebagaimana telah dijelaskan melalui wahyu Allah.⁶⁵ Ini karena menaati Rasulūllah Saw itu sejatinya merupakan pokok ketaatan pada Allah Swt (*anna iṭā'ah al-rasūl 'an iṭā'ah Allāh*). Dua ketaatan itu sejatinya satu paket belaka.⁶⁶

Sedangkan *ulū al-amr* adalah pihak yang tidak mendapatkan wahyu dari Allah Swt. Mereka hanya mengandalkan *ra'y* (nalar rasional) dalam menentukan kebijakan. Jika dengan nalarnya mereka mendapatkan kebenaran, maka ketaatan wajib diberikan kepadanya (*falahum iftirād al-ta'ah*). Sebaliknya, jika mereka dalam kekeliruan, maka tidak perlu ada ketaatan padanya. Karenanya, jika di kalangan mereka terjadi pertentangan atau perselisihan dalam berpendapat, maka kewajiban mengembalikan dan menyerahkan persoalan itu bukan pada mereka (*ulū al-amr*), melainkan secara khusus kepada Allah Swt dan Rasul-Nya.⁶⁷ Hal ini karena apa yang dilakukan atau diputuskan oleh *ulū al-amr* berdasarkan nalar rasionalnya itu berpotensi keliru, namun tidak ada potensi keliru pada Allah Swt dan Rasul-Nya. Ini menunjukkan, bahwa Rasulūllah Saw tidak memerintahkan atau melarang suatu perbuatan apapun yang berbeda dengan yang ditentukan (atau hukum) Allah Swt. Jika tidak, maka kewajiban taat padanya menjadi berlawanan dengan yang seharusnya.⁶⁸

Dikatakan oleh Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, semestinya *ulū al-amr* tidak membuat kebijakan hukum baru, juga tidak mengabrogasi (menghapus) hukum-hukum yang ketentuannya telah ada dalam al-Qur'ān dan Hadis. Karena itu – sekali lagi –

perselihan yang terjadi di kalangan masyarakat harus dikembalikan kepada Allah Swt dan Rasul-Nya, bukan kepada *ulū al-amr*. Kata al-Ṭabāṭabā'i, inilah pemahaman berdasarkan Qs. al-Ahzab [33]: 36. Allah Swt berfirman:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (سورة
الأحزاب: 36)

Oleh al-Ṭabāṭabā'i, ayat di atas dijadikan kunci pengikat yang memberikan penjelasan bahwa ketaatan yang mutlak hanyalah ketaatan pada Allah Swt dan Rasulnya. Apapun yang telah Allah Swt dan Rasul-Nya putuskan, maka tidak ada ruang bagi umat ini untuk mengritisi, menolak ataupun membantahnya. Ini tak lain karena keputusan atau ketetapan yang Allah Swt dan Rasul-Nya (untuk ketetapan Rasulūllah yang tak pernah salah, konteksnya adalah yang berkaitan dengan persoalan keagamaan) tentukan, niscaya tidak pernah salah karena bersumber dari Dzat Yang Maha Benar. Namun jika hal itu terkait dengan kebijakan atau ketetapan *ulū al-amr*, maka penting dilihat dengan seksama perihal substansi kebijakan atau ketetapan itu. Jika ketetapan itu nyata-nyata mengandung unsur-unsur yang melawan ketentuan Allah Swt dan Rasul-Nya, maka secara otomatis ketaatan itu tidak layak diberikan kepadanya. Inilah yang disebut ketaatan yang proporsional, bukan ketaatan yang membabi-buta tanpa pandang bulu, sehingga memunculkan hal-hal yang seringkali tidak masuk akal. Ketika *ulū al-amr* benar, maka ketaatan padanya sama dengan ketaatan pada Allah Swt dan Rasul-Nya, sama dalam pengertian wajib ditaati. Karena itu, dalam ayat di atas, Allah Swt memerintahkan umat Islam untuk taat pada Allah Saw, Rasul-Nya, sampai pada *ulū al-amr*.⁶⁹

7. Musyawarah sebagai Sistem Pengambilan Keputusan

Bagaimana sesungguhnya al-Qur'an berbicara perihal musyawarah? Setidaknya ada tiga ayat yang akarnya menunjukkan arti musyawarah. *Pertama*, Qs. al-Baqarah [2]: 233. Allah Swt berfirman:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

Menjelaskan ayat di atas, Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i menuliskan, yang dimaksud *al-tasyawwur* adalah *al-ijtimā'* 'alā *al-musyawarah* (berkumpul musyawarah).⁷⁰ Dalam konteks ayat di atas, kata al-Ṭabāṭabā'i, permusyawaratan ini diselenggarakan di kalangan orang tua untuk mendiskusikan solusi atas pengasuhan atau tepatnya penyapihan anak. Sebab, isteri mempunyai hak untuk menyusui atau menyapih anaknya; dan hal inilah yang penting dimusyawarahkan dengan suaminya, sehingga ditemukan jalan atau solusi yang terbaik. Bagi al-Ṭabāṭabā'i, pemeliharaan dan penyusuan anak itu bukanlah kewajiban bagi isteri yang tiada menerima perubahan, melainkan hanyalah hak yang dimungkinkan bagi seorang isteri meninggalkannya (*fa al-ḥaḍanah wa al-raḍa' laisa wājiban 'alaihā gair qābil al-tagyīr bal huwa haqq yumkunihā 'an tatrakah*).⁷¹

Ayat ini memberikan arahan yang jelas, bahwa permusyawaratan – yang juga menjadi tradisi khas dalam dunia kebangsaan kita, yakni permusyawaratan dalam perwakilan – haruslah diselenggarakan dalam hal apapun, terutama hal-hal yang menyangkut kepentingan dua orang atau lebih. Diharapkan, tentu saja, dengan permusyawaratan maka akan terpenuhi solusi yang dibangun di atas permufakatan bersama (dalam bahasa politik sering disebut “musyawarah mufakat”), yang menghasilkan kesimpulan *win win solution* (menang atau untung bersama). Itu sebabnya, jika dalam hal yang kecil berskala domestik (keluarga) saja Islam memberikan arahan dan tuntunan, lebih-lebih untuk persoalan besar semisal urusan negara dan bangsa, yang menyangkut hajat hidup sangat banyak pihak.

Kedua, Qs. Ali 'Imran [3]: 159. Allah Swt berfirman:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (سورة آل عمران: 159).

Dalam menjelaskan ayat di atas, Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i tidak memberikan uraian yang memadai. al-Ṭabāṭabā'i hanya menyebutkan bahwa Rasulullah Saw melakukan permusyawaratan dengan para shahabatnya, termasuk ketika hendak menyelenggarakan Perang Uhud. Katanya, ini untuk menunjukkan bahwa Nabi Muḥammad dan para shahabat menjalankan apa yang diperintahkan Allah Swt melalui ayat di

atas. Dan, kata al-Ṭabāṭabā'i, Allah Swt yang memberikan titah musyarawah ini *rāḍin* (meridhai) atas apa yang dilakukan Rasulullah Saw itu.⁷² al-Ṭabāṭabā'i sendiri tidak memberikan penjelasan perihal ukuran keridhaan Allah Swt itu, selain karena Rasulullah Saw menjalankan perintah itu.

Keterangan al-Ṭabāṭabā'i juga (hanya sedikit) memberikan gambaran bahwa Rasulullah Saw senantiasa melibatkan para shahabatnya terkait upaya mencari solusi atas persoalan publik, semisal penyelenggaraan Perang. Rasulullah Saw sangat menyadari, menyangkut urusan orang banyak dan masa depan Islam, maka partisipasi publik harus dikedepankan. Dalam beberapa kasus, untuk kepentingan orang banyak ini, bahkan Rasulullah Saw “mengalah” dengan mengesampingkan pandangan dan keinginannya sendiri guna mengedepankan pandangan pihak lain. Kendati di kedalaman hatinya beliau menginginkan pandnagannya yang disetujui, namun kebesaran dan kelegawaan hatinya mengharuskan beliau menerima pandangan pihak lain sebagai pandangan yang disetujui oleh mayoritas para shahabatnya. Inilah kebesaran jiwa pemimpin, yang lebih mendahulukan pandangan publik dibanding egoisme dirinya sendiri. Bahkan tidak hanya mengundang shahabat-sahabat terdekatnya, terkadang beliau juga mengadakan pertemuan dengan melibatkan umat muslim.

D. Kesimpulan

Terkait kontekstualitas penafsiran al-Ṭabāṭabā'i ini, disimpulkan bahwa latar belakang atau *sociology of knowledge*-nya yang identik dengan tradisi filsafat, menjadikan pikiran-pikiran yang tertuang di dalamnya kontekstual, sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Dalam kajian ini, kontekstualitas (atau rasionalitas) penafsirannya bisa diukur dari empat tema pokok yang menjadi sorotan.

Pertama, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat riba. Baginya, larangan riba terjadi karena satu pihak memperoleh harta dalam jumlah besar dengan cara yang ringan, sementara pihak lain mengalami kerugian besar karena tersedot hartanya. Hal ini akan memantik terjadinya permusuhan diantara mereka, yang karenanya terlarang dilakukan.

Kedua, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat poligami. Ia tidak melarang praktik poligami, asal diselenggarakan dengan pondasi keadilan. Baginya, poligami bisa dimaklumi

dengan beberapa argumen, termasuk jumlah wanita yang lebih banyak, kepentingan reproduksi, usia lelaki lebih panjang dari perempuan dan masa produktif lelaki yang juga lebih panjang dari perempuan.

Ketiga, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat perbudakan. Baginya, perbudakan adalah pekerjaan terlarang, apalagi dalam konteks modern yang menjadikan kesetaraan manusia sebagai agenda utama. Karena itu, ketentuan pembebasan budak sebagai sanksi atas pelanggaran bisa dimaklumi sepenuhnya. Inilah cara Islam mengikis fenomena perbudakan, yang telah menjamur sejak zaman pra-Islam dan dilakukan oleh bangsa-bangsa besar di dunia.

Keempat, perihal kontekstualitas penafsiran tentang ayat politik (*siyāsah syar'iyah*). Ia menjelaskan, kedaulatan dan kekuasaan itu wewenang Allah Swt, terutama dalam hal *al-ḥukm al-syar'i* dan *al-ḥukm al-takwīni*. Dalam hal *al-ḥukm al-waḍ'i*, Allah Swt memiliki kewenangan penuh, namun juga melimpahkannya pada manusia yang diijinkannya. *Ulū al-amr*, baginya, adalah pemimpin yang wajib ditaati karena kebenarannya. Selagi dia mengajak bermaksiat, maka ketaatan tidak boleh diberikan kepadanya. Sedangkan terkait musyawarah, ia tidak banyak memberikan elaborasi. Hanya saja, ia memberikan catatan perlunya dilakukan musyawarah terkait penyapihan anak dan beberapa lagi dalam hal keputusan perang.

Catatan akhir:

¹ Terdapat dua pendekatan pembacaan al-Qur'an, sebagai yang ditawarkan Amin al-Khuli yaitu *Dirasah ma fi al-Qur'an* (analisa internal teks al-Qur'an) dan *Dirasah ma Hawla al-Qur'an* (analisa eksternal teks al-Qur'an). Analisa teks internal al-Qur'an berarti mengkaji teks, dalam hal ini ayat al-Qur'an, dengan memotret ayat dimaksud dari dalam tanpa melibatkan penafsir sama sekali. Misalnya bagaimana kosa kata digunakan di dalamnya, untuk siapa ayat ditujukan, bagaimana rangkaian maknanya dan sebagainya. Dari sini akan terlihat sesungguhnya ayat dimaksud tengah memotret situasi dan kondisi tertentu seperti apa. Adapun analisis eksternal teks, berarti memahami ayat atau tepatnya penafsiran terhadap ayat dengan memotret situasi, kontek dan kondisi sosial yang melingkupi penafsirnya tatkala ia memahami teks. Penafsiran apapun termasuk penafsiran terhadap ayat hukum tidak muncul begitu saja tanpa adanya sebab, factor, latar belakang dan kepentingan tertentu. Penafsiran muncul dari dank arena terpengaruh hal-hal eksternal (pergaulan, pendidikan, lingkungan,

aktivitas sosial dan lain lain), yang muncul di luar ayat yang tengah ditafsirkan. Lihat Amīn al-Khullī, *al-Tafsīr: Nasy'atuh, Tadarrujuh, Taṭawwuruh* (Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnani, 1982), 85.

²Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam : Sejarah, Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta : Bulan Bintang, 1987), halaman 13. Lihat pula Fauzul Iman , *Fikih Muḥammad Rasyid Ridha dalam Tafsir Al-Manar* (Serang, : FUD, 2011), 3.

³Sayyid Husain Nasr, “Sang Alim dari Tabriz”, dalam Muḥammad Ḥusain Tabataba’i, *Mengungkap Rahasia al-Qur’an*. Terj. A. Malik Madani dari *al-Qur’an fi al-Islam* (Bandung : Mizan, 2005).

⁴ ‘Allamah’ adalah panggilan spesial di kalangan Syiah, yang ditujukan pada seseorang yang memiliki pemahaman yang mendalam di bidang keagamaan maupun selainnya. Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, umpamanya, ‘allahamah dimaknai sebagai “sangat pandai (berilmu): para guru yang sangat pandai”. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2011), 27.

⁵ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* (Teheran: Muawaniyah al-Risalah li al-‘Alaqaṭ al-Dauliyah fi Mandhamah al-A’lam al-Islami, 1405 H/1985 M), 37.

⁶ Muḥammad Ḥusain Thabathabai, *Shi’a*, terj. Ḥusain Nasr (Qum: Ansariyan Publications, 2002), 22.

⁷ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 39.

⁸ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 45.

⁹ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 37. Penyebutan al-Amirza pada halaman ini berbeda dengan penyebutan yang dilakukan oleh ‘Ali al-Awsi pada h. 44, yakni al-Mirza, bukan al-Amirza.

¹⁰ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 44.

¹¹ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 37. Lihat juga Agha Bazrak Thahrani, *Ṭabāqāt A’lām al-Syi’ah* (Najaf: al-Mathba’ah al-‘Ilmiyyah, 1370 H), I/645.

¹² Ada ungkapan populer yang berbunyi: “*Aku adalah kota ilmu dan ‘Ali adalah pintunya. Maka, siapa menginginkan ilmu, hendaknya ia datang melalui pintunya.*” Perihal kebenaran ungkapan ini sebagai sabda Nabi Muḥammad Saw, rupanya para ulama masih berbeda pandangan. Menurut catatan Fikri Abul Hasan, dalam artikelnya yang berjudul “Shahihkah Hadits “Aku Adalah Kota Ilmu dan ‘Ali adalah Pintunya”?” menyebutkan bahwa sebagian ulama menyebut Hadis ini sahih dan sebagian lain menilainya palsu. Lebih detailnya, lihat: <http://madrasahjihad.wordpress.com/2013/12/11/shahihkah-hadits-aku-adalah-kota-ilmu-dan-ali-adalah-pintunya/>

¹³ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 39.

¹⁴ Namanya sering dikenal dengan Thabathabai. Ini sebenarnya nisbat pada nama salah satu mendiang kakeknya, yakni Ibrahim Thabathaba bin Ismail al-Dibaj. ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 43. Selain Ṭabāṭabā’i, nisbatnya terkadang juga disebut al-Hasani atau al-Ḥusaini. ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 45.

¹⁵ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirihī al-Mizān* , 39.

¹⁶ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirih al-Mizān*, 44. Lihat juga Khudhair Ja’far, *Tafsir al-Qur’an bi al-Qur’an ‘inda al-‘Allamah al-Ṭabāṭabā’i* (Qum: Dar al-Qur’an al-Karim, 1411 H), 10.

¹⁷ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirih al-Mizān*, 43.

¹⁸ Mengutip Sayid Husain Nasr, Ahmad Izzān menuliskan: “Term tradisional tidak selamanya berkonotasi negatif. Predikat ini disandangkan pada al-Ṭabāṭabā’i karena kemampuannya menguasai secara baik berbagai disiplin ilmu klasik. Bahkan ia mampu mengombinasikan secara apik antara fikih dan tafsir al-Qur’an dengan filsafat, serta antara teosofi dan tasawuf”. Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān” (Makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), 1. Tampaknya komentar Ahmad Izzān ini merujuk pada komentar Sayid Husain Nasr, “Tentang Penulis”, dalam Ṭabāṭabā’i, *Hikmah Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 7-8. Keterangan ini menunjukkan keunggulan keilmuan al-Ṭabāṭabā’i dalam bidang keagamaan. Penguasaannya pada berbagai bidang disiplin ilmu inilah yang menjadikannya sebagai sosok multidisiplin.

¹⁹ Sayid Husain Nasr, “Sang Alim dari Tabriz”, dalam Ṭabāṭabā’i, *Menyingkap Rahasia al-Qur’an*, Terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1989), 5-8.

²⁰ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirih al-Mizān*, 39.

²¹ Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān”, h. 4.

²² Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān”, h. 4.

²³ Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān”, h. 4.

²⁴ Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān”, 4

²⁵ Ahmad Izzān, “Ṭabāṭabā’i dan Tafsir al-Mizān”, 5

²⁶ Asrori, “al-Mizān fi Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muḥammad Husain Ṭabāṭabā’i”, 2.

²⁷ Asrori, “al-Mizān fi Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muḥammad Husain Ṭabāṭabā’i”, 2.

²⁸ Asrori, “al-Mizān fi Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muḥammad Husain Ṭabāṭabā’i”, 3.

²⁹ ‘Ali al-Awsi, *al-Ṭabāṭabā’i wa Manhajuh fi Tafsirih al-Mizān*, 41.

³⁰ Pentafsir Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an dan Tafsirnya* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), I/424.

³¹ Abu al-Fida Isma’il bin Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adhim* (Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 2001), I/320.

³² Pentafsir Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an dan Tafsirnya*, I/424.

³³ Dalam pandangan Sulaiman Rasjid, riba adalah “aqad yang terjadi dengan penukaran yang tertentu, tidak diketahui sama atau tidaknya menurut aturan syara’, atau terlambat menerimanya.” Olehnya, riba dibagi menjadi *riba fadhl* (menukarkan barang yang sejenis dengan tidak sama), *riba qardh* (meminjam dengan syarat ada keuntungan bagi yang mempiutangi), *riba yad* (bercerai dari tempat aqad sebelum timbang terima), dan *riba nasa’* (penukaran yang disyaratkan terlambat salah satu dua barang). Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Jakarta: Penerbit Attahiriyyah, T.Th.), h. 279. Dalam *al-Qur’an dan Tafsirnya* terbitan Kementerian Agama Republik Indonesia disebutkan, riba terbagi menjadi dua; *riba nasi’ah* dan *riba fadhl*. Tim Pentafsir Kementerian Agama

Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, I/421. Dan menurut penjelasan Umar bin al-Khattab, ayat tentang riba termasuk ayat yang terakhir diturunkan. Hingga Rasulullah Muhammad Saw wafat, beliau tidak menjelaskan apa yang dimaksud riba, karena diasumsikan saat itu orang-orang Arab sudah sangat mengenal riba. Maka, tetaplah riba dalam pengertian yang umum, seperti sistem bunga yang diberlakukan orang Arab pada zaman jahiliyah. Tim Pentafsir Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, I/422.

³⁴Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1417 H/1997 M), II/415.

³⁵Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/415.

³⁶Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/412.

³⁷Dari Makkah ke Habasyah, yang di kemudian nama Habasyah berganti menjadi Madinah Munawwarah.

³⁸Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/412.

³⁹Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/412.

⁴⁰Tim Pentafsir Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, I/426.

⁴¹Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/422-423.

⁴²Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/423.

⁴³Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/20.

⁴⁴Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/171.

⁴⁵Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/171.

⁴⁶Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/171-172.

⁴⁷Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/172.

⁴⁸Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/172.

⁴⁹Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/172.

⁵⁰Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/172.

⁵¹Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/190.

⁵²Istri-istri Nabi Muhammad, adalah: 1) Khadijah bint Khuwailid; 2) 'Aisyah bint Abu Bakr al-Shiddiq; 3) Saudah bint Zam'ah; 4) Hafshah bint 'Umar bin al-Khattab; 5) Zainab bint Khuzaimah; 6) Ummu Salamah Hindun bint Abi Umayyah; 7) Zainab bint Jahsy; 8) Juwairiyah bin al-Harits al-Khuza'iyyah; 9) Ummu Habibah bint Abi Sufyan; 10) Shafiyah bint Huyayy; dan 11) Maimunah bint al-Harits al-Hilaliyyah. Dua diantaranya meninggal ketika Rasulullah Saw masih hidup, yakni Khadijah bint Khuwailid dan Zainab bint Khuzaimah. Yang lain meninggal sepeninggal beliau. Zain al-Abidin al-'Alawi al-Husaini, *al-Ajwibah al-Ghaliyah fī 'Aqidah al-Firqah al-Najiyah* (T.Tp.: 1419 H/1999 M), h. 15-16.

- ⁵³ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/201.
- ⁵⁴ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/201.
- ⁵⁵ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, XX/335.
- ⁵⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/117.
- ⁵⁷ Menurut al-Ṭabāṭabā'i, diantara ayat-ayat yang khusus berkaitan dengan kekuasaan Allah Swt terkait hukum tasyri'i, adalah: Qs. al-Maidah [5]: 44, 48, 49 dan 95, Qs. al-A'raf [7]: 87, Qs. Yusuf [12]: 40, Qs. Shad [38]: 26 dan Qs. al-Tin [95]: 8. Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/118.
- ⁵⁸ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/118.
- ⁵⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/118.
- ⁶⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/118.
- ⁶¹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, VII/118.
- ⁶² Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/401.
- ⁶³ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/402-403.
- ⁶⁴ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/397.
- ⁶⁵ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/398.
- ⁶⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/398.
- ⁶⁷ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/398.
- ⁶⁸ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/399.
- ⁶⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/399.
- ⁷⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/245.
- ⁷¹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/245.
- ⁷² Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/59.

DAFTAR PUSTAKA

Abī Syujā'. *al-Taqrīb*. T.Tp.: T.Th.

al-'Aridh, 'Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terj. Ahmad Akrom. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

-
- al-Awsi, 'Ali. *al-Ṭabātabā'i wa Manhajuh fi Tafsirihi al-Mizān*. Teheran: Muawaniyah al-Risālah li al-'Alaqaṭ al-Dauliyah fi Maṅḍamah al-A'lām al-Islāmi, 1405 H/1985 M.
- al-Bukhāri, Muḥammad bin Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. T.Tp.: Dār al-Fikr, T.Th.
- al-Buraey, Muḥammad. *Islam Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- al-Dzahabi, Muḥammad Ḥusain. *al-Isrā'iliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Hadīṣ*. Kairo: Majma' al-Buhūs al-Islāmiyyah, T.Th.
- . *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. T.Tp.: Dar al-Kutub al-Haditsiyyah, 1396 H/1976 M.
- . *Buhuts fi 'Ulum al-Tafsīr wa al-Fiqh wa al-Da'wah*. Kairo: Dar al-Hadits, 1426 H/2005 M.
- . *Israiliat dalam Tafsir dan Hadis*. Terj. Didin Hafidhuddin. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1993.
- al-Farmāwi, 'Abd al-Hayy. *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍu'i*. Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- al-Ḥusaini, Zain al-Abidin al-'Alawi. *al-Ajwibahal-Gāliyah fi 'Aqīdah al-Firqah al-Najiyah*.
- al-Isfahani, Muḥammad Mahdi. *Ahsan al-Wadi'ah fi Tarajum Masyahir Mujtahidiy al-Syi'ah*. Najaf: al-Mathba'ah al-Haidariyah, 1388 H.
- al-Khalidi, Salah 'Abd al-Fattah. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1423 H/2002 M.
- Al-Khulli, Amin, *al-Tafsīr : Nasy'atuh, Tadarrujuh, Taṭawwuruh*. Beirut : Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982.
- al-Mahalli, Jalāl al-tīn Muḥammad bin Aḥmad dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭi. *Tafsīr al-Jalālayn*. Singapura: Sulaiman Mar'i, T.Th.

al-Nawāwi, Yahyā bin Syaraf al-Dīn. *al-Arba'īn al-Nawāwīyah. Surabaya: Maktabah Yahya bin Maktabah Muḥammad bin Ahmad Nabhan wa Auladuh, T.Th.*

al-Qardhawy, Yusuf. *Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam.* Terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.

al-Qardhawi, Yusuf. *Membumikan Syariat Islam.* Terj. Muḥammad Zakki dan Yasir Tajid. Surabaya: Dunia Ilmu, 1417 H.

al-Qaṭṭān, Mannā' Khlīl. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān.* T.Tp.: T.Th.

al-Qur'an dan Terjemahnya

al-Rūmi, Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaimān. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadiṣah fī al-Tafsīr.* Riyadh: Muassasah al-Risālah, 1401 H/1981 M.

al-Sāyis, Muḥammad Ali. *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām.* T.Tp.: Muqarrar Wifq al-Manhaj Kullīyyat al-Syari'ah al-Islamiyyah, T.Th.

al-Ṣābūni, Muḥammad 'Ali. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1405 H/1985 M.

al-Ṣadr, Muḥammad Baqīr. *al-Ma'ālim al-Jadīdah li al-Uṣul.* Najaf: Mathba'ah al-Nu'man, 1385.

al-Ṣadr, Muḥammad Baqīr. *al-Tafsīr al-Mauḍū'i wa al-Tafsīr al-Tajzi'i fī al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1980.

Al-Syātibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'at.* Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

al-Ṣawi, Aḥmad. *al-Ṣāwi 'alā al-Jalālayn.* Singapura: Sulaiman Mar'i, T.Th.

al-Ṭabāri, Ibn Jarir. *Tafsīr al-Ṭabāri.* T.Tp.: T.Th.

Al-Thabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk.* Kairo, Dar al-Ma'arif, t.th.

-
- al-Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1417 H/1997 M.
- al-Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusain. *al-Qur'an fi al-Islam*. Teheran: Sajehhar, 1985.
- al-Wahidi, 'Ali bin Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. T.Tp.: Maktabah wa Matba'ah al-Manar, T.Th.
- al-Zurqāni, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turaṣ al-'Araby, T.Th.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *al-Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Asrori. "al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān 'Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i." Makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Asy'ari, Sukmajaya. Dan Rosy Yusuf. *Indeks al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1417 H/1996 M.
- Azhary, Moh. Tahir. *Negara Hukum*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Baidhowi, Ahmad. *Mengenal Thabathabai dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Baqirshani, Ali Naqi. "Dasar-dasar Nilai Moral: Studi Komparatif atas Pandangan Allamah Thabathabai dan Ayatullah Mutahhari". Dalam *al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*, Vol. I, No. 2.
- Bin Kaṣīr, Abū al-Fidā Isma'il. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 2001.
- Bin Muḥammad, Muḥammad. *Kitāb al-Taqrīr wa al-Tahbīr*. Beyrut: Dār al-Fikr, 1996.

-
- Dahl, Robert A. *Modern Political Analysis*. New Delhi: Prentice Hall of India Private Limiter, 1978.
- Ditjen Binbaga Islam Departemen Agama RI. *Topik Inti Kurikulum Nasional IAIN*. Jakarta: T.Tp, 1995.
- el-Awa, Mohammad S. *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam*. Surabaya: Bina Ilmu, T.Th.
- Farid, Ahmad. *Tazkiyah al-Nufus*. Beirut: Dar al-Qalam, T.Th.
- Faroji, Shohibul. *Panduan Menuju Pencerahan Ruhani*. Banten: Islamic Learning Center, 2007.
- Fayyadh, Abdullah. *Masyahidati fi Iran*. Baghdad: Mathba'ah Imam, 1969.
- Hanafi, Hasan, *Dirasat Islamiyat* .Kairo :maktabah Anjelu al-Misriyyah, t.th.
- Hassan, Fuad. Dan Koentjaraningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1977.
- Ibn Taymiyyah. *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: T.Tp., 1392 H.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Iman, Fauzul, *Fikih Muḥammad Rasyid Ridha dalam Tafsir Al-Manar*. Serang, : FUD, 2011
- Izzan, Ahmad. "Ṭabāṭabā 'i dan Tafsir al-Mizān ." Makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Ja'far, Khudhair. *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān 'inda al-'Allāmah al-Ṭabāṭabā 'i*. Qum: Dar al-Qur'an al-Karim, 1411 H.
- Kamil, Sukron. "Islam and Democracy: Compatible or Conflicting?". Dalam Cheyne Scot dan Irfan Abubakar (ed.). *Contemporary Issues in the Islamic World: the Indonesian Perspective*. Jakarta: CSRC, 2008

-
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwayt: Dār al-Qalam, 1398 H/1978 M.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Madani, Abdul Malik. “al-Muslimun wa Dawruhūm fi Bina’ al-Dimaqratiyyah wa Tatwiriha fi Indonesia”. Dalam *International Journal of Pesantren Studies*, Vol. 2, Number 1, 2008.
- Makariyus, Syahid. *Tarikh Iran*. Mesir: Mathba’ah Muqṭathaf, 1898.
- Maududi, Abu al-A’la. *Political Theory of Islam*. Karachi: Maktaba-e Islami, T.Th.
- Muslimin. *Konsep Kedaulatan Menurut Abu al-A’la al-Maududi*. Tesis Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1999.
- Mustafa, Bisri. *al-Ibriz li Ma’rifah Tafsir al-Qur’ān al-‘Aziz*. Kudus: Menara Kudus, T.Th.
- Nasr, Sayid Ḥusain. “Sang Alim dari Tabriz”. Dalam *Ṭabāṭabā’i. Menyingkap Rahasia al-Qur’an*. Terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1989.
- Nasr, Sayyid Ḥusain, “Sang Alim dari Tabriz”, dalam Muḥammad Ḥusain Tabataba’i, *Mengungkap Rahasia al-Qur’an*. Terj. A. Malik Madani dari *al-Qur’an fi al-Islam*. Bandung : Mizan, 2005.
- Nasr, Sayyid Husayn. *Tradisi Islam*. Terj. Lukman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam : Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang, 1987.
- Nurdin, Ali. *Konsep al-Qur’an tentang Masyarakat Ideal*. Penerbit Erlangga Jakarta, 2006.

Pentafsir Kementerian Agama Republik Indonesia. *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1983.

Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo, 1996.

Quthb, Sayid. *Tafsir Fi Dhalil Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Jakarta: Penerbit Attahiriyah, T.Th.

Razzaqi, Abu al-Qasim. "Pengantar pada Tafisr al-Mizān ". Terj. Nurul Agustina dalam *al-Hikmah* No. 8 Rajab-Ramadhan 1413.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. T.Tp.: T.Th.

Rusyd, Ibnu, *Faṣl al-Maqāl li Taqrīr Mā Bayna al-Syari'at wa al-Hikmat min al-Ittiṣāl aw wujūb al-Nazar al-'Aqli wa al-Ta'wīl*. Beirut : Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1999.

Sachedina, Aziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York : Oxford University Press, 2001.

Salim, Abd. Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.

Shaleh, K.H.Q. dan H.A.A. Dahlan. *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Diponegoro, 2000.

Shihab, M. Quraish. "*Membumikan*" *al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1425 H/2004 M.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003.

-
- Sikand, Yoginder. "Islam and Democracy: Lesson from the Indian Muslim Experience". Dalam *International Journal of Pesantren Studies*, Vol. 2, Number 1, 2008.
- Siodentop, Lary. "Teori Politik dan Metodologi: Masalah Negara". Dalam David Miller dan Larry Siodentop. *Politik dalam Perspektif Pemikiran, Filsafat dan Teori*. Terj. Fakhruddin dkk. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Thabathabai, Muḥammad Ḥusain. *Shi'a*. Terj. Ḥusain Nasr. Qum: Ansariyan Publications, 2002.
- Ṭahrani, Agha Bazrak. *Ṭabaqāt A'lam al-Syi'ah*. Najaf: al-Mathba'ah al-'Ilmiyyah, 1370 H.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Vaezi, Ahmad. *Agama Politik: Nalar Politik Syiah*. Terjemahan dari *Syiah Political Thought*. Jakarta: Penerbit Citra, 2006.
- W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2011.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Zallom, Abdul Qadeem. *Democracy is a System of Kufr*. London: al-Khilafah Publication, T.Th.
- Vaezi, Ahmad. *Agama Politik: Nalar Politik Syiah*. Terjemahan dari *Syiah Political Thought*. Jakarta: Penerbit Citra, 2006.
- W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2011.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Zallom, Abdul Qadeem. *Democracy is a System of Kufr*. London: al-Khilafah Publication, T.Th.