

ISLAM DAN MODERNITAS

Penafsiran Muhammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī dalam Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān

ISLAM AND MODERNITY

Muhammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's Exegesis in Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān

الإسلام والحداثة

دراسة في تفسير محمد حسين الطباطبائي في كتابه "الميزان في تفسير القرآن"

Robby Hidayatul Ilmi
Universitas PTIQ Jakarta
Rhiofficial123@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mencoba untuk menganalisis respons Muhammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī terhadap modernitas dalam Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān, dengan menempatkannya dalam lanskap perdebatan Muslim mengenai rasionalisme, empirisme, dan sekularisasi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dengan desain studi pemikiran tokoh. Data primer berupa teks al-Mizān dianalisis melalui analisis isi tematik, kemudian dipetakan menggunakan kerangka “tafsir modernis” Abdullah Saeed untuk mengidentifikasi pola adopsi, negosiasi, dan kritik terhadap modernitas. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Ṭabāṭabā'ī merepresentasikan posisi ganda: di satu sisi mengadopsi unsur modern seperti sikap kritis terhadap tradisi, pendekatan rasional dan linguistik, keterbukaan lintas mazhab, serta penegasan metode tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān; di sisi lain ia secara tegas mengkritik reduksionisme saintifik dan subordinasi wahyu di bawah epistemologi empirisme Barat. Berbasis filsafat *al-hikmah al-muta'aliyah*, ia mempertahankan dimensi metafisik dan mistik al-Qur'ān sembari tetap membuka ruang dialog rasional dengan pemikiran modern. Kontribusi artikel ini terletak pada penegasan bahwa respons terhadap modernitas dalam tradisi Syi'ah tidak bersifat monolitik, melainkan menghadirkan model sintesis kritis antara rasionalitas dan transendensi. Dengan demikian, Ṭabāṭabā'ī menunjukkan kemungkinan epistemologi tafsīr yang modern sekaligus kritis terhadap hegemoni intelektual Barat.

Kata Kunci: modernitas; rasionalisme; tafsir modernis; Ṭabāṭabā'ī

Abstract

This article aims to examine Muhammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī's reaction to modernity in Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān, contextualizing it within the wider discourse of Muslim discussions on rationality, empiricism, and secularization. The research utilizes a qualitative, library-based methodology centered on intellectual history. The principal source, al-Mizān, is analyzed thematically and later organized according to Abdullah Saeed's paradigm of "modernist tafsir" to discern patterns of adoption, negotiation, and critique of modernity. The results suggest that Ṭabāṭabā'ī embodies a dual stance. He incorporates certain contemporary features, like a critical perspective on tradition, rational and linguistic methodologies, inter-sectarian openness, and a pronounced focus on interpreting the Qur'ān through the Qur'ān (tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān). Conversely, he rigorously challenges scientific reductionism and the subjugation of revelation to Western empirical epistemology. Rooted on the philosophy of al-ḥikmah al-muta'āliyah, he safeguards the metaphysical and mystical aspects of the Qur'ān while remaining receptive to rational discourse with contemporary ideas. This paper advances the field by illustrating that answers to modernity within the Shi'i tradition are diverse, presenting a form of critical synthesis between rationality and transcendence. In this regard, Ṭabāṭabā'ī illustrates the potential for a Qur'ānic interpretive epistemology that is both contemporary and critically defiant of Western intellectual dominance.

Keywords: modernity; rationalism; modernist tafsir; Ṭabāṭabā'ī

ملخص

يسعى هذا المقال إلى تحليل استجابة محمد حسين الطباطبائي للحدثاء في كتابه الميزان في تفسير القرآن، من خلال وضعها ضمن سياق الجدل الإسلامي حول العقلانية والتجريبية والعلمانية. وتعتمد الدراسة منهجاً نوعياً قائماً على البحث المكتبي، بتصميم يركز على دراسة فكر الشخصية. وتمثلت المادة الأساسية في نص الميزان، حيث جرى تحليلها عبر منهج تحليل المضمون الموضوعي، ثم جرى تأطيرها ضمن إطار «التفسير الحدثائي» لعبد الله سعيد؛ بغية تحديد أنماط التبعي والتفاوض والنقد إزاء الحدثاء. وتُظهر نتائج الدراسة أن الطباطبائي يمثل موقفاً مركباً؛ إذ يتبع من جهة بعض العناصر الحدثائية، مثل النزعة النقدية تجاه التراث، والمنهج العقلي

واللغوي، والانفتاح العابر للمذاهب، والتأكيد على منهج تفسير القرآن بالقرآن. ومن جهة أخرى، يوجّه نقدًا صريحًا للاختزالية العلمية وإخضاع الوحي لسلطة الإستمولوجيا التجريبية الغربية. وانطلاقًا من فلسفة الحكمة المتعالية، يحافظ الطباطبائي على البعد الميتافيزيقي والعرفاني للقرآن، مع إبقاء المجال مفتوحًا للحوار العقلاني مع الفكر الحديث. وتتمثل مساهمة هذا المقال في التأكيد على أنّ الاستجابة للحدثة في التقليد الشيعي ليست أحادية أو متجانسة، بل تقدّم نموذجًا للتركيب النقدي بين العقلانية والتعالي. وبذلك يبرز الطباطبائي إمكان بلورة إستمولوجيا تفسيرية حديثة، وفي الوقت نفسه ناقدة للهيمنة الفكرية الغربية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة؛ العقلانية؛ التفسير الحداثي؛ الطباطبائي.

A. Pendahuluan

Hubungan intens antara Barat dan Islam terjadi di penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 dan dianggap sebagai persinggungan Islam dengan Barat.¹ Kedatangan ini tidak hanya membawa kekuatan politik dan ekonomi, akan tetapi juga seperangkat kerangka berpikir dan cara pandang (*worldview*). Persinggungan ini secara organik telah menimbulkan hubungan timbal-balik, saling merespon, pengaruh-mempengaruhi dan terkadang juga berbentuk resistensi dan dominasi. Secara garis besar, dampak modernisasi ini bisa dilihat pada dua wilayah: pertama sosial dan ekonomi, dan kedua ide wacana. Bagian pertama lebih bersifat institusi seperti reformasi model pendidikan, sedangkan yang kedua dan lebih kompleks merupakan medan pertarungan intelektual.² Pemahaman tentang dinamika

¹ Hubungan Barat-Islam di akhir abad 19 dan awal abad 20 merupakan periode penting dalam sejarah intelektual dunia Muslim. lihat Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity of Islam," *Islamic Studies* 5, no. 2 (1966): 113–28.

² F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Gramedia Pustaka Utama, 2007), 12–15.

ini penting untuk menganalisis bagaimana komunitas Muslim merespons perubahan yang dibawa oleh konteks global modern.

Di Mesir misalnya, ada dua arus utama dalam merespon ide-ide seperti sosialisme, materialisme dan sekularisme.³ Respon terhadap gagasan-gagasan ini tidak selalu tunggal, namun ada dua arus utama yang cukup menonjol saat itu: kelompok yang menerima dan kelompok yang menolak. Persinggungan ini terjadi di hampir seluruh dunia Islam, terutama negara-negara yang secara politik berada di bawah kekuasaan kolonial. Di Indonesia sendiri, perdebatan intens antara Mohammad Natsir dan Soekarno terekam jelas mengenai sekularisme, menunjukkan dinamika yang serupa dalam merespons modernitas di konteks lokal.⁴ Hal ini menunjukkan bahwa respons terhadap modernitas bukan hanya fenomena Timur Tengah, tetapi mencerminkan ketegangan global antara tradisi dan transformasi.

Dalam konteks ini, penulis akan memotret bagaimana tradisi Syi'ah merespon modernitas dan ide-ide yang dibawanya. Sebagai objek kajian, penulis mengangkat salah satu ulama berpengaruh di kalangan tradisi Syi'ah, Sayyid Muhammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī. Perhatian difokuskan pada karya Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān* yang ditulis ketika berada di Qom. Pemilihan tokoh ini relevan mengingat dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, Ṭabāṭabā'ī merepresentasikan upaya sintesis antara tradisi dan modernitas melalui pendekatan epistemologis yang unik.⁵ Karya tafsirnya mencerminkan negosiasi kompleks antara warisan intelektual Islam dan tantangan pemikiran modern.

Pertanyaan utama yang ingin dijawab dalam tulisan ini adalah sejauh apa konteks modernitas berpengaruh dan direspon oleh Ṭabāṭabā'ī.

³ Fauzi M. Najjar, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* 18, no. 2 (1996): 1–21.

⁴ Ahmad Syafii Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam* (Bentang Bunyan, 2018), 45–67.

⁵ Urs Göksen, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Ṣadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy," *International Journal of Persian Literature* 1, no. 1 (2016): 142–63, <https://doi.org/10.5325/intejperslite.1.1.0142>.

Artikel ini berangkat dari konteks modern di Iran terutama di era kolonial yang bersinggungan secara langsung dengan Barat. Ini menjadi faktor pendorong utama yang membuat Ṭabāṭabā'ī berhubungan secara langsung dengan ide-ide Barat seperti rasionalisme, materialisme, dan sekularisasi. Namun, apakah hubungan ini melahirkan respon positif, negatif atau kreatif? Inilah yang akan coba dilihat secara langsung melalui buku-buku Ṭabāṭabā'ī, khususnya melalui analisis terhadap metodologi tafsirnya dalam *Al-Mīzān*.⁶

B. Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dengan desain studi pemikiran tokoh untuk membaca corak penafsiran Muḥammad Ḥusain Ṭabā'ṭabā'ī dalam *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān* dan relevansinya dengan problem modernitas (rasionalisme, empirisme, dan perubahan cara pandang). Kerangka analitis yang dipakai mengikuti pemosisian “tafsir modernis” yang menjadi rujukan konseptual dalam artikel, sehingga pembacaan diarahkan pada bagaimana Ṭabā'ṭabā'ī mengadopsi nalar-kritis sekaligus mengajukan kritik atas reduksionisme saintifik.⁷

Data penelitian bersumber dari teks primer *al-Mīzān* sebagai pijakan utama identifikasi gagasan, argumen, dan pilihan metodologis (misalnya penegasan *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, kritik terhadap tafsir ideologis, serta respons terhadap pengetahuan modern), sedangkan data sekunder berasal dari literatur akademik tentang Ṭabā'ṭabā'ī, konteks intelektual Iran, dan wacana modernitas yang membantu penjelasan historis-konseptual. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi: pembacaan intensif, pencatatan (*note-taking*), dan

⁶ Hamid Algar, “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic,” *Journal of Islamic Studies* 17, no. 3 (2006): 326–51, <https://doi.org/10.1093/jis/etl002>.

⁷ John W. Creswell dan J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 4 ed. (SAGE Publications, 2017), 254.

pengodean awal terhadap tema-tema yang berulang dalam pembahasan artikel.⁸

Analisis data dilakukan dengan analisis isi tematik untuk mengelompokkan temuan ke dalam tema seperti kritik tradisi tafsir, rasionalitas metodologis, sikap terhadap sains/empirisme, dan pemeliharaan dimensi metafisik; selanjutnya tema-tema itu dipetakan memakai *framework analysis* berlandaskan indikator “tafsir modernis” agar tampak posisi ganda Ṭabāṭṭabāṭ: modern dalam kritik dan rasionalitas, namun tetap kritis pada saintisme yang mereduksi wahyu. Keabsahan dijaga melalui triangulasi sumber (primer–sekunder) dan penelusuran konsistensi argumen dengan merujukkan setiap simpulan pada bukti tekstual yang eksplisit.⁹

C. Hasil dan Pembahasan

1. Modernitas: Definisi dan Konteks Sejarahnya

Istilah "modern" memiliki sejarah yang kompleks dan terus berkembang sejalan dengan transformasi masyarakat global. Kata modern beresonansi dengan sejarah Barat dan merujuk pada sebuah periode yang diasosiasikan sebagai zaman Baru, khususnya di Eropa. Kebanyakan sejarawan berpendapat bahwa zaman ini dimulai sekitar tahun 1500-an.¹⁰ Dalam pengertian umum, modernitas diasosiasikan dengan subjektivitas individual, penjelasan saintifik dan rasionalisasi, penurunan penekanan pada pandangan-pandangan keagamaan, kemunculan birokrasi, urbanisasi cepat, kebangkitan negara bangsa, dan percepatan pertukaran finansial dan komunikasi.¹¹ Di sini, modernitas memiliki beberapa karakter baik dari sisi fisik (sosio-ekonomi) maupun mental (*worldview*). Karakterisasi ganda ini penting untuk memahami bagaimana modernitas

⁸ Glenn A. Bowen, “Document Analysis as a Qualitative Research Method,” *Qualitative research journal* 9, no. 2 (2009): 27–40, <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>.

⁹ Creswell dan Creswell, *Research Design*, 250–59.

¹⁰ Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 2.

¹¹ “Modernity | Globalization, Technology & Social Change | Britannica,” 26 September 2025, <https://www.britannica.com/topic/modernity>.

bukan sekadar fenomena ekonomi-teknologis, tetapi juga transformasi epistemologis dan ontologis yang mendalam.

Budi Hardiman menjelaskan bahwa modernitas dapat dijelaskan dengan mengamati karakter sosio-ekonomi dan epistemologis.¹² Yang pertama merujuk pada tumbuhnya sains, teknik dan ekonomi kapitalis, sedangkan yang kedua merujuk pada munculnya kesadaran-kesadaran baru dan perubahan pandangan dunia (*worldview*). Seperti dalam analisis umum, Hardiman menjelaskan bahwa ada tiga kesadaran utama yang menjadi ciri dari masyarakat modern: subjektivitas, kritik, dan kemajuan. Mengacu pada pengalaman masyarakat Eropa, subjektivitas adalah fase di mana manusia menyadari dirinya sebagai *subjectum*, yaitu sebagai pusat realitas yang menjadi ukuran segala sesuatu. Merujuk pada karya sejarawan Swiss, Jacob Burckhardt, Hardiman menjelaskan bahwa kesadaran ini dapat diamati pada masyarakat Eropa pertengahan ketika mereka mulai mengenali dirinya sendiri sebagai ras, rakyat, partai, keluarga atau kolektif.¹³ Proses ini menandai pergantian dari pandangan dunia yang *theosentric* menuju *anthroposentric*, di mana manusia menjadi rujukan utama dalam memahami realitas.

Dalam dunia filsafat, telah masyhur pernyataan Descartes "*cogito ergo sum*" (saya berpikir maka saya ada), yang merupakan representasi paling akurat dari semangat abad zaman modern yang menegaskan bahwa manusia (individu) bisa mengetahui kenyataan dengan rasionya sendiri. Selain itu, ada Karl Marx yang meyakini bahwa manusia adalah subyek sejarah di mana mereka merupakan perancang sejarahnya sendiri.¹⁴ Semangat inilah yang nantinya menyuburkan kesadaran untuk "berpikir" dan menentukan nasib diri sendiri. Dalam paradigma ini, manusia dianggap sebagai makhluk aktif yang bisa mengetahui realitas melalui proses berpikir rasional. Secara epistemologi, "akal" semakin dinaikkan statusnya sebagai alat utama untuk memperoleh pengetahuan,

¹² Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 4.

¹³ Ibid., 6–7.

¹⁴ Ibid., 3–8.

menggantikan otoritas tradisional dan wahyu sebagai sumber epistemik utama.¹⁵

Inilah cikal bakal dari rasionalisme, sebuah aliran filsafat yang memandang akal sebagai sumber dan alat uji utama bagi pengetahuan. Dari sini dapat dilihat bahwa modernitas dan rasionalisme adalah aspek yang berhubungan erat. Bisa dikatakan bahwa rasionalisme adalah bahan bakar utama bagi modernitas, dan pemahaman tentang keduanya penting untuk menganalisis bagaimana masyarakat Muslim merespons transformasi intelektual dan sosial yang dibawa Barat. Konteks ini menjadi latar belakang penting untuk memahami bagaimana seorang intelektual Islam seperti Ṭabāṭabā'ī merespons tantangan epistemologi yang ditawarkan modernitas sambil tetap mempertahankan komitmen terhadap sumber-sumber tradisional Islam.¹⁶

2. Muhammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī: Biografi Intelektual dan Persinggungannya dengan Modernitas

Ṭabāṭabā'ī dilahirkan di desa Sadabad dekat daerah Tabriz, 16 Maret 1904. Ia besar dan hidup dalam keluarga ulama; pendahulunya merupakan tokoh-tokoh ternama di kalangan Syi'ah. Nenek moyangnya, Mīrzā Muhammad 'Alī Qāḍī adalah seorang kadi di Aerbaijan dengan gelar qāḍī quḍāh. Orang tua Ṭabāṭabā'ī meninggal saat ia masih kecil yang membuat pengasuhan Ṭabāṭabā'ī berpindah ke tangan pamannya, Sayyid Muhammad Ali Qāḍī. Di bawah asuhannya, Ṭabāṭabā'ī memperoleh pendidikan dasar yang solid. Sesuai dengan urutan pelajaran tradisional, Ṭabāṭabā'ī terlebih dahulu menghafal Al-Qur'ān kemudian dilanjutkan dengan mempelajari beberapa teks-teks Persia sebelum akhirnya

¹⁵ Senata Adi Prasetya dkk., "EPISTEMIC RATIONALITY IN ISLAMIC EDUCATION: The Significance for Religious Moderation in Contemporary Indonesian Islam," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 22, no. 2 (2021): 232–63, <https://doi.org/10.18860/ua.v22i2.12771>.

¹⁶ Gösen, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Ṣadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy," 145–50.

mempelajari ilmu Bahasa Arab seperti nahwu, sharf, retorika dan ilmu-ilmu lain yang menjadi syarat untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman.¹⁷ Pendidikan awal ini membentuk fondasi intelektual yang kuat untuk pengembangan pemikirannya di kemudian hari.

Selama di Najaf setelah pindah pada tahun 1925, minat sebenarnya tertuju kepada filsafat dan tafsir, melampaui kurikulum formal. Ia dibimbing oleh seorang guru yang sekaligus sepupunya, Muhammad 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī. Di bawah asuhannya, Ṭabāṭabā'ī mempelajari buku-buku primer di bidang filsafat seperti Akhlaq karya Miskawayh, *Shifā'* karya Ibn Sina, *Qawā'id* karya Ibn Turka, *Asfār* dan *Masyā'ir* karya Mullā Sadrā dan *Manjūma* karya Hādī Sabzavāri. Ia juga belajar matematika tradisional, ilmu astronomi dan ilmu-ilmu gaib. Bersama Qāḍī, Ṭabāṭabā'ī tidak hanya berkembang secara intelektual, akan tetapi juga spiritual.¹⁸ Qāḍī yang merupakan seorang yang hanyut dalam penyucian diri melalui serangkaian praktik ibadah yang memiliki kemiripan dengan praktik tasawuf, memberi pengaruh besar pada diri Ṭabāṭabā'ī. Ia mengakui bahwa dalam kehidupannya, Qāḍī adalah orang yang akan selalu ia rujuk. Bersama Qāḍī jugalah Ṭabāṭabā'ī mempelajari *Fushus al-Hikam* dan *Futubat al-Makkiyah*, kedua karya mistis yang memiliki pengaruh mendalam pada pengembangan pemikirannya dan menjadi sumber inspirasi epistemologis sepanjang hidupnya. Ṭabāṭabā'ī mengakui ketika ia membaca kembali kedua kitab tersebut bersama Qāḍī, ia seolah memperoleh pengetahuan yang belum diketahuinya sebelum itu. Ṭabāṭabā'ī sering mempraktikkan zikir menjadi lebih sering dari sebelumnya.¹⁹

Penelitian terkini menegaskan bahwa pendidikan Sadrian memiliki peran penting dalam membentuk intelektualitas Ṭabāṭabā'ī. Dialog antara filsafat Islam dan Barat pada abad ke-20 memperkaya tradisi Syī'ah dan

¹⁷ Algar, "Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic."

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Joseph E. B. Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," *Religions* 13, no. 2 (2022): 176, <https://doi.org/10.3390/rel13020176>.

menyediakan dasar untuk kritik terhadap materialisme dan positivisme. Para sarjana juga menyoroti peran Qaḍī Ṭabāṭabā'ī sebagai mentor yang menggabungkan latihan spiritual dan studi rasional, sehingga membentuk pendekatan hermeneutika integratif pada diri Ṭabāṭabā'ī.²⁰

Setelah sepuluh tahun di Najaf, pada tahun 1935, Ṭabāṭabā'ī kembali ke Tabriz dengan membawa pengalaman dan pengetahuan mendalam tentang tradisi intelektual Islam. Hanya saja, tidak lama setelah itu Perang Dunia ke-2 meletus, dan wilayah Utara Iran diinvasi oleh Uni Soviet yang kemudian mendirikan sebuah rezim kekuasaan dengan orientasi Marxisme. Ini membuat Ṭabāṭabā'ī harus hijrah kembali dari kampung halamannya dalam konteks tekanan politik dan ideologis yang tidak mendukung bagi aktivitas intelektual tradisional. Setelah pertimbangan dan perenungan panjang, akhirnya, melalui mimpi yang ia peroleh, Ṭabāṭabā'ī menetapkan Qom sebagai tempat tujuannya. Di sinilah Ṭabāṭabā'ī menghabiskan sisa hidupnya, dan menjadi bagian paling penting dalam karirnya, baik sebagai seorang guru maupun penulis.²¹ Migrasi ini merupakan titik balik penting dalam sejarah intelektual Ṭabāṭabā'ī dan sekaligus menandai awal dari masa paling produktif kehidupannya, ketika ia dapat mengaktualisasikan visi intelektualnya secara penuh.

Ṭabāṭabā'ī merasa ada yang kurang dalam kurikulum pelajaran agama di Qom, yaitu kurangnya perhatian pada silabus di bidang ilmu tafsir Al-Qur'ān dan ilmu *'aqlī* (rasional). Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa suasana saat itu lebih menjagokan fikih dan usul sebagai tanda tingginya ilmu seseorang, sedangkan tafsir dianggap sebagai pengetahuan yang tidak mensyaratkan investigasi yang membutuhkan pemikiran mendalam. Ini mencerminkan hirarki epistemik yang ia anggap perlu untuk diubah demi perkembangan tradisi intelektual Syi'ah. Inilah yang membuat Ṭabāṭabā'ī

²⁰ Algar, “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic.”

²¹ Gösen, “Perception of Western Modernity from the Gaze of Ṣadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy.”

memutuskan untuk mengajarkan tafsir dan filsafat di Qom, sebuah keputusan yang didorong oleh konteks intelektual yang dinamis saat itu. Langkah Ṭabāṭabā'ī sempat terhambat karena suasana saat itu memandang bahwa pengajaran filsafat sebagai salah satu bentuk sikap subversif. Ini berdampak pada kelas tafsir dan filsafat yang diampu Ṭabāṭabā'ī; beberapa beasiswa murid ditarik jika masih mengikuti kelasnya. Ini sempat membuat Ṭabāṭabā'ī bimbang sehingga kegiatan mengajarnya sempat terhenti untuk beberapa waktu, mencerminkan tekanan sosial-politis yang dialami oleh para intelektual tradisional di era modern.²²

3. Respon Ṭabāṭabā'ī terhadap Filsafat Barat

Setelah memantapkan hati, akhirnya Ṭabāṭabā'ī kembali memutuskan untuk mengajar kembali. Alasan Ṭabāṭabā'ī sebenarnya berhubungan erat dengan kondisi Qom saat itu, terutama krisis intelektual yang menurutnya hanya bisa diperbaiki dengan pembelajaran filsafat. Latar belakang yang mendorong Ṭabāṭabā'ī untuk mengajar filsafat adalah persinggungan langsung dengan Barat dan ide-idenya.²³ Banyak mahasiswa yang datang ke Qom di era itu yang sudah berkenalan dengan pemikiran Barat, terutama terkait dengan materialisme. Ini tidak lepas dari kondisi-sosio politik Iran di tahun 1950-an. Reformasi yang diprakarsai oleh rezim Pahlevi dilandasi oleh kerangka filosofis positivisme yang berbasis pada rasionalisme.²⁴ Ini mengakibatkan banyak aspek dari reformasi yang menantang baik secara langsung atau tidak akan otoritas keagamaan yang sudah ada, terutama sekularisasi sistem pendidikan dan hukum. Di sisi lain,

²² Jan A. Ali, "Introduction to Special Issue: Islamic Revivalism and Social Transformation in the Modern World," *Religions* 14, no. 7 (2023): 899, <https://doi.org/10.3390/rel14070899>.

²³ Ines Peta, "Aḥmad Amīn's Rationalist Approach to the Qur'ān and Sunnah," *Religions* 13, no. 3 (2022): 234, <https://doi.org/10.3390/rel13030234>; Gösen, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Şadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy."

²⁴ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Baḏā'iyat to Soroush* (BRILL, 2001), 45–60.

lawan politik dari Pahlevi, sayap kiri Iran, mengambil inspirasi dari filsafat materialisme-dialektik untuk mengembangkan masyarakat. Sikap mereka sama dengan pendukung Pahlevi terhadap agama, terutama kecenderungan pengikut materialisme-dialektik terhadap ateisme.²⁵

Pembahasan utama Ṭabāṭabā'ī adalah sanggahan terhadap klaim Marxisme yang mengaku memiliki pandangan dunia ilmiah, dan klaim mereka tentang materialisme dan idealisme sebagai satu-satunya jalan untuk menjelaskan dunia.²⁶ Bagi Ṭabāṭabā'ī, Barat sebagai sebuah realitas intelektual bisa dijelaskan dengan pendekatan filosofis terlepas dari apa mazhab yang dianut. Ini merupakan bentuk usaha proaktif dalam menjaga komunitas saat itu agar tidak terpecah-belah menjadi pertentangan antara spiritual dan intelektual. Diskusi filsafat ini berupa sesi pribadi antara Ṭabāṭabā'ī dengan murid-muridnya yang kemudian melahirkan berjilid-jilid buku karya Murtaza Mutahhari, *Usul falsafa va ravish-i ri'alizm* yang kemudian diterjemahkan menjadi *Usul al-Falsafah wa al-Manhaj al-Waqi'i*.²⁷ Selain mengajarkan filsafat, Ṭabāṭabā'ī juga mengajarkan Tafsir. Hasilnya adalah sebuah karya monumental, Tafsir al-Mizān, yang ia selesaikan kurang lebih selama 18 tahun (1954-1972).

Kritik Ṭabāṭabā'ī dibangun atas kerangka *al-hikma al-muta'aliya* (filsafat transendentalisme). Dalam sejarah filsafat Islam, ini dihitung sebagai mazhab ketiga dalam filsafat Islam.²⁸ Mazhab ini dikembangkan pada abad ke-17 oleh filosof Iran Sadruddin al-Syirazi yang lebih dikenal dengan nama Mullā Sadrā. Pemikiran Mullā Sadrā kemudian dilanjutkan oleh murid-muridnya dan terus dikembangkan terutama di kalangan Syi'ah Imamiyah. Mazhab filsafat ini menjadikan sumber-sumber wahyu dan

²⁵ Itzhak Weismann, "The Politics Of Popular Religion: Sufis, Salafis, And Muslim Brothers In 20th-Century Hamah," *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 1 (2005): 251–65, <https://doi.org/10.1017/S002074380505004X>.

²⁶ Muhammad Baqir Shadr, *Falsafatuna: Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat dan Rasionalisme Islam* (RausyanFikr, 2013), 78–95.

²⁷ Algar, "Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic," 344–46.

²⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam University Press, 2006), 120–35.

intelekt sebagai sumber filsafat. Ia menghargai wahyu sebagai karunia *Ilahi* yang harus dimanfaatkan tanpa terjebak pada rasionalisme dan logisme yang menafikan yang transenden serta alam roh. Pendekatan ini memungkinkan dialog kritis dengan perkembangan intelektual Barat tanpa mengorbankan dimensi metafisik dan spiritual.²⁹ Filsafat ini terus diajarkan di sekolah-sekolah Syi'ah sampai saat ini, menunjukkan relevansi berkelanjutannya dalam merespons tantangan intelektual kontemporer.

Mazhab ini aktif berdialog dengan perkembangan intelektual yang ada di Barat. Ia telah banyak melahirkan tokoh-tokoh kritis yang tidak hanya mengamini wacana yang berkembang di Barat, akan tetapi juga melahirkan dialog yang kritis dalam melihat fenomena intelektual yang berkembang di Barat. Ada beberapa nama yang menonjol seperti *al-'Allāmah* Muhammad Baqir al-Shadr dengan karyanya *Falsafatunā* yang mengkritik kapitalisme, sosialisme dan komunisme. Serta Seyyed Hossein Nasr yang banyak menulis tentang filsafat Islam. Kritik mereka diarahkan pada hilangnya metafisik, yang sakral, yang transenden dalam filsafat Barat, sebuah masalah yang juga menjadi perhatian utama Ṭabāṭabā'ī dalam pendekatan epistemologisnya terhadap Qur'ān.³⁰

Lemah selama bertahun-tahun akibat masalah jantung dan neurologis, Ṭabataba'i menarik diri dari kegiatan mengajar dan menjadi semakin tenggelam dalam pengabdian pribadi saat akhir hidupnya mendekat. Pada tahun 1401/1981, ia berhenti seperti biasa di Damavand saat kembali ke Qum dari kunjungan musim panasnya ke Mashhad. Ia jatuh sakit parah dan dibawa ke rumah sakit di Teheran. Prospek untuk sembuh terlihat suram, dan ia kemudian dibawa pulang ke rumahnya di Qum, di mana ia dikurung secara ketat dari semua orang kecuali murid-muridnya yang paling dekat. Beberapa waktu kemudian, ia dirawat di rumah sakit di Qum, dan setelah kurang lebih seminggu ia meninggal, pada

²⁹ Gösen, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Ṣadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy," 158–60.

³⁰ Carool Kersten, "Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization," *Journal of Muslim Minority Affairs* 29, no. 4 (2009): 573–88.

pukul sembilan pagi tanggal 18 Muharram 1402/7 November 1981.³¹ Dikatakan bahwa pada saat-saat terakhir hidupnya ia melihat penglihatan *Ma'sūmin*, dan dengan kejernihan penuh mengatakan kepada mereka yang hadir: "Mereka yang kedatangannya saya nantikan sekarang telah memasuki ruangan." Ia dimakamkan keesokan harinya, dekat dengan makam Shaykh 'Abd al-Karim Ha'iri dan Ayatullah Khwansarl; salat jenazah dipimpin oleh Ayatullah Gulpaya.³²

4. Sisi Modernitas dari Tafsir al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān

Sebagaimana disinggung sebelumnya, Tafsir Al-Mizan mulai ditulis Ṭabāṭabā'ī setelah ia berada di Qom. Awalnya, ini merupakan bahan ajar ketika Ṭabāṭabā'ī memilih mengajar Tafsir Al-Qur'ān di Universitas Qom. Namun, beberapa siswanya meminta Ṭabāṭabā'ī untuk menulis sehingga dimulailah proyek penulisan pada tahun 1954. Al-Qur'ān dan filsafat memang telah menjadi fokus Ṭabāṭabā'ī ketika belajar di Najaf, meskipun saat itu Fikih dan Usul fikih dianggap sebagai tanda kebesaran seorang ulama dan merupakan cabang keilmuan yang bergengsi.³³ Bab-bab berikut ini akan membahas sejauh apa nilai-nilai modernitas terimplementasikan dalam penafsiran Ṭabāṭabā'ī terhadap Al-Qur'ān, termasuk juga di sini adalah kritiknya terhadap modernitas. Analisis ini penting untuk memahami posisi kompleks Ṭabāṭabā'ī sebagai intelektual Muslim yang berinteraksi dengan modernitas tanpa sepenuhnya menerima atau menolaknya.

a) Aspek-aspek Modernitas dalam Tafsir al-Mizān

Untuk menilai sejauh apa nilai-nilai modernitas dalam penafsiran Ṭabāṭabā'ī, penulis menggunakan kerangka berpikir Abdullah Saeed tentang tafsir modernis. Bagi Saeed, tafsir modernis merujuk pada sarjana-

³¹ Algar, "Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic," 346–51.

³² Ibid.

³³ Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Mu'assasah al-'Ālamī al-Madbū', 1997), 20:xii–xv.

sarjana yang berupaya menghadirkan respon aktif terhadap tantangan modernitas sambil tetap mempertahankan ajaran-ajaran Islam, *al-Islāmu sālīb li kull al-zamān wa al-makān*. Saeed merujuk pada tokoh-tokoh pembaharu abad ke-18 dan 19 seperti Jamal al-Din al-Afghani, Sayyid Ahmad Khan, dan Muhammad Iqbal.³⁴ Titik tekan dari para modernis ini adalah gagasan tentang reformasi terhadap ajaran Islam agar bisa beradaptasi dengan dunia modern. Oleh sebab itu, mereka bersikap kritis terhadap tradisi dan menganjurkan untuk melakukan pembacaan ulang warisan Islam masa lalu. Ini tercermin dalam semangat untuk membuka kembali pintu *ijtihad* dan menghindari *taklid* kepada pendahulu secara tidak kritis. Dalam penilaiannya, hal tersebut telah membuat pemikiran Islam menjadi statis (*tajmīd*).³⁵

Ide pokok lainnya adalah adanya kebutuhan untuk melakukan penafsiran yang fleksibel terhadap Islam agar bisa kompatibel dengan situasi modern.³⁶ Dari sinilah muncul anjuran untuk memahami al-Qur'ān dari perspektif sains. Ini merupakan respon organik terhadap situasi saat itu sebagai usaha untuk menjawab tantangan dunia modern. Mereka juga mengusulkan untuk kembali kepada nash-nash utama Islam, Al-Qur'ān dan sunnah sebagai pondasi utama keislaman. Mereka juga mengkritik tafsir-tafsir yang ada karena dinilai sarat akan perdebatan kepakaran masing-masing penafsir. Ini tercermin dalam kritik Abduh terhadap artikulasi tafsir yang penuh dengan perdebatan-perdebatan kebahasaan, teologi dan filsafat.³⁷ Menurutnya, hal ini menghalangi pembaca untuk memperoleh petunjuk (*al-ihtidā'*) dari Al-Qur'ān. Oleh sebab itu, Abduh ingin merevitalisasi kembali fungsi Al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk.

³⁴ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (Routledge, 2013), 21, <https://doi.org/10.4324/9781315870922>.

³⁵ Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford University Press, 2008), 151–52.

³⁶ Fadhli Lukman, "Digital Hermeneutics and A New Face of The Quran Commentary: The Quran in Indonesians Facebook," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 95–120, <https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.95-120>.

³⁷ Abdulkader Tayob, "Decolonizing the Study of Religions: Muslim Intellectuals and the Enlightenment Project of Religious Studies," *Journal for the Study of Religion* 31, no. 2 (2018): 10–15, <https://doi.org/10.17159/2413-3027/2018/v31n2a1>.

Dengan beberapa modifikasi di beberapa tempat, ajaran Abduh dilanjutkan oleh muridnya, Rashīd Ridā, hingga mempengaruhi banyak generasi setelahnya.³⁸

Aspek lain yang menjadi sasaran kritik Abduh adalah otoritas tradisional yang dinilainya irrasional dan tidak reflektif dalam mempraktekkan agama.³⁹ Padahal, realitas selalu berubah dan problem-problem baru yang belum pernah dihadapi bermunculan. Oleh sebab itu, di bawah semangat ijtihād, bersama sarjana-sarjana reformis lain, Abduh menganjurkan reinterpretasi yang melibatkan pemikiran yang rasional terhadap ayat-ayat Al-Qur'ān karena dalam keyakinan mereka Al-Qur'ān tidak bertentangan dengan akal. Pendekatan ini sejalan dengan komitmen Ṭabāṭabā'ī terhadap penggunaan rasionalitas dalam penafsiran, meskipun dengan kerangka filosofis yang berbeda dan lebih kritis.⁴⁰

b) Aspek Metode Penafsiran

Jika dibaca menggunakan kerangka berpikir tafsir modernis ala Abdullah Saeed, maka Tafsir al-Mizan mengandung banyak sisi-sisi modernitas, meskipun juga sekaligus mengandung kritik terhadap modernisme dalam bentuknya yang ekstrem.⁴¹ Pertama, sikap kritis terhadap tradisi dalam menafsirkan Al-Qur'ān. Ini tergambar pada kritik Ṭabāṭabā'ī terhadap praktik penafsiran yang ada. Meskipun terkesan seperti generalisasi, Ṭabāṭabā'ī mengkritik mulai dari penafsiran terhadap Al-Qur'ān yang sudah bercampur dengan aliran-aliran ideologis. Mazhab kalam tertentu cenderung memahami ayat sesuai dengan kepentingan kelompoknya begitu juga dengan mazhab filsafat tertentu yang dianggapnya melakukan hal yang sama ketika memahami ayat Al-Qur'ān

³⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara* (LP3ES, 2006), 45.

³⁹ Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 21.

⁴⁰ Gösen, "Perception of Western Modernity from the Gaze of Şadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy," 160–63.

⁴¹ Prasetya dkk., "EPISTEMIC RATIONALITY IN ISLAMIC EDUCATION," 245–60.

agar sesuai dengan kepentingan mazhab.⁴² Meskipun Ṭabāṭabā'ī adalah seorang penempuh jalan asketisme, ia juga mengkritik cara para ahli sufi, *mutasawwifin* dalam menafsirkan Al-Qur'ān. Keyakinan mereka bahwa pengetahuan bisa diperoleh melalui mujāhadah dan *riyāḍah nafsīyyah* membuat mereka terjebak pada pencarian makna batin yang berujung pada hilangnya pembahasan *lafẓīyyah* dan *'aqliyyah*.⁴³

Kedua, tidak dibatasi oleh kecenderungan mazhab tertentu. Meskipun Ṭabāṭabā'ī adalah seorang penganut Syi'ah Imamiah, namun dalam menafsirkan Al-Qur'ān Ṭabāṭabā'ī tidak hanya merujuk pada sumber-sumber Syi'ah akan tetapi ia juga merujuk pada sumber-sumber ahl al-sunnah. Ini menjadi ciri khas bagi sarjana modernis di mana ikatan-ikatan mazhabiyah tidak menjadi penghalang untuk dijadikan sumber penafsiran.⁴⁴ Pertimbangan memilih sumber penafsiran bukan berdasarkan pada kecondongan mazhab. Akan tetapi pada esensi dari informasi yang diperoleh. Maka dari itu akan sering ditemukan dalam tulisan-tulisan modernis orientasi yang tidak tunggal. Dalam konteks Indonesia misalnya, Hamka sebagai representasi dari kelompok modernis dan banyak dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad Abduh sering menunjukkan orientasi ini.⁴⁵ Misalnya ketika kunjungan ke Iraq lalu ditanya apakah dia seorang Sunni atau Syi'ah maka ia menjawab "saya adalah seorang Muslim." Ini juga terlihat dalam tulisan-tulisan Ahmad Syafi'i Maarif yang berusaha mengkompanyekan penghapusan kotak-kotak Sunni dan Syi'ah. Pendekatan Ṭabāṭabā'ī yang serupa menunjukkan bahwa komitmen terhadap kebenaran intelektual dapat mengalahkan loyalitas *madhhabi* semata.⁴⁶

Ketiga, penggunaan pendekatan linguistik. Kedekatan Ṭabāṭabā'ī dengan mazhab modernis semakin terlihat ketika ia mengusulkan mendekati Al-Qur'ān dengan pendekatan bahasa. Ṭabāṭabā'ī meyakini

⁴² Ṭabāṭabā'ī, *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'an*, 20:9–10.

⁴³ Ibid., 20:9.

⁴⁴ Ibid., 20:10.

⁴⁵ Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, 20.

⁴⁶ Kersten, "Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism," 580–88.

bahwa penguasaan yang mendalam terhadap bahasa Arab bisa menjadi alternatif dalam menggali makna Al-Qur'an.⁴⁷ Alasan Ṭabāṭabā'ī cukup masuk akal mengingat al-Qur'an merupakan kalām 'arabī mubīn, maka tidak mungkin orang yang paham secara mendalam terhadap kaedah-kaedah bahasa Arab kebingungan saat memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Ṭabāṭabā'ī juga menambahkan bahwa al-Qur'an adalah perkataan yang paling fasih (*afṣaḥ al-kalām*), dan syarat dari *fasāḥah* adalah *tanāwur* (*ẓāt al-ta'qīd wa iglāq*) "kejelasan" dalam perkataannya.⁴⁸ Pendekatan hermeneutik linguistik ini sejalan dengan upaya modernis untuk memahami Al-Qur'an melalui analisis tekstual yang ketat dan rasional.⁴⁹

Usulan kedua Ṭabāṭabā'ī adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dengan metode tadabbur yang dianjurkan dalam Al-Qur'an itu sendiri. Ṭabāṭabā'ī berargumen dengan ayat yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk menjelaskan segala sesuatu, *tibyānan li kull al-ṣyai'*. Maka dari itu bagaimana mungkin dia tidak dapat menjadi penjelas 'tibyān' bagi dirinya sendiri. Ṭabāṭabā'ī kemudian berdalil dengan beberapa ayat lain untuk memperkuat argumentasinya.⁵⁰ Bagi Ṭabāṭabā'ī, bagaimana mungkin Al-Qur'an bisa menjadi petunjuk; *budā*, bukti; *bayyīnah*, pembeda; *furqān* dan penjelas; *mubīn* bagi manusia terhadap apa yang mereka butuhkan jika Al-Qur'an tidak mampu mencukupi kebutuhan tersebut padahal mereka sangat membutuhkannya. Ṭabāṭabā'ī kemudian mensitir satu ayat terakhir untuk menguatkan argumennya, baginya ayat ini menjadi penjelas bahwa jihad paling besar adalah mencurahkan seluruh tenaga dalam memahami Kitab Allah. Meskipun demikian, harus digarisbawahi bahwa Ṭabāṭabā'ī tidak serta-merta menggunakan dua metode ini saja, akan tetapi ia juga merujuk pada riwayat, penjelasan-penjelasan filosofis.⁵¹ Inilah alasan kenapa tafsir Ṭabāṭabā'ī disebut al-

⁴⁷ Ṭabāṭabā'ī, *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'an*, 20:24.

⁴⁸ Ibid., 20:30.

⁴⁹ Lukman, "Digital Hermeneutics and A New Face of The Quran Commentary: The Quran in Indonesians Facebook."

⁵⁰ Ṭabāṭabā'ī, *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'an*, 20:14.

⁵¹ Ibid., 20:15.

Mīzān karena fungsinya untuk menimbang beragam pendapat. Oleh sebab itu, bisa jadi di satu tempat ia mengapresiasi namun di tempat lain tidak, menunjukkan pendekatan yang fleksibel dan kontekstual.⁵²

c) Kritik Ṭabāṭabā'ī terhadap Pendekatan Modernis Ekstrem

Sebagaimana direkam dalam sejarah intelektual Ṭabāṭabā'ī sebelumnya, ia pernah mengalami kontak langsung dengan ide-ide Barat. Ini juga telah menghasilkan respon kritis yang tidak selalu bersifat pasif. Akan tetapi, ia juga menawarkan bagaimana perspektif Islam dalam menyikapi hal-hal yang filosofis. Ini terejawantahkan dalam buku yang kemudian di-*syarah* dengan cukup jelas oleh muridnya Mutahhari dalam buku *Usūl al-Falsafah wa al-Manhaj al-Wāqī'i*. Di sana, Ṭabāṭabā'ī mengkritik kerangka filsafat Barat dan menawarkan filsafat Islam.⁵³

Kritik ini juga terlihat jelas dalam Tafsir al-Mizan. Dalam pendahuluannya, Ṭabāṭabā'ī secara terang-terangan mengkritik kerangka epistemologis tafsir yang menjadikan ilmu-ilmu fisika dan sejenisnya sebagai sandaran saat menafsirkan Al-Qur'ān.⁵⁴ Alasannya tidak sependapat dengan hal ini karena ilmu-ilmu tersebut dibangun atas dasar berpikir filsafat empirisme Barat yang menjadikan panca-indra dan eksperimen sebagai sumber pengetahuan. Keberatannya terletak pada posisi Al-Qur'ān yang diukur dengan ilmu-ilmu pengetahuan sehingga hal-hal yang tidak terindra dan ternalar seperti '*Arsh*, '*Kursi*, '*Asr* dan '*Qalam* harus dita'wil. Pendekatan ini mengabaikan dimensi metafisik dan spiritual yang merupakan bagian integral dari kitab suci.⁵⁵

⁵² Algar, “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic,” 335–40.

⁵³ Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *Usūl al-Falsafah wa al-Manhaj al-Wāqī'i* (Dār al-Badhrāh, 2012), 1:12.

⁵⁴ Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an* (Mu'assasah al-'Ālamī al-Madbū', 1997), 1:10.

⁵⁵ Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, 20:318.

Di sisi ini dapat dilihat bahwa Ṭabāṭabā'ī mengkritik usaha-usaha yang dilakukan oleh modernis, terutama kecenderungan mereka untuk mengaitkan Al-Qur'an dengan temuan-temuan sains kontemporer. Ini akan terlihat ketika penafsirannya dibandingkan dengan penafsiran Abduh. Misalnya dalam memahami *Ṭair Ababil* dalam Qs. Al-Fīl, Abduh *menta'wil* ayat tersebut karena tidak sesuai dengan nilai-nilai sains modern.⁵⁶ Adapun Ṭabāṭabā'ī tetap menafsirkan ayat ini sebagaimana tafsir tradisional bahwa Allah mengutus semacam kelompok burung yang bermacam-macam. Ini adalah bentuk konsistensi metodologi yang dipegangi oleh Ṭabāṭabā'ī dengan cara membiarkan pengetahuan yang bersifat metafisik memiliki tempatnya tersendiri, tidak dikurbankan untuk kepentingan harmonisasi dengan sains modern.⁵⁷ Dengan demikian, Ṭabāṭabā'ī melakukan negosiasi yang lebih seimbang antara tuntutan modernitas dan kedalaman tradisional, menolak dikotomi palsu antara rasionalitas dan spiritualitas.

D. Simpulan

Dalam merespons modernitas terdapat beragam tanggapan yang tidak tunggal di kalangan masyarakat muslim. Setidaknya ada dua kelompok besar dalam merespons modernitas dan ide-ide yang dibawanya: kelompok yang beradaptasi (*adopt*) dan menolak (*resist*). Dalam konteks tradisi Syi'ah hal serupa juga terjadi. Ṭabāṭabā'ī menjadi salah satu representasi dari hal itu, menunjukkan bahwa respons terhadap modernitas tidak hanya bersifat monolitik tetapi mengandung kompleksitas internal. Dari banyak aspek dapat dilihat bahwa Ṭabāṭabā'ī tidak bisa menghindarkan diri dari konteks yang benar-benar berubah. Akan tetapi di sisi lain, ia justru bersifat kritis, dan bahkan menantang dominasi epistemologis yang dibawa Barat. Ini terejawantahkan dalam produk dan kerangka epistemologi penafsirannya. Ṭabāṭabā'ī tetap mempertahankan isu-isu yang bersifat mistik yang bagi sebagian

⁵⁶ Ibid., 20:319.

⁵⁷ Ibid., 20:319–20.

pendukung modernitas dianggap tidak sesuai dengan sains modern. Dari segi epistemologi ia juga mengkritik penundukan Al-Qur'an pada teori-teori pengetahuan, menawarkan alternatif yang lebih inklusif dan seimbang antara rasionalitas dan transendensi. Dengan demikian, Ṭabāṭabā'ī memperlihatkan bahwa tradisi intelektual Islam tidak harus bersikap defensif maupun secara membabi buta menerima modernitas, tetapi dapat melakukan dialog kritis dan kreatif yang menghasilkan sintesis epistemologis baru.

Daftar Pustaka

- Algar, Hamid. “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic.” *Journal of Islamic Studies* 17, no. 3 (2006): 326–51. <https://doi.org/10.1093/jis/etl002>.
- Ali, Jan A. “Introduction to Special Issue: Islamic Revivalism and Social Transformation in the Modern World.” *Religions* 14, no. 7 (2023): 899. <https://doi.org/10.3390/rel14070899>.
- Bowen, Glenn A. “Document Analysis as a Qualitative Research Method.” *Qualitative research journal* 9, no. 2 (2009): 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>.
- Creswell, John W., dan J. David Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4 ed. SAGE Publications, 2017.
- Gösken, Urs. “Perception of Western Modernity from the Gaze of Ṣadraism: Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭahhari's Critique of Modern Western Philosophy.” *International Journal of Persian Literature* 1, no. 1 (2016): 142–63. <https://doi.org/10.5325/intejperslite.1.1.0142>.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford University Press, 2008.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Gramedia Pustaka Utama, 2007.

- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Bāzargān to Soroush*. BRILL, 2001.
- Kersten, Carool. "Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization." *Journal of Muslim Minority Affairs* 29, no. 4 (2009): 573–88.
- Lukman, Fadhli. "Digital Hermeneutics and A New Face of The Quran Commentary: The Quran in Indonesians Facebook." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 95–120. <https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.95-120>.
- Lumbard, Joseph E. B. "Decolonizing Qur'anic Studies." *Religions* 13, no. 2 (2022): 176. <https://doi.org/10.3390/rel13020176>.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*. LP3ES, 2006.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*. Bentang Bunyan, 2018.
- "Modernity | Globalization, Technology & Social Change | Britannica." 26 September 2025. <https://www.britannica.com/topic/modernity>.
- Najjar, Fauzi M. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt." *Arab Studies Quarterly* 18, no. 2 (1996): 1–21.
- Peta, Ines. "Aḥmad Amīn's Rationalist Approach to the Qur'ān and Sunnah." *Religions* 13, no. 3 (2022): 234. <https://doi.org/10.3390/rel13030234>.
- Prasetia, Senata Adi, Hanun Asroah, Siti Firqo Najiyah, dan Syaiful Arif. "EPISTEMIC RATIONALITY IN ISLAMIC EDUCATION: The Significance for Religious Moderation in Contemporary Indonesian Islam." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 22, no. 2 (2021): 232–63. <https://doi.org/10.18860/ua.v22i2.12771>.
- Rahman, Fazlur. "The Impact of Modernity of Islam." *Islamic Studies* 5, no. 2 (1966): 113–28.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9781315870922>.
- Shadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna: Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat dan Rasionalisme Islam*. RausyanFikr, 2013.

- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Husayn. *Al-Miṣṣān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 1. Mu'assasah al-'Ālamī al-Madbū', 1997.
- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Husayn. *Al-Miṣṣān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 20. Mu'assasah al-'Ālamī al-Madbū', 1997.
- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Husayn. *Usūl al-Falsafah wa al-Manhajī al-Waqi'i*. Vol. 1. Dār al-Badhrāh, 2012.
- Tayob, Abdulkader. "Decolonizing the Study of Religions: Muslim Intellectuals and the Enlightenment Project of Religious Studies." *Journal for the Study of Religion* 31, no. 2 (2018): 7–35. <https://doi.org/10.17159/2413-3027/2018/v31n2a1>.
- Weismann, Itzhak. "The Politics Of Popular Religion: Sufis, Salafis, And Muslim Brothers In 20th-Century Hamah." *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 1 (2005): 39–58. <https://doi.org/10.1017/S002074380505004X>.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam University Press, 2006.