

EPISTEMOLOGI TAFSIR *MIN HUDĀ AL-QUR'ĀN* KARYA MUḤAMMAD TAQĪ AL-MUDARRISĪ

THE EPISTEMOLOGY OF TAFSIR IN *MIN HUDĀ AL-QUR'ĀN* BY MUḤAMMAD TAQĪ AL-MUDARRISĪ

نظريّة المعرفة في تفسير من هدى القرآن لمحمد تقي المدرسي

Aufa Varrassyah Nawwaf
Universitas Islam Internasional Indonesia
thenawwaf2000@gmail.com

Abstrak

Min Hudā Al-Qur`an merupakan tafsir yang memiliki warna dan orientasi tersendiri dalam diskursus tafsir Syiah, sebab tidak terjebak pada pusaran ideologis sebagaimana kebanyakan tafsir Syiah. Penulisnya, Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, ingin menciptakan suatu tafsir yang banyak menanggapi isu sosial dengan merefleksikannya terhadap realitas empiris. Penelitian ini perlu dilakukan untuk mengungkap hakikat, melacak sumber dan metode, serta menguji validitas penafsiran. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka yang bersifat kualitatif. Hasil penelitian ini adalah sebagai berikut: *pertama*, al-Mudarrisī berpandangan bahwa tafsir haruslah membawa semangat pragmatis, dapat menjadi solusi atas masalah keumatan. *Kedua*, penafsiran al-Mudarrisī banyak berpijak pada realitas empiris dan logika rasional. Al-Qur`an, realita, dan akal didialogkan dengan menggunakan paradigma fungsional. *Ketiga*, metode yang digunakan al-Mudarrisī adalah *al-manhaj al-tahlili min kibilali al-rabṭ al-mandū'i*. Al-Mudarrisī secara runtut dan sistematis melakukan analisis tafsir ayat-ayat yang sebelumnya sudah dikelompokkan dalam satu kesatuan tema. Al-Mudarrisī juga menempuh *manhaj al-tadabbur al-mubāshar* atau perenungan langsung terhadap ayat al-Qur`an. *Keempat*, tafsir *Min Hudā Al-Qur`an* tidak dapat dikatakan valid seratus persen, baik secara koherensi, korespondensi, maupun pragmatis.

Kata kunci: *epistemologi, tafsir Syiah kontemporer, shifting paradigm, tafsir sosial-kemasyarakatan, manhaj al-tadabbur al-mubāshar*

Abstract

Min Hudā Al-Qurān is an interpretation that has its own color and orientation within the discourse of Shia exegesis since it's not trapped in the ideological vortex like most Shia interpretations. Its author, Muhammad Taqi al-Mudarrisi, aims to create an interpretation that responds to social issues by reflecting on empirical realities. This research is necessary to reveal the essence, trace the sources and methods, and test the validity of the interpretation. This is a qualitative library research. The results of this research are as follows: First, al-Mudarrisi believes that interpretation must carry a pragmatic spirit and be able to provide solutions to community issues. Second, al-Mudarrisi's interpretation is majority based on empirical realities and rational logics. The Qur'an, reality, and reason are dialogued using a functional paradigm. Third, the method used is al-manhaj al-tahlili min khilāl al-rabt al-mawdu'i. Al-Mudarrisi systematically and sequentially analyzes the verses that have previously been grouped into a unified theme. Al-Mudarrisi also adopts al-manhaj al-tadabbur al-mubashar, or direct contemplation of the Qur'anic verses. Fourth, Min Hudā Al-Qurān cannot be considered one hundred percent valid, whether in terms of coherence, correspondence, or pragmatism.

Keywords: epistemology, contemporary Shia exegesis, shifting paradigm, social interpretation, manhaj al-tadabbur al-mubashar

ملخص

تعد تفسير "من هدى القرآن" تفسيراً ذا طابع واتجاه خاص في الخطاب التفسيري عند الشيعة، إذ لم يقع في مصيدة الأيديولوجيا أو المعرفية كما هو الحال في كثير من تفاسيرهم. أما مؤلفه محمد تقي المدرسي فقد أراد أن يقدم تفسيراً يتجاوب مع القضايا الاجتماعية ويعكسها على الواقع التجريبي. وتنطلق هذه الدراسة لكشف الحقيقة، وتتبع المصادر والمناهج، واختبار مدى صحة التفسير. وهي دراسة مكتبية ذات طابع كفي. وأسفرت نتائجها عن الآتي أولاً: يرى المدرسي أن التفسير يجب أن يحمل روحاً براغماتية، وأن يكون حلاً لمشاكل الأمة. ثانياً: تفسير المدرسي يركز كثيراً على الواقع التجريبي والعقل الرشيد، إذ يحاور بين القرآن والواقع والعقل في إطار البراديمات الوظيفية. ثالثاً: المنهج الذي اعتمده هو المنهج التحليلي من خلال الربط الموضوعي، حيث قام المدرسي بتحليل منظم ومنهج للآيات بعد أن جمعها في إطار موضوعي واحد. كما سلك نهج التدبر المباشر أو التأمل الفوري في آيات

القرآن. رابعا: لا يمكن اعتبار تفسير من هدى القرآن صحيحا بمئة في المئة، سواء من حيث التوافق الداخلي (الكوهيرنس)، أو التطابق (الكورسبونانس)، أو المعيار البراغماتي.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، التفسير الشيعي المعاصر، تحوّل الباراداييم، التفسير الاجتماعي، منهج التدبر المباشر

A. Pendahuluan

Hadirnya zaman yang serba modern memicu terjadinya *shifting paradigm* dalam dunia penafsiran. Tafsir klasik yang cenderung bersifat ideologis, repetitif, dan parsial telah bergeser kepada tafsir modern kontemporer yang cenderung bernuansa hermeneutis, ilmiah, kritis, non-sektarian, kontekstual, dan berorientasi pada spirit al-Qur'an.¹ Manifestasi dari hal tersebut adalah kemunculan tafsir bercorak *adabī ijtīmā'ī*, yaitu tafsir yang berusaha menerapkan nas al-Qur'an ke dalam norma sosial dan tatanan masyarakat.² Mufasir memiliki orientasi untuk menerapkan teori-teori yang ditawarkan al-Qur'an ke dalam dimensi masyarakat sebagai solusi atas problematika yang dihadapinya.³

Peristiwa *shifting paradigm* dengan corak *adabī ijtīmā'ī*-nya telah merebak ke semua penjuru dunia tafsir. Sampai-sampai, sekelas tafsir Syiah mengadopsi corak ini setelah sebelumnya banyak dikesankan sebagai tafsir

¹ Wely Dozan, "Analisis Pergeseran *Shifting Paradigm* Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer", *Jurnal At-Tibyan* 5, no. 1 (2020): 53, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i1.1631>.

² Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 478.

³ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrīn Ḥayātubum wa Manhajubum* (Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1966), 71.

ideologis.⁴ Tafsir Syiah sudah mulai berorientasi terhadap realitas, tidak seratus persen diarahkan kepada masalah ideologi, tetapi lebih diarahkan untuk menanggapi isu-isu sosial dalam masyarakat. Tafsir seperti ini direpresentasikan oleh tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān* karya Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, seorang mufassir Syiah *Ithnā 'Ashariyyah*. Al-Mudarrisī lebih cenderung menafsirkan al-Qur`an dengan merefleksikannya terhadap realitas sosial, bahkan dalam menafsirkan ayat-ayat yang dijadikan legitimasi kaum Syiah atas ideologinya.

Sebut saja dalam menafsirkan ayat ke-24 surah al-Nisā`. Kebanyakan mufassir Syiah hanya cukup mengungkapkan bahwa maksud redaksi "*famā istamta'tum bibinna faātubunna ujūrahunna fariḍatan*" tidak lain adalah nikah mut'ah dan ayat tersebut tidak memiliki pemaknaan lain.⁵ Ini berbeda dengan penafsiran al-Mudarrisī. Dalam penafsirannya, memang al-Mudarrisī juga mendukung legalitas nikah mut'ah. Namun, di sisi lain, al-Mudarrisī juga mengulas bahwa nikah mut'ah tidak serta merta dapat dilakukan, perlu beberapa pertimbangan matang. Ada dua syarat yang harus dipenuhi. Pertama adalah bertujuan membangun keluarga, bukan menomorsatukan orientasi seksual. Kedua adalah memberikan mahar secara sempurna kepada pihak wanita. Al-Mudarrisī memandang nikah mut'ah sebagai opsi yang dapat dilakukan dari pada harus mempermainkan wanita atau menjanjikan pernikahan yang langgeng tetapi berujung dengan perpisahan.⁶

⁴ al-Dhahabī mengatakan bahwa tabiat orang Syiah adalah menjadikan al-Qur`an dan nas agama lain sebagai legitimasi atas dogma, mazhab, dan ideologinya. Lihat al-Dhahabī, *Al-Tafsir*, vol. 2, 11. Klaim tafsir Syiah sebagai tafsir ideologis ini terbukti ketika melihat al-Ṭabarsī menafsirkan surah al-Mā'idah ayat 55. Al-Ṭabarsī menjelaskan secara konkrit bahwa sosok 'Alī adalah yang dimaksud dalam pemaknaan "orang-orang beriman" dalam ayat tersebut. Al-Ṭabarsī mengungkapkan bahwa ayat tersebut merupakan legitimasi imamah 'Alī setelah nabi tanpa adanya jeda dan pemisah. Abū 'Alī al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006), 298.

⁵ Al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān*, vol. 3, 50. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur`ān*, vol. 4 (Beirut: Muassasah al-A'lamī, 1997), 279.

⁶ Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008), 40.

Melihat keunikan tersebut, perlu untuk diteliti kerangka epistemologi tafsir *Min Hudā Al-Qur'ān*. Ini dilakukan dalam rangka mengungkap bagaimana Al-Mudarrisī sebagai mufasir Syiah memandang hakikat tafsir. Penelitian ini juga berfokus melacak sumber dan metode yang digunakan Al-Mudarrisī dalam menafsirkan nas al-Qur'ān. Selain itu, pengujian validitas penafsiran juga termasuk ke dalam fokus kajian. Sebagai pisau analisis, digunakan klasifikasi al-Zurqānī dan Abdul Mustaqim dalam melacak sumber penafsiran. Terkait pelacakan metode penafsiran, landasan awal yang digunakan adalah klasifikasi empat metode umum tafsir, yakni *ijmālī*, *tahḥlīlī*, *muqārīn*, dan *mawḍū'ī*. Adapun dalam menguji validitas tafsir, digunakan tiga teori kebenaran filsafat, yaitu teori koherensi, korespondensi, dan pragmatisme. Dengan melakukan telaah epistemologi, akan terbuka sedikit celah untuk melihat evolusi paradigma terjadi dalam diskursus penafsiran Syiah.

Selama ini, penelitian yang berkaitan dengan studi kitab tafsir Syiah dan kajian epistemologi tafsir cukup banyak dilakukan, antara lain artikel Fiddian Khairuddin dan Amaruddin,⁷ artikel Opim Rahman dan M. Gazali Rahman,⁸ artikel Muhammad Abdul Malik Furqon dan Muhammad Taqiyuddin,⁹ tesis Imam Ahmadi,¹⁰ serta tesis Lailia Muyasaroh.¹¹ Dalam rangka mengisi kekosongan, penelitian ini akan mengkaji kerangka epistemologi yang dibangun oleh Muḥammad Taqī al-Mudarrisī dalam tafsir *Min Hudā Al-Qur'ān*. Yang menjadi perbedaan penelitian ini dengan

⁷ Fiddian Khairuddin dan Amaruddin, “Mengungkap Penafsiran Al-Qur'ān Versi Syiah: Kajian Tafsir *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'ān* Karya at-Tabataba'i”, *Syabadah* 6, no. 2 (2018): 92-113, <https://doi.org/10.32495/v3i1>.

⁸ Opim Rahman dan M. Gazali Rahman, “Tafsir Ideologi: Bias Ideologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktazilah, dan Syiah”, *As Syams* 1, no. 2 (2020): 181-195.

⁹ Muhammad Abdul Malik Furqon dan Muhammad Taqiyuddin, “Metode Tafsir Bāṭinī Syī'ah: Sebuah Telaah Kritis”, *Al Quds* 4, no. 2 (2020): 207-234, <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v4i2.1703>.

¹⁰ Imam Ahmadi, “Epistemologi Tafsir Ibnu 'Āsyur dan Implikasinya terhadap Penetapan *Maqāshid Al-Qur'ān* dalam *Al-Tahrīr wa Al-Tamwīr*”, Tesis (Tulungagung, IAIN Tulungagung, 2017), <http://repo.uinsatu.ac.id/7372/>.

¹¹ Lailia Muyasaroh, “Epistemologi Tafsir *Syī'ī*: Studi atas Hermeneutika Al-Qur'ān Muhammad Bāqir Al-Ṣadr”, Tesis (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37033/>.

penelitian-penelitian sebelumnya adalah objek material yang dikaji. Objek material dalam penelitian ini adalah tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān* yang belum pernah dikaji. Oleh karena itu, jelas bahwa penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya.

Penelitian ini bersifat kualitatif kepustakaan (*library research*) dengan metode deskriptif-analitis. Dalam pengumpulan datanya, dilakukan inventarisasi sampel-sampel penafsiran ayat-ayat hukum, ayat-ayat sosial dan politik, serta ayat-ayat yang diklaim menjadi dasar doktrin Syiah. Kemudian, dilakukan klasifikasi data berdasarkan kategori. Data-data dikelompokkan menjadi penafsiran ayat *ahkām*, penafsiran ayat sosial-politik, dan penafsiran *syi'i*. Setelah data terkumpul, akan dilakukan analisis dengan langkah-langkah berikut: 1) Data diuraikan secara deskriptif dan ditelaah secara mendalam. 2) Data dianalisis dan diinterpretasi dengan kerangka teori. Dilakukan pelacakan sumber dan metode penafsiran al-Mudarrisī pada penafsiran ayat-ayat *ahkām*, penafsiran ayat sosial-politik, dan penafsiran *syi'i*. Kebenaran penafsiran juga akan dinilai dengan melihat konsistensi metode yang digunakan, kesesuaian dan relevansinya dengan realita, serta seberapa solutifnya penafsiran tersebut bagi kehidupan. 3) Menarik kesimpulan dari analisis yang dilakukan.

B. Potret Biografi Muḥammad Taqī al-Mudarrisī

Muḥammad Taqī al-Mudarrisī yang memiliki nama lengkap Samāḥat Āyatullāh al-Sayyid Muḥammad Taqī bin al-Sayyid Muḥammad Kāẓim bin al-Sayyid Muḥammad Bāqir bin al-Sayyid Muḥammad Jawwād al-Ḥusaynī al-Mudarrisī dilahirkan pada tahun 1363 Hijriah atau 1945 Masehi di Karbala, Irak.¹² Al-Mudarrisī merupakan seorang cendekiawan muslim, penyair, ahli sastra, penulis, dan peneliti kontemporer berhaluan

¹² Mumaththiliyyah al-Marjī' al-Mudarrisī, *Al-Marjī' wa al-Ammah: Itlālāb 'alā al-Sirah al-Ulmiyyah wa al-'Amaliyyah li Samāḥat al-Marjī' al-Dini Āyatullāh al-'Uẓmā al-Sayyid Muḥammad Taqī al-Mudarrisī* (Karbala: Dār al-Hudā, 2019), 21-22.

Syiah *Ithnā 'Ashariyyah*.¹³ Sedari kecil, Al-Mudarrisī hidup di lingkungan keluarga yang memiliki orientasi penuh terhadap pengetahuan, menomorsatukan budi pekerti luhur, serta memiliki atensi tinggi terhadap problematika keumatan dengan masuk ke dalam ruang-ruang sosial-politik. Inilah yang membentuk karakter al-Mudarrisī, hingga dirinya mendapat predikat al-Marji'.¹⁴

Aktifitas keilmuan al-Mudarrisī sudah dilakukan sejak kecil. Sejak usia delapan tahun, al-Mudarrisī banyak menghadiri majelis ilmu di *al-Hawẓah al-Ilmiyyah* yang berada di Karbala dan luar Karbala. Al-Mudarrisī menghabiskan waktunya mempelajari ilmu fikih, ushul fikih, serta ilmu bahasa dan sastra Arab. Karena ketekunannya, di usianya yang masih muda, al-Mudarrisī sudah menghafal berbagai kitab seperti *Tabṣīrah al-Muta'allimin*, *Kitāb al-Ṣamadiyyah*, dan *Alfiyyah Ibn Mālik*. Al-Mudarrisī juga sudah berani mengajarkan berbagai kitab seperti *Ma'alim al-Uṣūl* dan *Kifāyah al-Uṣūl*. Di samping belajar dan mengajar, al-Mudarrisī juga produktif menulis. Berbagai kitab telah dikarangnya. Melihat hal tersebut, tidak heran apabila di usianya yang belum genap 30 tahun, al-Mudarrisī sudah mencapai tingkatan mujtahid.¹⁵

Selama pendidikannya di *Hawẓah*, al-Mudarrisī digembleng langsung oleh ulama kenamaan Syiah. Gurunya adalah ayahnya sendiri, Āyatullāh al-Sayyid Muḥammad Kāẓim. Ada juga ulama kenamaan lain seperti Āyatullāh Muḥammad al-Karbāsī, Āyatullāh Muḥammad al-Shāhrūdī, dan Āyatullāh Ja'far al-Rashtī. Al-Mudarrisī juga menghadiri

¹³ Kāmil Salmān al-Jaburī, *Mu'jam al-Udabā' min al-'Aṣr al-Jahilī ḥattā Sanah 2002*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), 180. Lihat juga Kāẓim 'Abbūd al-Fatlawī, *Al-Muntakhab min A'lām al-Fikr wa al-Adab* (Beirut: Muassasah al-Mawāhib, 1999), 423

¹⁴ Mumaththiliyyah, *Al-Marji' wa al-Ammah*, 21. *Al-Marji'* merupakan terminologi Syiah bagi mujtahid yang menjadi rujukan fatwa dalam urusan ibadah dan muamalah. Seorang yang bergelar *al-Marji'* dianggap sebagai wakil imam Syiah yang maksum. *Al-Marji'* memiliki otoritas dalam urusan agama. *Al-Marji'* memiliki tugas menjaga agama, melindungi hak-hak umat muslim, memelihara kemaslahatan, serta mengelola sekolah-sekolah agama. Lihat Ḥaydar Naẓār al-Sayyid Salīm, *Al-Marja'iyah al-Diniyyah fi al-Najaf wa Mawāqifuhā al-Siyāsiyyah fi al-Ṭrāq* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 2010), 17-18.

¹⁵ Mumaththiliyyah, *Al-Marji' wa al-Ammah*, 25-26.

kajian-kajian ilmiah yang diampu oleh pamannya, Āyatullāh al-Sayyid Muḥammad al-Shirāzī dan Āyatullāh Yūsuf al-Khurāsānī.¹⁶ Al-Mudarrisī bertekad menjadi seorang intelektual muslim yang menguasai berbagai bidang pengetahuan. Ini terlihat dari kiprahnya yang tidak hanya mempelajari ilmu agama, namun juga mempelajari ilmu umum seperti sosiologi dan filsafat. Al-Mudarrisī banyak mengkritik peradaban barat dan mengkampanyekan reformasi sosial. Berbagai penelitian, studi, serta jurnal-jurnal ilmiah banyak ditulisnya dan tersebar di berbagai negara seperti Irak, Iran, dan Lebanon.¹⁷

Al-Mudarrisī tidak hanya menjalani hidup sebagai intelektual muslim, lebih dari itu, ia adalah seorang aktivis sosial dan politik. Ini tercatat dalam rekam jejak kehidupannya. Al-Mudarrisī hidup di tiga dimensi waktu dan tempat yang berbeda. Di ketiganya, al-Mudarrisī selalu bersinggungan dengan gejala politik yang dahsyat. Pertama adalah ketika hidup di Irak hingga tahun 1390 Hijriah atau 1970 Masehi. Di sana, al-Mudarrisī berhadapan dengan sistem sosial politik yang lalim dan menemukan banyak aksi Islam yang melenceng dari esensi keislaman. Melihat ini, Al-Mudarrisī menginisiasi suatu organisasi pergerakan Islam bernafaskan politik bernama *Al-Ḥarakah Al-Risāliyyah*. Al-Mudarrisī berhasil merobohkan komunisme dan Ba'athisme di Irak. Namun, ini menyebabkan terusirnya al-Mudarrisī dari Irak menuju Kuwait tahun 1970.¹⁸

Kedua adalah kehidupannya di Kuwait dari 1390-1399 Hijriah atau 1970-1979 Masehi yang bersamaan dengan deklarasi kebangkitan Islam di sana. Di Kuwait al-Mudarrisī memulai penulisan tafsirnya, *Min Hudā al-Qur`ān*. Al-Mudarrisī juga terlibat dalam usaha membangkitkan kesadaran Islam dengan menggunakan piranti "*Al-Ḥarakah Al-Risāliyyah*" seperti di Irak. Hal ini yang menjadi pelopor usaha kebangkitan Islam di berbagai daerah di Kuwait.¹⁹ Ketiga adalah masa kehidupan al-Mudarrisī di Iran

¹⁶ Ibid., 27.

¹⁷ Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn*, 1305.

¹⁸ Mumaththiliyyah, *Al-Marjū' wa al-Ammah*, Ibid., 89.

¹⁹ Ibid., 90.

sejak 1400 Hijriah atau sekitar 1979-1980 Masehi. Di masa itu sedang terjadi revolusi di Iran yang bertujuan menggulingkan Reza Pahlevi dan merubah bentuk pemerintahan dari Monarki menjadi Republik Islam. Al-Mudarrisī memberikan sikap setuju dan dorongan kepada pengikut *Al-Harakah Al-Risāliyyah* yang bertempat di Iran untuk memenangkan revolusi.²⁰

Sebagai seorang intelektual muslim modern, al-Mudarrisī memiliki model berpikir yang cukup unik. Horizon keilmuan al-Mudarrisī berpijak pada tiga asas. Pertama adalah akal sebagai piranti memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Kedua adalah wahyu ilahi yang diposisikan sebagai rambu-rambu dan buku panduan bagi akal dalam menjalankan proses mengetahui. Hal ini tidak lain karena wahyu ilahi telah menetapkan dasar-dasar agama, dasar-dasar ilmu pengetahuan, dan prosedur berfikir. Ini kemudian meniscayakan bahwa akal tidak boleh liar dalam aksinya karena harus sesuai dengan tuntunan wahyu. Lebih lanjut, tidak ada satu perihal apapun yang luput dari penjelasan wahyu dan wahyu tidak akan berkontradiksi dengan akal. Apabila akal tidak dapat menemukan esensi dari suatu hal, maka dapat dipastikan ada yang salah dalam proses belajar dan berfikirnya. Ketiga adalah peristiwa atau kejadian di lapangan sebagai medan akal dan wahyu.²¹

Al-Mudarrisī membuktikan kapasitasnya sebagai intelektual muslim dengan menelurkan banyak karya di berbagai bidang pengetahuan. Termasuk karyanya adalah *Tafsir Min Hudā al-Qur'ān* di bidang tafsir, *Al-Fiqh al-Islāmī* di bidang fikih, *Al-Fikr al-Islāmī Muwājahatun Ḥaḍāriyyatun* di bidang pemikiran Islam, *Al-Binā' al-Ḥaḍārī bayna Lā wa Na'am* pada bidang kebudayaan dan kemasyarakatan Islam, dan *Āfāq al-Harakah al-Islāmiyyah* di bidang pergerakan Islam.²²

²⁰ Ibid., 91.

²¹ Ibid., 31-32.

²² Ibid., 37-45.

C. Tinjauan Umum Tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān*

Min Hudā Al-Qur`ān* merupakan sebuah kitab tafsir dari kalangan Syiah. Tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān selesai ditulis tahun 1405 Hijriah atau sekitar 1984 Masehi dan sudah dicetak di beberapa penerbit seperti penerbit *Dār al-Hudā* di Teheran, Iran pada tahun 1406 Hijriah atau 1985 Masehi atau penerbit *Dār al-Kitāb al-‘Arabī* pada tahun 2008. Tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān* juga diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dan diberi nama *Tafsīr Hidāyat*.<sup>23</sup> Adapun tanggal dimulainya penulisan tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān* adalah hari Sabtu tanggal satu *Rabi` al-Akhir* tahun 1398 Hijriah atau tanggal sebelas Maret 1978 Masehi.²⁴

Walaupun *Min Hudā Al-Qur`ān* merupakan tafsir lengkap 30 juz, tetapi tidak semuanya ditulis al-Mudarrisī sendiri. Al-Mudarrisī hanyalah menulis tafsir hingga surah al-Nahl. Untuk lanjutannya hingga akhir surat, al-Mudarrisī menyampaikan tafsir melalui ceramah yang kemudian direkam dan ditulis oleh murid-muridnya untuk melengkapi tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān*.<sup>25</sup> Penulistafsir ini berupaya menghubungkan ayat al-Qur`an dengan realita aktual. Tujuan dari upaya ini adalah menempatkan al-Qur`an sebagai solusi efektif terhadap beragam problematika di setiap zaman yang berbeda hingga hari kiamat tiba.²⁶

1. Latar Belakang Penulisan

Awal mula terjun mempelajari ilmu tafsir, Al-Mudarrisī menemukan ada hal yang luput dari atensi kebanyakan mufasir. Ini dianggap sebagai celah yang harus diperbaiki. Berangkat dari hal tersebut, al-Mudarrisī menulis suatu karya tafsir dengan tujuan menambal celah yang ditemukannya.²⁷ Celah tersebut adalah semakin meluasnya kerenggangan antara hasil penafsiran dan realita kehidupan masyarakat. Ini disebabkan tujuan dan orientasi kebanyakan mufasir yang hanya

²³ Iyāzī, *Al-Mufasssirūn*, 1304.

²⁴ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`ān*, Vol. 1, 25.

²⁵ Ibid., Vol. 1, 26.

²⁶ Muḥammad Hādī Ma'rifāh, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawb al-Qashib*, vol. 2 (t.tp.: Al-Jāmi'ah al-Raḍwīyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1998), 473

²⁷ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`ān*, Vol. 12, 439.

menjelaskan makna kata tanpa ada upaya menerapkannya ke dalam realita zaman. Sedangkan, tujuan tertinggi dari suatu penafsiran adalah membuat manusia ingat kepada Allah dan hari akhir serta memberi pencerahan kepada manusia dalam menghadapi persoalan kehidupan. Gap inilah yang menjadi atensi utama untuk diperbaiki sedemikian rupa.²⁸

2. Sistematika Penulisan Kitab Tafsir

Sebelum beranjak ke halaman utama tafsir, al-Mudarrisī terlebih dahulu memaparkan mukaddimah yang berisi pembahasan ilmiah seputar al-Qur'an dan metode penafsirannya. Mukaddimah ini terbagi ke dalam tiga fasal, *pertama* “*Mā Huwa al-Qur`ān wa limādhā Nad'u Ilayb*”, *kedua* “*Masā'il Qurāniyyah*”, dan *ketiga* “*Manhaj al-Tadabbur fi al-Qur`ān*”. Setelah pemaparan mukaddimah tersebut, barulah al-Mudarrisī memulai halaman penafsirannya dengan penafsiran surah al-Fātiḥah.

Penafsiran dalam *Min Hudā Al-Qur`ān* diawali dengan penyebutan surah beserta keterangan surah berupa status *makekiyyah* atau *madaniyyah*, jumlah ayat, urutan turunnya surah, dan urutannya dalam mushaf. Setelah itu, al-Mudarrisī beranjak untuk memaparkan keutamaan surah dengan berpegang pada riwayat hadis. Selanjutnya, al-Mudarrisī memaparkan kerangka umum surah dan diberi tajuk *Al-Itār al-‘Am*. Kerangka umum ini bertujuan memberikan gambaran global kepada pembaca supaya pembaca memiliki persepsi utuh terhadap kandungan surah.²⁹

Setelah pemaparan kerangka umum surat, barulah masuk ke penafsiran. Tidak seperti model tafsir kebanyakan, al-Mudarrisī terlebih dahulu mengumpulkan beberapa ayat untuk dibuat menjadi kelompok ayat. Kelompok ayat ini kemudian diberi tema yang relevan. Uniknya, dalam proses pengumpulan ayat, al-Mudarrisī tetap menjaga susunan mushaf. Ini berarti, al-Mudarrisī tidak menentukan tema dahulu baru mengumpulkan ayat yang relevan, melainkan mengelompokkan ayat-ayat terlebih dahulu baru kemudian menentukan tema besar kelompok ayat tersebut. Sebagai contohnya adalah surah al-Baqarah. Di situ, al-Mudarrisī

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., Vol. 1, 16.

mengelompokkan ayat 1 hingga 20 dan diberi tema tipe-tipe manusia menurut al-Qur'an.³⁰ Al-Mudarrisī kemudian mengelompokkan ayat 21 hingga 25 dan diberi tema rukun-rukun keimanan.³¹ Begitu seterusnya hingga ayat terakhir surah.

Kelompok ayat yang sudah bertema kemudian ditarik pesan universalnya. Pemaparan pesan universal ini diberi tajuk "*Hudā min al-Āyāt*". Sebagai contohnya adalah ayat 1 hingga 20 surah al-Baqarah yang bertemakan tipe-tipe manusia menurut al-Qur'an. Al-Mudarrisī menuturkan bahwa pesan universalnya adalah al-Qur'an ingin meletakkan satu konsep baru tentang kategorisasi manusia berdasarkan keimanannya. Sebelumnya, manusia selalu dikotak-kotakkan berdasarkan asal daerahnya, warna kulit, ras, dan sukunya. Ini merupakan konsep yang tidak benar dan ingin dirubah oleh al-Qur'an. Sudah seharusnya konsep pengkategorian manusia berdasarkan keimanan ini dipegang terus oleh umat Islam hingga prinsip-prinsip keislaman dapat ditegakkan seutuhnya.³²

Terakhir, setelah dipaparkan ideal moral atau pesan universal dari kelompok ayat, barulah dilakukan penafsiran ayat satu persatu. Al-Mudarrisī menguraikan makna dan maksud masing-masing ayat dari kelompok ayat tersebut. Penguraian makna ayat satu persatu ini diberi nama "*Bayyināt min al-Āyāt*". Sistematika ini berputar dengan siklus yang sama hingga sampai akhir surah. Walaupun begitu, untuk surah-surah pendek, al-Mudarrisī jarang memaparkan "*Hudā min al-Āyāt*" atau pesan universal, melainkan langsung menguraikan makna ayat satu persatu.

D. Contoh Penafsiran Muḥammad Taqī al-Mudarrisī

Sebelum masuk telaah epistemologi, akan dipaparkan terlebih dahulu sampel penafsiran yang berhubungan dengan ayat alḥkām, ayat sosial-politik, dan ayat-ayat yang diklaim menjadi dasar ideologi dan doktrin Syiah.

³⁰ Ibid., 153-155.

³¹ Ibid., 163.

³² Ibid., 155.

1. Penafsiran Ayat-Ayat *Aḥkām*

a. Persoalan Poligami (Al-Nisā' ayat 3)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ
النِّسَاءِ مِثْلَىٰ ثُلَاثٍ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Mudarrisī mencoba menerangkan bahwa pensyariatan poligami merupakan solusi dalam mengatasi persoalan anak yatim. Menurut al-Mudarrisī, anak yatim dapat terpelihara dan terjaga hak-hak nya apabila ibunya menikah lagi. Tetapi realitanya, tidak ada atau sedikit sekali lelaki yang ingin menjadikan seorang janda sebagai isteri pertama. Oleh karena itu, syariat poligami hadir sebagai solusi agar para janda dapat dinikah kembali dan dijadikan isteri kedua. Ketika seorang janda sudah dinikah, akan timbul dorongan dalam diri suami untuk menjaga hak-hak janda dan anaknya yang yatim. Dengan begitu, tidak heran apabila al-Qur'an mengaitkan antara persoalan menyakiti anak yatim dan poligami. Ini karena, spirit yang dibawa syariat poligami adalah merawat anak yatim.³³

Namun, ada sedikit catatan yang perlu diperhatikan. Al-Mudarrisī mengatakan bahwa al-Qur'an memerintahkan untuk menikahi satu wanita saja dan tidak melakukan poligami apabila ditemukan ketidakmampuan diri dalam berbuat adil dan punya motif yang tidak baik. Bagian dari ketidakmampuan berbuat adil adalah ketika suami tidak mampu memenuhi hak seksual, hak ekonomi, dan hak sosial isteri, sedangkan isteri

³³ Ibid., Vol. 2, 19.

tidak kunjung diceraikan dan tidak boleh menikahi pria lain. Adapun yang dianggap sebagai motif tidak baik adalah ketika menikahi janda hanya untuk melahap habis hartanya dan membuatnya menderita. Di akhir, al-Mudarrisī memaparkan satu pernyataan bahwa mencukupkan diri untuk menikahi satu wanita saja dapat mencegah kecenderungan diri kepada kebatilan. Sedangkan, poligami terkadang dapat menyebabkan kelaliman, kemiskinan, dan kesengsaraan.³⁴

b. Persoalan Idah Wanita yang Tertalak (Al-Baqarah ayat 228)

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ
 يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
 الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ
 وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ
 وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru' (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam memahami persoalan idah wanita tertalak, Al-Mudarrisī mula-mula menjelaskan signifikansi lafal **القرء** yang menjadi istilah dalam penentuan batas waktu idah. Al-Mudarrisī menukil keterangan dalam kitab

³⁴ Ibid., 20.

linguistik (tanpa menyebut nama kitabnya) bahwa **القرء** memiliki dua pembacaan, yaitu dengan membaca *fatḥah* huruf *qaf* (*al-qar`u*) atau *dammah* (*al-qur`u*). Apabila membacanya dengan *fatḥah*, maka lafal **القرء** memiliki bentuk plural **أقراء** (*aqrā*) dan bermakna haid. Adapun jika membacanya dengan *dammah*, bentuk plural yang dihasilkan adalah **قروء** (*qurū*) yang bermakna suci.³⁵ Dari analisis linguistik tersebut, al-Mudarrisī menyatakan bahwa idah wanita tertalak adalah tiga kali suci karena al-Qur`an menggunakan redaksi **قروء** (*qurū*) bukan **أقراء** (*aqrā*).

Al-Mudarrisī kemudian menghadirkan hadis riwayat ‘Alī dari jalur sanad Zarārah dari Abū Ja’far dalam rangka memperkuat penafsiran. Redaksi hadis tersebut menyatakan bahwa makna lafal **القرء** yang benar menurut ‘Alī adalah suci. Sehingga, ketika wanita yang tertalak sudah melewati tiga kali masa suci dan masuk ke dalam haid yang ketiga, maka idah wanita tersebut dapat dinyatakan usai.³⁶ Di akhir, disebutkan *maqāṣid* dari idah, yaitu memberi kesempatan waktu kepada suami apabila ingin melakukan rujuk setelah bercerai. Di samping itu, apabila masih ada sisa sperma suami di tubuh isteri, maka idah bertujuan mencegah bercampurnya sperma mantan suaminya dengan sperma laki-laki lain. Dengan begitu, nasab seseorang tidak akan hilang.³⁷

2. Penafsiran Ayat-Ayat Sosial Politik

a. Menjalin Hubungan Kekuasaan dengan Musuh Islam (Al-Māidah ayat 57)

³⁵ Ibid., Vol. 1, 314.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 315.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ
كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang yang menjadikan agamamu bahan ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab suci sebelummu dan orang-orang kafir, sebagai teman setia(-mu). Bertakwalah kepada Allah jika kamu orang-orang mukmin.

Al-Mudarrisī menuturkan bahwa tidak semua ahli kitab, orang Yahudi, dan Nasrani suka mengolok-olok Islam. Al-Mudarrisī menyampaikan bahwa yang dilarang adalah menjalin hubungan dengan orang kafir dan ahli kitab yang mengolok-olok Islam hanya karena keuntungan sementara dan mengorbankan martabat serta kebebasan diri. Hubungan di sini tidak dipahami sebagai hubungan pertemanan semata, namun lebih dari itu, yaitu hubungan politik dan kekuasaan. Menurut al-Mudarrisī, saat ini, sebagian pemerintah di negara Islam malah berafiliasi dan menjalin hubungan kekuasaan dengan negara yang memusuhi Islam, hanya karena ingin mendapatkan keuntungan instan. Padahal, media dan partai-partai mereka sedang mencoba menggerogoti umat Islam.³⁸

Sedikit catatan, ada dua versi redaksi penafsiran di dua cetakan yang berbeda. Yang telah dipaparkan ini adalah redaksi dari cetakan Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Di tempat lain, yakni versi cetakan Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, redaksi yang ditampilkan lebih frontal. Al-Mudarrisī mengatakan dengan gamblang bahwa rezim pemerintahan negara muslim menjalin hubungan dengan negara barat, timur, dan Israel untuk memperoleh keuntungan instan. Padahal, organisasi-organisasi kebudayaan dan media negara barat, partai-partai boneka negara timur, dan corong-corong Israel sedang menggerogoti umat Islam.³⁹

³⁸ Ibid., Vol. 2, 249.

³⁹ Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`ān*, vol. 2 (t.tp.: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, t.th.), 413, dalam situs

b. Berinteraksi dengan Non-Muslim yang Tidak Memusuhi Islam (Al-Mumtahanah ayat 8)

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Al-Mudarrisī menuturkan bahwa bolehnya berinteraksi dengan non muslim yang tidak memerangi umat Islam menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang damai dan tidak mencari permusuhan. Selain itu, ayat tersebut meniscayakan bahwa orang yang berbeda agama bukan berarti boleh dilanggar kehormatannya. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan. Orang muslim dan orang kafir dikumpulkan dalam satu bingkai kemanusiaan. Lebih lanjut, al-Mudarrisī memberi catatan bahwa sikap muslim terhadap orang kafir tergantung bagaimana perbuatan orang kafir di lapangan. Terakhir, al-Mudarrisī memaparkan riwayat dari Asmā' binti Abū Bakr yang melegitimasi absahnya hubungan muslim dan non muslim yang damai.⁴⁰

3. Penafsiran Ayat-Ayat yang Menjadi Landasan Ideologi Syiah
a. 'Iṣmah (Surah al-Aḥzāb ayat 33)

'Iṣmah merupakan salah satu doktrin bahwa para imam Syiah terbebas dari dosa kecil maupun besar. Ayat yang dijadikan dalil atas hal ini adalah surah al-Aḥzāb ayat 33

.....وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2097&page=130, (diakses pada 6 Juni 2024).

⁴⁰ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur'ān*, Vol. 10, 423-424.

.....serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai *ahlulbait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Al-Mudarrisī mengatakan bahwa ayat 33 ini berhubungan dengan ayat 21. Kedua ayat berbicara mengenai kepemimpinan kenabian dalam diri nabi dan generasi penerusnya, yakni *ahlu bayt*-nya (keluarga nabi). Al-Mudarrisī menuturkan bahwa korelasi antar kedua ayat tersebut adalah perintah untuk taat kepada *ahlu bayt*. Mereka merupakan imam-imam yang telah dibersihkan kotoran pada dirinya serta sudah disucikan dengan ilmu, takwa, dan *'iṣmah* (pemeliharaan dari dosa). Al-Mudarrisī kemudian menukil perkataan 'Alī yang mengisyaratkan eksklusivitas dan superioritasnya. 'Alī disebut sebagai sosok yang memiliki hubungan dan kedudukan yang istimewa di sisi nabi. Perkataan tersebut bahkan mengungkap bahwa tidak ditemukan kebohongan pada perkataan dan perbuatannya.⁴¹ Penukulan tersebut dilakukan sebagai bentuk legitimasi terhadap konsep *'iṣmah*. Ini karena 'Alī yang dianggap sebagai imam pertama umat Syiah, memiliki derajat istimewa dan terbebas dari kebohongan.

b. Taqiyyah (surah Āli 'Imrān ayat 28)

Taqiyyah didefinisikan sebagai bentuk menyamarkan identitas diri di hadapan masyarakat. Orang Syiah yang melakukan *taqiyyah* akan berpura-pura tunduk kepada pemilik kekuasaan, di samping tetap patuh kepada para imamnya secara sembunyi-sembunyi. Ketika dirasa sudah memiliki kekuatan cukup, mereka akan melakukan perlawanan balik.⁴² Dalil yang dijadikan pijakan *taqiyyah* adalah Āli 'Imrān ayat 28.

⁴¹ Ibid., vol. 7, 200-201.

⁴² al-Dhahabī, *Al-Tafsīr*, vol. 2, 9.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ وَمَنْ
يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۚ
وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۚ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

Janganlah orang-orang mukmin menjadikan orang kafir sebagai para wali dengan mengesampingkan orang-orang mukmin. Siapa yang melakukan itu, hal itu sama sekali bukan dari (ajaran) Allah, kecuali untuk menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka. Allah memperingatkan kamu tentang diri-Nya (siksa-Nya). Hanya kepada Allah tempat kembali.

Al-Mudarrisī menuturkan bahwa orang mukmin dilarang menjadikan orang kafir sebagai imam atau pemimpin, kecuali jika takut ditindas, maka boleh mengakui kepemimpinannya. Dengan begini, model pengakuannya hanya bersifat zahir saja. Di depan orang kafir seakan mendukung, tetapi sejatinya tidak. Hal ini bertujuan untuk mempertahankan identitasnya. Lebih lanjut, al-Mudarrisī memandang bahwa *taqiyyah* pada dasarnya merupakan siasat untuk melawan tiran secara sembunyi-sembunyi, sehingga hal semacam ini absah secara syariat.⁴³

Namun, al-Mudarrisī memberikan catatan bahwa praktik ini sangat sulit dilakukan karena ada kemungkinan bahaya yang mengancamnya setiap saat. Selain itu, tidak menutup kemungkinan jikalau orang yang melakukan ini tergoda dengan kekuasaan dan kekayaan. Al-Mudarrisī menganalogikannya dengan dokter yang merawat penyakit kusta. Apabila dokter tidak memiliki ketahanan tubuh yang kuat, maka akan tertular penyakit kusta. Begitupula dengan pelaku praktik ini, apabila tidak memiliki ketahanan yang kuat, maka dirinya yang akan kalah.⁴⁴

⁴³ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur'ān*, Vol. 1, 395-396.

⁴⁴ Ibid.

E. Telaah Epistemologi Tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān*

1. Hakikat Tafsir Menurut Muḥammad Taqī al-Mudarrisī

Al-Mudarrisī mencoba berpikir pragmatis dengan menuturkan bahwa tujuan akhir tafsir adalah menjadi pencerah dan pemberi solusi atas persoalan kehidupan.⁴⁵ Tafsir haruslah menjadi *problem solver* bagi manusia. Semangat yang dibawa al-Mudarrisī adalah harus adanya usaha menghubungkan ayat dengan realita dalam penafsiran.⁴⁶ Namun, tujuan penafsiran ini terlihat seakan berkontradiksi dengan definisi tafsir versinya. Al-Mudarrisī menuturkan bahwa tafsir adalah penjelasan terhadap esensi wahyu yang masih samar.⁴⁷ Definisi ini cenderung normatif dan sama sekali tidak menggambarkan semangat pragmatis seperti ketika menuturkan tujuan penafsiran. Walaupun begitu, kontradiksi ini dapat diuraikan dengan memahami keterkaitan antara tafsir dan takwil versi al-Mudarrisī.

Al-Mudarrisī memahami takwil tidak seperti kebanyakan sarjana muslim.⁴⁸ Al-Mudarrisī melihat takwil sebagai implementasi esensi wahyu ke dalam ruang-ruang di luar al-Qur`an, yakni realita. Dengan ini, dapat dipahami bahwa sebenarnya tafsir dan takwil versi al-Mudarrisī itu bukan dua entitas berbeda, melainkan dua tahapan yang harus dilewati dan ditempuh ketika ingin memahami nas al-Qur`an. Tafsir diposisikan sebagai pintu masuk atau langkah awal memahami al-Qur`an dengan cara menyingkap esensi wahyu yang masih samar. Setelah esensi wahyu ditemukan, barulah menuju ke pintu keluar, yaitu takwil, dengan mengimplementasikannya ke dalam realita sosial.⁴⁹

Dengan begini, hubungan antara definisi tafsir dan tujuannya menjadi masuk akal. Al-Mudarrisī seolah ingin mengatakan bahwa dalam

⁴⁵ Ibid., Vol. 12, 439.

⁴⁶ Ibid., Vol. 1, 25.

⁴⁷ Ibid., 98.

⁴⁸ Takwil dipahami sebagai upaya menyingkap makna tersirat dan tersembunyi, menjelaskan makna yang tidak populer, atau mengunggulkan sebagian makna atas makna lain. Muḥammad `Alī al-Ṣābūnī, *Al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur`an*, (Karachi: Maktabah al-Bushrā, 2010), p. 90

⁴⁹ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`an*, Vol. 1, 98.

proses menyingkap esensi al-Qur'an, harus ada orientasi untuk menerapkannya ke dalam realita. Al-Mudarrisī tidak bicara apakah tafsir itu subjektif sesuai latar belakang mufasir, atau harus objektif dan tidak memihak ideologi manapun, seperti pergulatan antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur yang ditampilkan Abdul Mustaqim dalam bukunya.⁵⁰ Yang terpenting bagi al-Mudarrisī adalah bagaimana tafsir menjadi pencerah dan bermanfaat dalam menghadapi berbagai problematika keumatan.

2. Sumber Penafsiran

Dalam analisis, digunakan klasifikasi al-Zarqānī terkait pembagian tafsir. *Pertama, al-tafsīr bi al-ma'thūr*, yakni penafsiran dengan menukil ayat al-Qur'an, riwayat nabi, dan perkataan sahabat yang relevan dengan ayat yang ditafsirkan.⁵¹ *Kedua, al-tafsīr bi al-ra'yi*, yakni bentuk penafsiran berupa ijtihad atau pemikiran mufasir.⁵² *Ketiga, al-tafsīr al-ishārī*, yakni penafsiran yang bersumber dari isyarat yang tampak pada suluk seseorang sufi. Al-Qur'an ditakwilkan dengan selain makna yang tersurat.⁵³ Selain itu, digunakan pula klasifikasi tafsir Abdul Mustaqim. *Pertama*, penafsiran formatif berdasarkan nalar quasi-kritis, yakni penafsiran yang menomorduakan rasio, beratensi pada tokoh, dan banyak menukil riwayat.⁵⁴ *Kedua*, penafsiran afirmatif dengan nalar ideologis. Rasio pada penafsiran ini mulai muncul namun terkontaminasi dengan isu ideologi, sekte, mazhab, dan politik.⁵⁵ *Ketiga*, tafsir reformatif yang memosisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual, dan berorientasi pada spirit al-Qur'an.⁵⁶ Sumbernya adalah al-Qur'an, akal atau

⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 117-118

⁵¹ Muḥammad Abd al-ʿAzīm al-Zarqānī, *Manābil al-Irfān fī ʿUlūm al-Qurʿān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1995), 12.

⁵² Ibid., 42.

⁵³ Ibid., 66.

⁵⁴ Mustaqim, *Epistemologi*, 34.

⁵⁵ Ibid., 45-46.

⁵⁶ Ibid., 59-65

ijtihad, dan realitas empiris. Ketiga hal berdialektik secara sirkular dan dipandang dengan paradigma fungsional.⁵⁷

Dari sampel penafsiran, dalam menafsirkan ayat-ayat *ahkām*, al-Mudarrisī menjadikan realita dan logika sebagai titik pijak. Al-Mudarrisī mencoba mengungkap hubungan antara janda, kondisi anak yatim, dan poligami secara rasional yang didasarkan pada fakta lapangan. Al-Mudarrisī juga terlihat mendasarkan penafsirannya pada analisis kebahasaan serta menghadirkan riwayat hadis sebagai penegas penafsiran. Kemudian, dalam menafsirkan ayat-ayat sosial politik, sumber penafsirannya juga tidak jauh beda. Al-Mudarrisī berkaca pada realita serta menggunakan logika rasional untuk mengungkap kesimpulan dalam hal hubungan muslim dan non-muslim. Riwayat hadis juga dihadirkan sebagai penegas penafsiran. Terakhir, dalam menafsirkan ayat-ayat *syi'i*, al-Mudarrisī juga menggunakan logika dengan mencoba menghadirkan analogi. Namun dalam penafsiran '*Ismaḥ*', logikanya terkontaminasi dengan ideologi. Al-Mudarrisī menghadirkan Riwayat untuk memperkuat legitimasi penafsiran. Berdasarkan klasifikasi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir Al-Mudarrisī tergolong *al-tafsir bi al-ra'yi* menurut klasifikasi Al-Zarqānī atau tafsir reformatif menurut klasifikasi Abdul Mustaqim.

3. Metode Penafsiran Muḥammad Taqī al-Mudarrisī

Terkait metode penafsiran, akan digunakan klasifikasi empat metode, yakni *tahlilī*, *ijmālī*, *muqārīn*, dan *maudū'i*. Setidaknya, hal inilah yang diungkap oleh kebanyakan sarjana muslim seperti 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī.⁵⁸ Pertama adalah *ijmālī*, yakni penafsiran dengan hanya memaparkan makna ayat secara umum, singkat, atau global.⁵⁹ Kedua adalah metode *tahlilī*, yakni penafsiran dengan memaparkan *dalālah* bahasa dan *syara'*, munasabah, aspek qiraah, bentuk *i'rab*, *asbāb al-nuzūl*, dan

⁵⁷ Ibid., 66.

⁵⁸ 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), 11.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 381.

menunjukkan aspek mukjizat.⁶⁰ Dalam metode *tahḥlīlī*, seorang mufasir harus merangkai tafsirnya sesuai dengan susunan al-Qur'an.⁶¹ Ketiga adalah metode *muqārīn*, yakni penyajian penafsiran dengan cara perbandingan. Keempat adalah *mandū'i*, yakni suatu metode penafsiran al-Qur'an yang berorientasi pada suatu tema tertentu.⁶²

Dari empat klasifikasi ini, terlihat bahwa al-Mudarrisī cenderung menggunakan metode *tahḥlīlī*. Kesimpulan ini muncul dengan menilai tiadanya kecocokan antara penafsiran yang disuguhkan dengan tiga metode lain. Al-Mudarrisī tidak menggunakan metode *ijmalī* karena penafsirannya cenderung panjang lebar dan tidak singkat. Al-Mudarrisī tidak menggunakan metode *muqārīn* karena tidak sedang membandingkan penafsiran mufasir terhadap satu ayat tertentu. Al-Mudarrisī tidak menggunakan metode *mandū'i* karena tidak sedang menganalisis satu tema tertentu dengan menghimpun berbagai ayat. Alasan lainnya adalah penafsiran al-Mudarrisī runtut sesuai urutan mushaf. Ini tentu salah satu karakter tafsir *tahḥlīlī*. Walaupun begitu, jika mengacu pada standar *tahḥlīlī* dengan adanya penjelasan kosakata, munsabah, *asbāb al-nuzūl*, dan qiraah, maka metodenya bukan metode *tahḥlīlī* ideal. Al-Mudarrisī tidak selalu memaparkan aspek-aspek tersebut. Banyak penafsiran yang memang murni pemaparan hasil berfikirnya.

Kesimpulan bahwa al-Mudarrisī mengusung metode *tahḥlīlī* tidak boleh berhenti. Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa ada upaya pengumpulan ayat-ayat untuk dibuat menjadi kelompok ayat yang kemudian diberi tema dengan tetap menjaga susunan mushaf. Metode ini yang disebut oleh Muḥammad 'Alī Iyāzī dengan istilah *al-manhaj al-tahḥlīlī min khalāl al-rabṭ al-mandū'i* atau penafsiran *tahḥlīlī* dalam bingkai bundelan tematik ayat-ayat. Al-Mudarrisī secara runtut dan sistematis melakukan

⁶⁰ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṭh fī al-Tafsīr al-Mandū'i* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 52. Lihat juga al-Farmawī, *Metode Tafsīr Mandū'i*, 12.

⁶¹ Fahd bin 'Abdurrahmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Ittijābat al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabi' Ashr* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 862.

⁶² Shihab, *Kaidah Tafsīr*, 385.

analisis dan penguraian tafsir ayat-ayat yang sebelumnya sudah dikelompokkan dalam satu kesatuan tema.⁶³

Adapun yang perlu diulas adalah perbedaan pengelompokan ayat antara surah yang panjang dan surah pendek. Pada surah panjang, al-Mudarrisī membagi-bagi ayat untuk dikelompokkan, sedangkan pada surah pendek, al-Mudarrisī tidak melakukannya. Al-Mudarrisī menjadikan seluruh ayat dalam surah sebagai satu kelompok tanpa membaginya. Dalam penentuan tema surah pendek, al-Mudarrisī mengambil satu ayat yang dianggap merepresentasikan seluruh ayat. Sebagai contohnya adalah surah al-Qāri'ah. Al-Mudarrisī mengambil ayat ke-3 وما أدراك ما القارعة dan menjadikannya sebagai topik surah.⁶⁴

Sebenarnya, ini tidak sekedar dipahami adanya pembagian ayat pada surah panjang dan tiadanya pembagian ayat pada surah pendek. Al-Mudarrisī menuturkan bahwa setiap satu surah memiliki satu topik utama dan satu pokok pikiran. Cara untuk mengetahui topik utama atau pokok pikiran dari surah adalah dengan mempreteli, membagi, dan mengklasifikasikan ayat-ayat dalam surah. Cara ini dilakukan dalam rangka memunculkan topik-topik cabang dari kelompok surah yang kemudian digunakan untuk menyingkap kerangka utuh surah. Pembagian dan pengklasifikasian ayat ini disesuaikan dengan dimensi waktu dan situasi sosial yang melingkupi ayat serta karakter, sifat, atau kedudukan objek yang dibicarakan ayat.⁶⁵

Dari penjabaran tersebut, dipahami bahwa pembagian ayat dilakukan pada surah yang memiliki beragam pembahasan, yakni surah-surah yang pembahasannya berkaitan dengan dimensi waktu dan situasi sosial beragam serta menyasar objek yang bervariasi. Adapun surah yang memiliki satu pembahasan saja, hanya berkaitan dengan satu dimensi ruang dan waktu, serta menyasar satu objek tidak perlu dilakukan pembagian. Dengan begini, kesimpulan yang benar adalah Al-Mudarrisī

⁶³ Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn*, 1306.

⁶⁴ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur'ān*, vol. 12, 317.

⁶⁵ Ibid., vol. 1, 124-128.

melakukan pembagian ayat di surah yang memiliki fokus pembahasan bervariasi dan tidak melakukannya pada surah yang memiliki satu cakupan pembahasan saja. Walaupun kesannya, surat yang memiliki pembahasan bervariasi adalah surah panjang dan surat yang memiliki satu pembahasan adalah surah pendek.

Lebih lanjut, al-Mudarrisī juga menuturkan bahwa ia menempuh prosedur tadabur atau perenungan secara langsung terhadap ayat. Prosedur ini diistilahkan oleh al-Mudarrisī dengan *Manhaj al-Tadabbur al-Mubāshar*. Dengan prosedur ini, dalam menggali maksud ayat, mufasir melakukan proses berfikir mendalam terhadap ayat tersebut. Mufasir tidak mengambil penafsiran dari sumber lain atau menukil penafsir lain kecuali sedikit sekali. Yang dilakukan untuk mendapatkan pemahaman adalah dengan merenungi makna ayat itu sendiri.⁶⁶ Al-Mudarrisī mengatakan bahwa esensi *manhaj al-tadabbur* berada pada pelemparan pertanyaan yang mendorong proses berfikir ketika membaca ayat supaya dapat diimplementasikan pada kenyataan.⁶⁷ Ini meniscayakan perlu adanya dua hal dalam pengkajian al-Qur'an, yakni berfikir kritis dan berorientasi pada realita lapangan.

Al-Mudarrisī juga menuturkan bahwa tadabur ini identik dengan dua aspek. Pertama adalah berpikir secara mendalam untuk mengetahui suatu hal secara mendetail. Kedua adalah mencari ketetapan tuhan dalam ayat al-Qur'an.⁶⁸ Ini menunjukkan bahwa tadabur dilakukan pada dua dimensi, yaitu dimensi konteks yang melingkupi al-Quran dan dimensi teks dalam al-Quran. Tadabur juga disebut sebagai usaha melampaui makna zahir untuk menembus masuk kepada pengetahuan di belakang makna.⁶⁹ Alhasil, *manhaj al-tadabbur* secara utuh dapat dipahami sebagai mekanisme memahami ayat al-Qur'an secara kritis dan mendalam, dengan melihat kepada dimensi teks dan konteks, untuk dapat menemukan pesan tuhan

⁶⁶ Ibid., 25-27. Lihat juga Mumaththiliyyah, *Al-Marjī' wa al-Ammah*, 69.

⁶⁷ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur'an*, vol. 1, 96.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., 97.

atau ideal moral di balik makna yang nantinya diimplementasikan ke realita.

Dalam sampel penafsiran di atas, *manhaj al-tadabur* terlihat digunakan dalam mengkaji ayat. Contohnya ketika menafsirkan ayat poligami. Al-Mudarrisi tidak hanya terpaku pada bolehnya hukum poligami, tetapi lebih berusaha mencari pesan apa yang berada di balik poligami dengan menyelami dimensi teks dan konteks sosial. Kemudian, al-Mudarrisi menemukan bahwa poligami merupakan solusi untuk memelihara hak-hak anak yatim. Ini karena hak anak yatim akan terjaga apabila mereka memiliki ayah lagi. Tetapi, di lapangan, jarang sekali ada laki-laki yang ingin menjadikan janda sebagai isteri pertama. Dengan begitu, hadirilah syariat poligami dengan spirit merawat anak yatim.

4. Validitas Penafsiran

Di sini, akan diuji seberapa jauh suatu penafsiran dapat dikatakan sebagai suatu kebenaran. Untuk mengetahuinya, digunakan tiga teori kebenaran, yakni koherensi, korespondensi, dan pragmatisme. Tiga teori ini merupakan teori kebenaran klasik yang biasa digunakan dalam mengukur validitas sesuatu.⁷⁰

a. Koherensi

Teori kebenaran koherensi merupakan cara menentukan tolak ukur kebenaran secara deduktif. Suatu pernyataan dianggap benar apabila terdapat konsistensi dengan pernyataan sebelumnya yang telah diandaikan kebenarannya. Uji kebenaran dengan teori ini adalah menemukan konsistensi dalam suatu pernyataan.⁷¹ Apabila diimplementasikan ke dalam tafsir, maka suatu penafsiran dapat dianggap benar jika mufasir konsisten menggunakan metodologi yang dibangunnya sendiri. Selain itu, proposisi-proposisi dalam tafsir juga tidak bertentangan satu sama lain.⁷²

⁷⁰ Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 129.

⁷¹ Ibid., 132.

⁷² Mustaqim, *Epistemologi*, 83.

Melihat sampel penafsiran, tafsir *Min Hudā Al-Qur'ān* tidak dapat dikatakan seratus persen valid secara koherensi. Dikatakan sebelumnya bahwa metode pembagian ayat al-Mudarrisī dilakukan berdasarkan cakupan pembahasan dalam surah. Pada surah dengan beragam pembahasan akan dilakukan pembagian ayat. Sedangkan, pada surah dengan satu pembahasan saja tidak dilakukan pembagian ayat. Namun, metodenya ini tidak selalu konsisten. Ketika menyajikan penafsiran surah Al-‘Alaq⁷³ misalnya, al-Mudarrisī tidak melakukan pembagian dan pengelompokan ayat. Keseluruhan ayat yang berjumlah 19 dijadikan satu kelompok. Padahal, surah Al-‘Alaq memiliki beberapa topik seperti penciptaan manusia, ilmu pengetahuan, manusia yang melampaui batas, bentuk kezaliman, dan ancaman bagi orang zalim dan melampaui batas. Ini seperti Wahbah al-Zuhaylī yang membagi surah al-‘Alaq ke dalam dua kelompok ayat. Kelompok pertama, ayat 1-8, bertemakan hikmah penciptaan manusia dan pengajaran baca tulis kepadanya.⁷⁴ Kelompok kedua, ayat 9-19, bertemakan bentuk-bentuk kezaliman serta ancaman bagi orang yang zalim dan melampaui batas.⁷⁵

Ditemukan pula kontradiksi antara apa yang digaungkan al-Mudarrisī dengan hasil penafsirannya. Al-Mudarrisī banyak menyuarakan bahwa penafsiran haruslah dikaitkan dengan realita. Tetapi, yang terjadi tidak sepenuhnya sesuai. Penafsiran al-Mumtaḥanah ayat 8 misalnya, yang membicarakan interaksi dengan non-muslim yang tak memusuhi Islam. Penafsiran al-Mudarrisī cenderung normatif, tidak ada pengkontekstualisasian dengan realita. Al-Mudarrisī hanya menampilkan konklusi-konklusi terhadap maksud ayat. Contoh lain adalah penafsiran al-Nisā` ayat 3 tentang poligami. Poligami dianggap mengatasi problematika janda dan anak yatim. Namun, yang dikatakan ini hanyalah pemaparan sebuah ideal moral, tujuan normatif, atau spekulasi filosofis belaka. Tidak bisa disebut sebagai usaha mengaitkan penafsiran dengan realita aktual. Ini

⁷³ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur'ān*, Vol. 12, 261.

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munir fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, vol. 15 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 702.

⁷⁵ Ibid., 710.

karena tidak ditemukan penelitian yang menyebutkan bahwa orientasi seseorang berpoligami adalah merawat janda dan anak yatim.

Di Nigeria misalkan, penelitian mengungkap bahwa poligami dilakukan dengan tujuan ingin memiliki anak lebih banyak, meningkatkan prestise di mata orang lain, meningkatkan status sosial, dorongan seksual, dan menambah keluarga untuk membantu pekerjaan.⁷⁶ Begitupula penelitian di Turki yang menyebutkan bahwa faktor poligami adalah penurunan kemampuan istri dalam memuaskan hasrat seksual suami, perasaan cinta dengan wanita lain, dan ada rasa ketidakcocokan dengan istri pertama.⁷⁷ Penelitian di Indonesia pun sama. Tidak ada alasan merawat janda dan anak yatim yang mendasari poligami. Penelitian di Medan mengungkapkan bahwa faktor poligami adalah mandulnya istri pertama, hasrat seksual, mengikuti sunnah nabi, istri kurang merawat diri dan melayani suami, adanya penyakit pada istri yang tidak dapat sembuh, rasa ketertarikan dengan wanita lain, serta pengaruh adat budaya.⁷⁸

Namun, terdapat penafsiran al-Mudarrisī yang mencoba mengaitkan dengan realita. Seperti misalnya penafsiran al-Mā'idah ayat 57 yang berbicara tentang larangan menjalin hubungan kekuasaan dengan musuh Islam. Jika mengacu pada redaksi tafsir *Min Hudā Al-Qur`ān* oleh penerbit Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, terlihat bahwa al-Mudarrisī mencoba mengaitkan penafsirannya dengan fakta aktual yang sedang terjadi saat tafsir ditulis. Al-Mudarrisī menyebut bahwa sebagian negara muslim menjalin hubungan kekuasaan dengan negara barat, timur, dan Israel yang notabenenya perusak Islam.

⁷⁶ Aditya Eka Prawira, "5 Alasan Pria Berpoligami", dalam <https://www.liputan6.com/health/read/2092515/5-alasan-pria-berpoligami> (diakses pada 6 Juni 2024).

⁷⁷ Hasan Çetin Ekerbiçer et. all., "A Comparison of Sexual Function, Psychological Status, and Sociodemographic Characteristics of Turkish Men within Polygamous and Monogamous Marriages", *Balkan Med Journal* 33, no. 4 (2016): 386, DOI: 10.5152/balkanmedj.2016.16459.

⁷⁸ Idha Aprilyana Sembiring, "Berbagai Faktor Penyebab Poligami di Kalangan Pelaku Poligami di Kota Medan", *Jurnal Equality* 12, no. 2 (2007): 117.

Klaim tersebut didukung dengan bukti yang menyatakan bahwa beberapa negara muslim memang menjalin hubungan dengan negara barat, timur, dan Israel ketika tafsir ditulis. Turki misalnya yang sudah menjalin hubungan dengan Israel sejak 1949. Hubungan tersebut diawali dengan pengakuan kemerdekaan Israel oleh Turki. Hubungan kedua negara terus berlanjut bahkan hingga menandatangani sebuah pakta bernama “*Peripheral Pact*” pada 1958. Walaupun hubungan kedua negara naik turun, tetapi masih terjalin hingga saat ini.⁷⁹ Kemudian juga Mesir yang walaupun banyak berkonflik dengan Israel, tetapi pada 1978 mencoba melakukan upaya rekonsiliasi dengan Israel. Mesir dan Israel melakukan perjanjian Camp David di Maryland, Amerika Serikat dalam rangka menjalin hubungan damai.⁸⁰

b. Korespondensi

Teori korespondensi berbicara bahwa kebenaran suatu pernyataan ditentukan oleh kesesuaian pernyataan dengan objek yang dirujuk olehnya. Suatu pernyataan dikatakan benar apabila memiliki kesamaan atau kemiripan dengan fakta dan realita lapangan.⁸¹ Jika ditarik ke tafsir al-Qur'an, maka kebenaran tafsir diukur dari sejauh mana kesesuaiannya dengan realitas empiris.⁸² Melihat sampel penafsiran, dapat dikatakan bahwa tafsiran al-Mudarrisī tidak valid seratus persen secara korespondensi. Ini karena beberapa penafsirannya tidak sesuai dengan fakta dan realita. Sebut saja klaim bahwa masalah anak yatim dapat teratasi dengan poligami. Tidak ada bukti riil dan penelitian yang mendukung kebenarannya. Ini telah diungkap di sub bab sebelumnya. Namun, ada juga pernyataan al-Mudarrisī yang sesuai dengan fakta. Contohnya adalah

⁷⁹ Turkish-Israeli Civil Society Forum, “The History of Turkish-Israeli Relations”, dalam <https://www.ticsf.org/turkish-israeli-relations> (diakses pada 6 Juni 2024). Lihat juga Murat Sofuoglu, “13 Key Moments in Turkish-Israeli Relations”, dalam <https://www.trtworld.com/magazine/13-key-moments-in-turkish-israeli-relations-13099936>, (diakses pada 6 Juni 2024).

⁸⁰ Jimmy Carter, “Camp David Accords”, *Encyclopædia Britannica*, dalam <https://www.britannica.com/event/Camp-David-Accords> (diakses pada 6 Juni 2024).

⁸¹ Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, 130.

⁸² Mustaqim, *Epistemologi*, 83.

pernyataan al-Mudarrisī bahwa sebagian rezim pemerintahan negara muslim menjalin hubungan dengan negara barat dan Israel. Ini dapat dikatakan valid karena ada bukti-bukti yang mendukung kebenarannya.

c. Pragmatis

Teori pragmatis menyatakan bahwa kebenaran sesuatu diukur dari sejauh mana hasil positif yang dibawa bagi kehidupan. Apakah suatu pernyataan jika dimanifestasikan ke dalam tindakan akan sukses berfungsi.⁸³ Apabila diimplementasikan ke dalam tafsir, maka suatu penafsiran dikatakan benar ketika mampu memberi manfaat, menyajikan solusi, serta menjadi *problem solver* atas masalah sosial.⁸⁴ Adapun tafsir *Min Hudā Al-Qur`an*, penulisnya tidak dapat dikatakan membawa semangat pragmatis ke dalam tafsirnya secara utuh. Al-Mudarrisī memang menginginkan tujuan akhir penafsiran adalah menjadi pencerah dan pemberi solusi atas persoalan kehidupan.⁸⁵ Namun, sampel penafsiran yang ada tidak semuanya menyajikan solusi konkrit terhadap problematika umat.

Penafsiran ayat poligami misalnya. Al-Mudarrisī menyatakan bahwa poligami dapat menjadi solusi sosial terhadap problematika anak yatim. Namun, seperti yang telah disebutkan bahwa hal ini hanyalah pemaparan sebuah ideal moral, tujuan normatif, atau spekulasi filosofis belaka karena memang tidak ditemukan penelitian terkini yang menyatakan bahwa orientasi seseorang berpoligami adalah merawat anak yatim. Bahkan, jika menilik konteks Iran saat itu, tidak ditemukan satu bukti yang menunjukkan bahwa problematika anak yatim dapat teratasi dengan poligami. Di samping itu, undang-undang keluarga Iran, *Family Protection Act*, yang dibentuk tahun 1967 dan diperbarui tahun 1975 tidak menyinggung sama sekali bahwa poligami harus didasari tujuan mengentaskan anak yatim.

⁸³ Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, 133.

⁸⁴ Mustaqim, *Epistemologi*, 83.

⁸⁵ al-Mudarrisī, *Min Hudā al-Qur`an*, Vol. 12, 439.

Pasal 16 *Family Protection Act* menyatakan bahwa suami tidak memiliki hak untuk berpoligami kecuali atas izin dari istri pertama atau karena enam alasan, yaitu 1) istri pertama tidak mampu bergaul dengan suami, 2) memiliki penyakit yang tidak dapat disembuhkan, 3) istri dipenjara minimal lima tahun, 4) kecanduan minuman keras, judi, dan semacamnya, 5) meninggalkan keluarga, dan 6) hilang.⁸⁶ Bahkan, ketika pasca revolusi dan undang-undang hukum keluarga Iran kembali seperti yang termaktub di fikih, masyarakat Iran banyak menentang poligami.⁸⁷ Logikanya, apabila masyarakat Iran sendiri tidak mengapresiasi penerapan poligami, maka pasti wujud konkrit bahwa poligami mengentaskan problematika anak yatim tidak akan ditemukan. Dengan begitu, pernyataan bahwa poligami dapat bermanfaat untuk mengentaskan persoalan anak yatim belum terbukti kebenarannya.

Namun begitu, ada penafsiran al-Mudarrisī yang tetap membawa semangat pragmatis seperti penafsiran ayat *taqiyyah*. Pada penafsirannya, Al-Mudarrisī terlihat meninggalkan jubah ideologi Syiahnya. Penafsiran Āli ‘Imrān 28 itu tidak sedikitpun diarahkan untuk melegitimasi ajaran kelompoknya. Al-Mudarrisī memahami bahwa *taqiyyah* adalah milik seluruh umat muslim, bukan milik golongan tertentu saja. Al-Mudarrisī menyatakan bahwa praktik *taqiyyah* dapat dijadikan siasat menghadapi pemimpin tiran dan diktator secara sembunyi-sembunyi, terlepas pemimpin tersebut muslim atau non-muslim. Pernyataan ini bukan imajinasi karena ada fakta sejarah yang mengungkap kebermanfaatannya. Bahkan, Al-Mudarrisī sendiri menjadi pelaku sejarah dengan pendirian gerakan *al-ḥarakah al-risāliyyah*. Gerakan ini bergerak sembunyi-sembunyi dan baru diumumkan ke publik setelah revolusi Iran tahun 1979.⁸⁸ Dengan cara ini, Al-Mudarrisī dan *al-ḥarakah al-risāliyyah*-nya berhasil mengobrak-

⁸⁶ Fathonah K. Daud dan Aden Rosadi, “Dinamika Hukum Keluarga Islam dan Isu Gender di Iran: Antara Pemikiran Elit Sekuler dan Ulama Islam”, *Jurnal Volksgeist* 4, no. 2 (2021): 212, <https://doi.org/10.24090/volksgeist.v4i2.5258>.

⁸⁷ Ibid.,

⁸⁸ Fayṣal Nūr, “Al-Ḥarakah al-Risāliyyah”, dalam https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article_no=20477 (diakses pada 6 Juni 2024).

abrik rezim pemerintah otoriter Ba'ath di Irak,⁸⁹ memantik gelombang kebangkitan Islam di Kuwait,⁹⁰ dan puncaknya adalah penggulingan Reza Pahlevi di Iran tahun 1979.⁹¹

Pernyataan al-Mudarrisī ini juga relevan dengan peristiwa kristenisasi di Andalusia atau Spanyol tahun 1502 sebagai rentetan peristiwa *Reconquista*. Di tahun-tahun tersebut, kaum Morisco dipaksa masuk ke dalam Kristen. Pada akhirnya, mereka menerapkan satu model beragama baru dalam rangka menghadapi desakan kaum Kristen. Al-Shihāb al-Ḥajārī al-Andalusī mengungkapkan bahwa orang Morisco beribadah dalam dua agama, Kristen secara terang-terangan dan Islam secara sembunyi-sembunyi. Praktik ini membuahkan hasil. Islam dapat bertahan hingga tahun 1604 di bumi Andalusia walaupun secara sembunyi-sembunyi dan berada di tengah teror. Ini kemudian meniscayakan bahwa proses kristenisasi di Andalusia gagal.⁹²

F. Simpulan

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, disimpulkan: *Pertama*, hakikat tafsir menurut al-Mudarrisī adalah mengungkap esensi al-Qur'an dan mengimplementasikannya ke dalam ruang sosial. Tafsir harus menjunjung tinggi semangat pragmatisme. Mufasir harus berpandangan bagaimana tafsir dapat menjadi solusi atas masalah umat. *Kedua*, dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat *ahkām*, ayat-ayat sosial-politik, dan ayat-ayat dasar ideologi syiah, al-Mudarrisī berpijak pada realitas empiris dan logika rasional. Al-Mudarrisī juga menghadirkan riwayat hadis sebagai penjelas dan penguat legitimasi penafsirannya, tetapi bukan sumber utama penafsiran. *Ketiga*, metode penafsirannya adalah *al-manhaj al-tahlili min kibilali al-rabṭ al-mawḍu'i*. Al-Mudarrisī secara runtut dan sistematis

⁸⁹ Mumaththiliyyah, *Al-Marjū' wa al-Ammah*, 89.

⁹⁰ Ibid., 90.

⁹¹ Ibid., 91.

⁹² Ḥanifī Halāyilī, *Abḥāth wa Dirāsāt fī al-Tārikh al-Andalusī al-Muriskī* (Āin M'lila: Dār al-Hudā, 2010), 97-98.

melakukan analisis dan penguraian tafsir ayat-ayat yang sebelumnya sudah dikelompokkan dalam satu kesatuan tema. Al-Mudarrisī juga menempuh *manhaj al-tadabbur al-mubāshar*. Penafsiran-penafsirannya tidak terjebak dalam makna literal, tetapi ada usaha mencari ideal moral di baliknya untuk kemudian diejawantahkan ke dalam ruang-ruang sosial. Keempat, tafsir *Min Hudā Al-Qur'ān* tidak bisa dikatakan seratus persen valid, baik secara koherensi, korepondensi, atau pragmatis.

Daftar Pustaka

Al-Qur'an

- Ahmadi, Imam. "Epistemologi Tafsir Ibnu 'Āsyur dan Implikasinya terhadap Penetapan *Maqāshid Al-Qur'an* dalam *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*." Tesis di IAIN Tulungagung, 2017. <http://repo.uinsatu.ac.id/7372/>.
- Carter, Jimmy. "Camp David Accords". *Encyclopædia Britannica*. Dalam situs <https://www.britannica.com/event/Camp-David-Accords> (diakses pada 6 Juni 2024)
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.
- Daud, Fathonah K. dan Aden Rosadi. "Dinamika Hukum Keluarga Islam dan Isu Gender di Iran: Antara Pemikiran Elit Sekuler dan Ulama Islam". *Jurnal Volksgeist* 4, no. 2 (2021): 212. <https://doi.org/10.24090/volksgeist.v4i2.5258>.
- Dozan, Wely. "Analisis Pergeseran *Shifting Paradigm* Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik dan Kontemporer". *Jurnal At-Tibyan* 5, no. 1 (2020): 53. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i1.1631>.
- Ekerbiçer, Hasan Çetin et. all. "A Comparison of Sexual Function, Psychological Status, and Sociodemographic Characteristics of Turkish Men within Polygamous and Monogamous

- Marriages". *Balkan Med Journal* 33, no. 4 (2016): 386. DOI: 10.5152/balkanmedj.2016.16459.
- Farmawī (al), 'Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1996.
- Jaburī (al), Kāmil Salmān. *Mu'jam al-Udabā' min al-'Aṣr al-Jahilī ḥattā Sanah 2002*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Khairuddin, Fiddian dan Amaruddin. "Mengungkap Penafsiran Al-Qur'an Versi Syiah: Kajian Tafsir *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* Karya at-Tabataba'i". *Syahadah* 6, no. 2 (2018): 92-113. <https://doi.org/10.32495/.v3i1>.
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbāb al-Qashb*. t.tp.: Al-Jāmi'ah al-Raḍwiyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1998.
- Malik, Muhammad Abdul dan Muhammad Taqiyuddin. "Metode Tafsir Bāṭinī Syī'ah: Sebuah Telaah Kritis". *Al Quds* 4, no. 2 (2020): 207-234. <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v4i2.1703>.
- Mudarrisī (al), Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008.
- _____. *Min Hudā al-Qur'ān*. T.tp.: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn, t.th. Dalam situs https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2097&page=130 (diakses pada 6 Juni 2024).
- Mudarrisī (al), Mumaththiliyyah al-Marjī'. *Al-Marjī' wa al-Ammah: Itlālāh 'alā al-Sīrah al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Samāḥat al-Marjī' al-Dīnī Āyatullāh al-'Uzmā al-Sayyid Muḥammad Taqī al-Mudarrisī*. Karbala: Dār al-Hudā, 2019.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Mustaqīm, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Muyasaroh, Lailia. "Epistemologi Tafsir Syī'ī: Studi atas Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Bāqir Al-Ṣadr". Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2019. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37033/>.

- Nūr, Fayṣal. “Al-Ḥarakah al-Risāliyyah”, dalam situs https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article_no=20477 (diakses pada 6 Juni 2024).
- Prawira, Eka Aditya. “5 Alasan Pria Berpoligami”, dalam <https://www.liputan6.com/health/read/2092515/5-alasan-pria-berpoligami>, (diakses pada 6 Juni 2024).
- Rahman, Opin dan M. Gazali Rahman. “Tafsir Ideologi: Bias Ideologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktazilah, dan Syiah”. *As Syams* 1, no. 2 (2020): 181-195.
- Rūmī (al), Fahd bin ‘Abdurrahmān bin Sulaymān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabi’i* ‘Ashr. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.
- Šābūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Karachi: Maktabah al-Bushrā, 2010.
- Salmān, Ḥaydar Nazār al-Sayyid. *Al-Marja’iyyah al-Diniyyah fī al-Najaf wa Mawāqifuhā al-Siyāsīyyah fī al-‘Irāq*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2010.
- Sembiring, Idha Aprilyana. “Berbagai Faktor Penyebab Poligami di Kalangan Pelaku Poligami di Kota Medan”. *Jurnal Equality* 12, no. 2 (2007): 117.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Sofuoglu, Murat. “13 Key Moments in Turkish-Israeli Relations”, dalam <https://www.trtworld.com/magazine/13-key-moments-in-turkish-israeli-relations-13099936>, (diakses pada 6 Juni 2024).
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Ṭabarsī (al), Abū ‘Alī al-Faḍl bin al-Ḥasan. *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-A’lamī, 1997.
- Turkish-Israeli Civil Society Forum. “The History of Turkish-Israeli Relations”, dalam <https://www.ticsf.org/turkish-israeli-relations>, (diakses pada 6 Juni 2024).
- Zarqānī (al), Muḥammad Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.

Zuhaylī (al), Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.