

KONTEKSTUALITAS TAFSIR AL-MĪZĀN DALAM MENAFSIRKAN AYAT SIYĀSAH SHAR'YYAH

Prof. Dr. H. Fauzul Iman, M.A.¹

Abstrak

Latar belakangnya yang akrab dengan tradisi filsafat menjadikan penafsiran al-Ṭabaṭaba'ī kontekstualitas, sesuai kondisi kekinian dan kedisinian. Tentang ayat-ayat politik (*siyāsaḥ shar'yyah*), ia menjelaskan, kedaulatan dan kekuasaan itu wewenang Allah Swt, terutama dalam hal *al-ḥukm al-sharī'* dan *al-ḥukm al-takwīnī*. Dalam hal *al-ḥukm al-waḍ'ī*, Allah Swt memiliki kewenangan penuh, namun juga melimpahkannya pada manusia yang diijinkan-Nya. *Ulū al-amr*, baginya, adalah pemimpin yang wajib ditaati karena kebenarannya. Selagi dia mengajak bermaksiat, maka ketaatan tidak boleh diberikan kepadanya. Sedangkan terkait *mushāwarah*, ia tidak banyak memberikan elaborasi. Hanya saja, ia memberika catatan perlunya dilakukan musyawarah terkait penyapihan anak dan beberapa lagi dalam hal keputusan perang. Ini yang dirasa agak janggal, karena tema musyawarah yang biasanya dielaborasi panjang lebar oleh mufassir lainnya, namun tidak dalam kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* ini.

Kata kunci: *al-Ṭabaṭaba'ī*, *al-Mīzān*, *Siyāsaḥ Shar'yyah*, *ulū al-amr*, *mushāwarah*

A. SELINTAS AL-ṬABATABA'Ī²

Beliau adalah Muḥammad Ḥusein bin Muḥammad bin Muḥammad Ḥusein bin al-Ḥaj al-Amirza Alī Asghar bin al-Amirza

¹ Rektor IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

² Dalam tulisan ini, penulis hanya menyantumkan selintas biografi al-Ṭabaṭaba'ī. Lebih detailnya, baca: Fauzul Iman, *Kontekstualitas Tafsir al-Mizan fī Tafsir al-Qur'an Karya Sayyid Muhammad Husin Thabathaba'i: Studi Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Serang: FTK Banten Press, 2014), h. 11-32.

Syeikh al-Islām bin al-Amirza Muḥammad Tāqī al-Qāḍī.³ Ia dilahirkan pada 1903 M⁴ atau 29 Dzulhijjah 1321 H⁵ di Tibriz.⁶ Jika diruntut jauh ke belakang, maka nasabnya atau pertalian darahnya ternyata masih keturunan ‘Alī bin Abī Ṭālib.⁷ Dengan demikian, dari sisi keturunannya, ia telah digariskan muncul dari keluarga dengan disiplin pengetahuan keagamaan yang mumpuni, bahkan terikat darah dengan sosok yang oleh Rasūlullāh Saw disebut *bāb al-‘ilm* (pintu pengetahuan) itu.⁸ Tak heran karenanya, jika di kemudian hari ia menjadi sosok besar perkemampuan mumpuni di bidang pengetahuan keamaan yang bergelar “allāmah”.

Beliau lahir di Tibriz,⁹ sebuah kawasan di sebelah barat laut Iran. Ia adalah sosok besar yang dilahirkan dari lingkungan keluarga besar, yang religius dan pecinta ilmu. Untuk menggambarkan keunggulan nasab keluarganya ini, ‘Ali al-Awsī dalam karyanya *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān* menyebut nasabnya sebagai “*kāna aktsar rijāl nasabih min al-ashraf wa min rijāl al-‘ilm*”

³ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān* (Teheran: Mu’awaniyah al-Risālah li al-‘Alāqāt al-Dawliyah fī Mandamah al-A’lām al-Islāmī, 1405 H/1985 M), h. 37.

⁴ Muhammad Husein Thabathabai, *Shi’a*, terj. Husain Nasr (Qum: Ansariyan Publications, 2002), h. 22.

⁵ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 39.

⁶ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 45.

⁷ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 37. Lihat juga Agha Bazrak Ṭahrani, *Ṭabaqāt A’lām al-Shi’ah* (Najaf: al-Maṭba’ah al-‘Ilmiyah, 1370 H), I/645.

⁸ Ada ungkapan populer yang berbunyi: “*Aku adalah kota ilmu dan ‘Ali adalah pintunya. Maka, siapa menginginkan ilmu, hendaknya ia datang melalui pintunya.*” Perihal kebenaran ungkapan ini sebagai sabda Nabi Muhammad Saw, rupanya para ulama masih berbeda pandangan. Menurut catatan Fikri Abul Hasan, dalam artikelnya yang berjudul “Shahihkah Hadits “*Aku Adalah Kota Ilmu dan ‘Ali adalah Pintunya?*”” menyebutkan bahwa sebagian ulama menyebut Hadis ini sah dan sebagian lain menilainya palsu. Lebih detailnya, lihat: <http://madrasahjihad.wordpress.com/2013/12/11/shahihkah-hadits-aku-adalah-kota-ilmu-dan-ali-adalah-pintunya/>

⁹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 39.

(mayoritas nasabnya adalah orang-orang mulia dan para cendekia).¹⁰ Bahkan menurut ‘Alī al-Awsī, kakeknya yang bernama Muḥammad Ḥusein – nama ini rupanya yang menginspirasi penamaan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’ī – adalah seorang murid terbaik pengarang *al-Jawāhir*, yakni Syekh Mūsā Kāshif al-Ghitā’ dan Syekh al-Istarabādī (penulis aneka karya Fikih dan Ushul Fikih).¹¹ Selain itu, oleh ‘Ali al-Awsī, kakek-kakeknya juga disebutnya sebagai “*al-‘ulamā’ al-mu’arriḥin wa al-ma’rūḥin fī Tibriḥ*”/ulama-ulama yang cendekiawan/ahli makrifat dan populer di kalangan masyarakat Tibriḥ”.¹² Dalam diri al-Ṭabaṭaba’ī memang mengalir darah orang-orang mulia dan darah para cerdik-pandai. Di kemudian hari, predikat sebagai cendekiawan modern yang unggulpun layak disematkan padanya, utamanya setelah keberhasilannya menggubah karya tafsir besar bertitel *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*.

Sebagai pecinta pengetahuan, al-Ṭabaṭaba’ī menjalani kehidupan penuh lika-liku yang sungguh bermakna. Ia berguru dan menuntut pengetahuan pada orang-orang hebat di zamannya. Seperti dicatat oleh ‘Alī al-Awsī misalnya, beberapa gurunya yang sangat berpengaruh terhadap bangunan intelektualitasnya, adalah Mirza Muḥammad Ḥusain al-Na’īnī dan Syekh Muḥammad Ḥusain al-Kambānī al-Isfahānī yang menuntunnya dengan telaten di bidang fikih dan ushul fikih, Sayid Ḥusein al-Badkūbī yang tekun mengarahkannya menyelami dunia filsafat, juga Sayyid Abū al-Qāsim Khawansarī yang mengasah kemampuannya di bidang Matematika.¹³ Tiga bidang ini saja, jika dikuasainya dengan mumpuni, maka akan menjadikannya sebagai sosok yang unik sekaligus langka, karena keilmuannya yang beragam latar belakang. Kenyataan ini sekaligus menunjukkan betapa ia mampu berdamai dengan bidang keilmuan yang (justru) banyak

¹⁰ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 39.

¹¹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 39.

¹² ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 45.

¹³ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 44.

Lihat juga Khudhair Ja’far, *Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān ‘inda al-‘Allāmah al-Ṭabaṭaba’ī* (Qum: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1411 H), h. 10.

dihindari oleh kalangan cendekiawan muslim tradisional, terutama filsafat dan Matematika.

Dalam keterangan lain disebutkan, ia memiliki *ijāzah al-ijtihād wa al-riwāyah* (legalitas berijtihad dan meriwayatkan hukum) yang diperolehnya dari Syeikh al-Naʿīnī, ijazah riwayat/transmisi dari Syeikh ‘Alī al-Qūmī,¹⁴ dan sebagainya. Keterangan ini juga menunjukkan, bahwa ia memiliki kualifikasi yang baik dalam hal menjalankan aktivitas berijtihad dan meriwayatkan; dua hal yang sudah semestinya dipunyai cendekiawan yang mumpuni. Tak heran karenanya, jika ia dipandang sebagai sosok “mujtahid”, yang oleh Sayid Husein Nasr disebut sebagai “ulama tradisional” yang “fakih sekaligus sufi”;¹⁵ dua predikat yang diperoleh hanya oleh orang-orang dengan kualifikasi keulamaan di atas rata-rata.

Setelah menjalani kehidupan yang panjang penuh cahaya keilmuan dan keberhasilannya menciptakan kader-kader intelektual berkelas dunia, al-Ṭabaṭabaʿī dipanggil oleh Allah Swt, pada 15 November 1981, setelah mengalami sakit, dalam usianya yang ke-78. Atas kewafatan cendekiawan muslim kelas dunia ini, ratusan ribu manusia menghadiri pemakamannya, termasuk para tokoh muslim dunia. Seorang muridnya, Sayid Abdullāh Syīrāzī bahkan menyatakan hari meninggal sang sufi-filosof¹⁶ ini sebagai hari berkabung dan libur resmi di Mashdād, Irān.¹⁷

Sebagai alim besar, ia meninggalkan beberapa karya penting. Dalam bidang filsafat misalnya *Usul-i Falsafeh va Ravesh-e-Realism*

¹⁴ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabaʿī wa Manhajuh fi Tafsīr al-Mizān*, h. 43.

¹⁵ Sayid Husein Nasr, “Sang Alim dari Tabriz”, dalam *Thabathabaʿi, Menyingkap Rahasia al-Qurʿan*, Terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1989), h. 5-8.

¹⁶ Menurut peneliti Tafsir al-Mizan dari Indonesia, Ahmad Izzan, di Amerika dan Perancis, di mana beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris dan Perancis, al-Ṭabaṭabaʿī digolongkan sebagai filosof yang menonjol di dunia moder. Ahmad Izzan, “Thabathabaʿi dan Tafsir al-Mizan”, makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011, h. 8.

¹⁷ Ahmad Baidhowi, *Mengenal Thabathabai dan Kontroversi Nasikh Mansukh* (Bandung: Nuansa, 2005), h. 44.

(*The Principles of Philosophy and The Method of Realism*), *Bidāyāt al-Hikmah* dan *Nihāyāt al-Hikmah*.¹⁸ Ada juga buku yang ditulisnya untuk meluruskan kesalahpahaman tentang Syiah, yakni *Shī’ah dār Islām* yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Sayid Husein Nasr dengan judul *Shi’ite Islam*, yang dibantu oleh William Chittick sebagai sebuah proyek dari Colgate University, Hamilton, New York, Amerika. Buku ini ditulis untuk memperbaiki pemahaman inter-sektarian antar sekolah-sekolah Islam di Amerika.¹⁹ *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān* yang ditulis dalam 20 jilid, menjadi karya terpentingnya di bidang tafsir Alquran.²⁰

B. DISKRIPSI KITAB AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR’ĀN

1. Latar Belakang Penulisan dan Alasan Penamaan

Menurut Abū al-Qāsim Razzāqī, ketika al-Ṭabaṭaba’ī datang dari Tibrīz ke Qūm, ia mempelajari dan melihat adanya berbagai kebutuhan utama dalam masyarakat Islam berikut berbagai situasi yang melingkupi lembaga di Qum. Ia kemudian sampai pada kesimpulan, bahwa lembaga tersebut membutuhkan satu tafsir Alqur’ān untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik dan instruksi yang lebih efektif hingga pada makna yang tersirat dalam teks.²¹

Bisa saja, ini sesungguhnya alasan sekaligus kritiknya pada karya tafsir yang ada pada umumnya, yang dinilainya masih belum memenuhi kebutuhan masyarakat sebagai referensi untuk memahami kitab sucinya. Dengan ungkapan “hingga pada makna yang tersirat dalam teks” di atas, maka juga bisa diambil pemahaman, bahwa ia melihat karya-karya tafsir yang ada masih berkuat pada makna-makna

¹⁸ Asrori, “al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i”, makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011, h. 2.

¹⁹ Asrori, “al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i”, h. 3.

²⁰ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 41.

²¹ Abū al-Qāsim Razzāqī, “Pengantar pada Tafsir al-Mizan”, Terj. Nurul Agustina dalam *al-Hikmah* No. 8 Rajab-Ramadhan 1413, h. 6.

tersurat teks dengan mengesampingkan makna tersirat teks. Padahal sesungguhnya, banyak informasi penting bisa diungkap dengan menyelami kedalaman teks dari sisi esoterisnya. Itu sebabnya, ia berupaya memunculkan makna-makna tersembunyi teks yang masih belum banyak disentuh oleh mufassir pada umumnya kala itu.

Dalam analisisnya, Ahmad Izzan menuliskan, selain alasan di atas, penulisan *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān* juga didasari oleh fakna kian mendominasinya paham materialistik (kebendaan atau keduniawian) saat itu. Obsesi masyarakat kala itu pada umumnya pada wilayah duniawi, dan mengesampingkan aspek batin. Kuliah-kuliah yang disampaikannya di bidang tafsir, karenanya, diniatkan untuk kepentingan atau kerangka memberikan keseimbangan orientasi materialistik yang kian mewabah ini. Dimungkinkan, tulis Ahmad Izzan, ia telah beberapa kali memberikan kuliah mengenai seluruh kandungan Alqurʾan kepada para muridnya dan diantara kuliah-kuliah itulah ia menuliskan tafsirnya. *al-Mizān* sendiri ditulis dalam Bahasa Arab dan pada awalnya diterbitkan di Iran dan kemudian diterbitkan di Beyrut Lebanon²² oleh Penerbit Muassasah al-Aʾlamī al-Maṭbūʾāt. Di banyak perpustakaan Indonesia, mudah ditemukan karya ini dalam edisi yang komplit, 20 jilid.

Terkait rincian penulisannya, ini bermula ketika beliau aktif menjadi pendidik di Universitas Qum, di Iran. Banyak dari mahasiswa yang memintanya mengumpulkan materi-materi yang diajarkannya menjadi kumpulan karya tafsir, sehingga memiliki banyak kemanfaatan dan bisa diakses oleh masyarakat secara lebih luas. Dengan penuh kegembiraan, ia merespon permintaan para muridnya, sehingga ia berhasil menerbitkan jilid pertama pada 1375 H atau 1956 M.²³ Setelah itu bermunculanlah jilid-jilid berikutnya hingga menjadi

²² Ahmad Izzan, “Thabathabaʾi dan Tafsir al-Mizan,” h. 10.

²³ Ahmad Izzan menuliskan tahun dimulainya penulisan jilid pertama pada 1957. Ahmad Izzan, “Thabathabai dan Tafsir al-Mizan”, h. 8. Jika mengacu pada Jilid I hal. 12, maka jelas sekali tertulis tahun 1956, bukan 1957. Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʾi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān* (Beirūt: Muassasah al-Aʾlām li al-Maṭbūʾāt, 1417 H/1997 M), I/12.

20 jilid. al-Ṭabaṭaba’i sendiri merampungkan juz terakhir pada jilid terakhir tanggal 23 Ramadhan 1392 H.²⁴

Nama *al-Mizān* diberikan langsung oleh penulisnya.²⁵ Menurut ‘Alī al-Awsī, nama *al-Mizān* diberikan karena ditampilkannya berbagai pandangan para mufassir. Menyikapi ragam pandangan ini, al-Ṭabaṭaba’ī terkadang memberikan sikap kritis serta menimbang-nimbang pandangan mereka baik untuk diterima maupun ditolakny.²⁶ Timbangan-timbangan pandangan inilah yang menjadikan karya besar ini disebut *al-Mizan*. Tak jarang, penulisnya seakan “mengadu” atau “membenturkan” antar pandangan para ulama atau mufassir.²⁷

2. Sumber Rujukan Penafsiran

Sebagai pemikir kaliber dunia dengan pengetahuan yang multidisiplin, al-Ṭabaṭaba’ī memiliki referensi yang sangat beragam. Ini tercermin pada kekayaan sumber penafsiran (*mashādir al-tafsīr*) yang bertebaran dalam karyanya ini. Jika dipetakan, seperti dijelaskan oleh ‘Alī al-Awsī, sumber yang digunakannya ada dua; yaitu Qur’an dan sumber lainnya. Sumber kedua berupa karya-karya tafsir, Hadis, sejarah, tarikh, bahasa dan sebagainya.²⁸

‘Alī al-Awsī menjelaskan, soal mufradāt, al-Ṭabaṭaba’i banyak merujuk pada *Majma’ al-Bayān* karya al-Ṭabarsī dan *al-Mufradāt* karya al-Rāghib al-Isfahānī. Terkait referensi karya yang *ma’thūr* dan berisi Hadis (*fi al-ma’thūr wa al-akhbār*), maka yang dirujuk adalah *Tafsīr al-Ṭabarī* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr al-Ma’thūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.²⁹ Kenyataan ini menunjukkan keterbukaannya menerima karya-karya tafsir lain di luar kalangan Syi’ah. Tidak hanya terbuka dalam pengertian menerima, bahkan ia menjadikan karya-karya itu sebagai rujukan bagi tafsirnya.

²⁴ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur’ān*, 1/12.

²⁵ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 115.

²⁶ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 115.

²⁷ Ahmad Izzan, “Thabathaba’i dan Tafsir al-Mizan”, h. 9.

²⁸ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 59.

²⁹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 59.

‘Alī al-Awsī juga menjelaskan, dari Ibn ‘Abbās, al-Ṭabaṭaba’i mengambil banyak riwayat yang sahih. Hanya saja dalam nukilannya, terkadang ia menggunakan ungkapan yang tidak *ṣarīḥ* (jelas) semisal *nusiba ilā Ibn ‘Abbās*.³⁰ Selain menukil pandangan-pandangan tafsir Ibn ‘Abbās, ia juga banyak menukil informasi dari ucapan Shahabat, Tabiin, juga riwayat-riwayat tentang sebab-sebab turun ayat.³¹

Selain itu, al-Ṭabaṭaba’i banyak menukil keterangan dari *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl* karya Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī (w. 538 H). Terkait karya tafsir ini, ‘Ali al-Awsī menuliskan: “*inna atsara al-Kashshāf wa arā’a al-Zamakhsharī wādīḥah fī ṣafahāt al-Mizān* (Sesungguhnya pengaruh al-Kashshāf dan pandangan-pandangan al-Zamakhsharī begitu jelas/nyata pada halaman-halaman *al-Mizān*).³²

Sumber-sumber Syiah yang digunakan adalah *Majma’ al-Bayān* karya Abū al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭabarsī. Juga *al-Tibyān* karya al-Ṭūsī dan *Majma’ al-Bayān* hasil karya Ibn Sa’īd, seorang mufassir dari kalangan Syiah Imāmiyah.³³ *al-Mizān* juga diwarnai oleh pemikiran *Mafātiḥ al-Ghaib* atau *al-Tafsīr al-Kabīr* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H), *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* karya al-Raghīb al-Asfihānī (w. 502 H),³⁴ *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya Nāṣir al-Dīn ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baiḍāwī (w. 691 H),³⁵ dan banyak lagi.

Lebih spesifik lagi, ‘Alī al-Awsī sesungguhnya mengelompokkan referensi-referensi yang digunakan dalam beberapa

³⁰ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 60.

³¹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 61.

³² ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 61. Lebih jelasnya, apa saja pengaruh itu dan apa saja pemikiran al-Zamakhsharī yang mewarnai *al-Mizān*, lihat: ‘Ali al-Awsī, ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 61-63.

³³ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 63.

³⁴ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 66-68.

³⁵ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*, h. 69.

kategori, yakni *maṣādiruh al-tafsīriyyah* (sumber tafsir),³⁶ *kutub al-lughah* (buku bahasa),³⁷ *maṣādiruh al-hadīthiyyah wa al-riwāiyyah* (sumber hadis dan riwayat),³⁸ *maṣādir mutanawwi’ah* (sumber lain yang beragam) seperti *al-kutub al-muqaddasah* (kitab-kitab yang disucikan),³⁹ *maṣādiruh al-tārīkhiyyah* (sumber sejarah),⁴⁰ *ma’ārif ‘āmmah* (pengetahuan umum),⁴¹ juga *al-jarāid wa al-majallāt* (koran dan majalah).⁴² Klasifikasi sumber penafsiran ini menggambarkan *al-Mizān* memiliki referensi yang unik dan beragam. Ini menunjukkan penulisnya sebagai orang yang terbuka menyikapi berbagai pandangan, termasuk pandangan yang berbeda sekalipun.

3. Bentuk, Metode dan Corak Penafsiran

Melihat kecenderungan penafsirannya, ada nuansa bentuk *al-tafsīr bi al-ma’t’hūr* yakni menafsirkan Alqur’an melalui Alqur’an itu sendiri. Ini jika hanya dilihat dari satu sisi. Namun jika dilihat dari sisi lain, terutama penggunaan filsafat atau aspek rasionalitas lainnya – apalagi penulisnya sering menampilkan istilah “*baḥth falsafī*” atau ulasan filosofis⁴³ –, maka juga tidak salah jika karya agung ini disebut sebagai berbentuk *al-tafsīr bi al-ra’y*. Bahkan jika dikalkulasi, bisa jadi aspek rasionalitas (*al-ra’y*) lebih mendominasi karya ini. Ini menunjukkan, sesungguhnya tidak ada bentuk penafsiran yang murni *ma’t’hūr* tanpa memasukkan unsur-unsur *ra’y* dan sebaliknya tidak ada tafsir yang *ra’y* murni dengan mengabaikan yang *ma’t’hūr*. Itu sebabnya, tidak keliru jika obyek yang sama bisa dilihat dari dua sudut

³⁶ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 59-74

³⁷ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 74-75.

³⁸ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 75-83.

³⁹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 84.

⁴⁰ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 84.

⁴¹ ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 86.

⁴² ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, h. 88-89.

⁴³ Misalnya, pada Jilid XII/74, ketika mengulas Qs. al-Isrā’: 21-22, al-Ṭabaṭaba’ī menjelaskan tentang *al-fāidh* atau emanasi. Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur’ān*, XIII/74. Lihat juga kitab yang sama, III/172.

pandang yang berbeda, sehingga memunculkan kesimpulan yang juga berbeda. Ini analisis yang biasa terjadi dan tidak perlu dipertentangkan satu sama lain.

al-Ṭabaṭabaʿī mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami Alqur'an. *Pertama*, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. *Kedua*, menafsirkan Alqur'an dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. *Ketiga*, menafsirkan Alqur'an dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Di sini Hadis dijadikan sebagai tambahan. Jika jika menggunakan klasifikasi 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī (*tahfīlī*/analitis, *ijmālī*/global, *muqāran*/perbandingan dan *mawḍūʿī*/tematik), yang kini menjadi trend di seluruh IAIN/ UIN dan menjadi kurikulum di lingkup kajian 'Ulum al-Qur'an,⁴⁴ maka lebih tepat jika metode yang digunakan adalah *tahfīlī*.⁴⁵ Selain uraiannya menyasar beragam persoalan (*mufradāt*, *sabab al-nuzūl*, dll), penjelasannya dilakukan sesuai tartib surat dan ayat sebagaimana tartib Muṣḥaf 'Uthmānī. Namun jika melihat fakta model pembahasannya yang seringkali menampilkan pandangan banyak para ulama, yang kemudian dibandingkan, dibenturkan atau bahkan diadu satu sama lain, maka model ini juga bisa disebut sebagai *muqāra(i)n* atau metode perbandingan.

Mengenai corak penafsirannya, ada yang berpendapat bahwa corak penafsirannya adalah *falsafī*, karena di dalam tafsir ini banyak dikemukakan filsafat yang dijadikan salah satu penunjang dalam menafsirkan Alqur'an. Pengertian tafsir bercorak falsafi sendiri adalah upaya penafsiran Alqur'an yang dikaitkan dengan dan melalui pendekatan-pendekatan filsafat.⁴⁶ Dalam penelitiannya, Ahmad Izzan juga menyebut tafsir ini bercorak falsafi, dengan alasan di dalamnya

⁴⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. v-vi.

⁴⁵ Asrori, "al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an 'Allamah Sayyid Muhammad Husein Ṭabathaba'ī", h. 5.

⁴⁶ Asrori, "al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an 'Allamah Sayyid Muhammad Husein Ṭabathaba'ī", h. 7.

banyak dikemukakan aspek-aspek filsafat. Sedangkan kecenderungan mazhab penafsirannya adalah Syi’i atau *tafsīr shī’ī*, karena Syiah cukup mempengaruhinya dalam melakukan kerja-kerja penafsirannya, kendatipun ia tidak alergi pada dan banyak mengambil pandangan-pandangan ulama Sunni.⁴⁷

C. KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN AYAT-AYAT *SIYĀSAH SHAR’IYYAH*

Ada beberapa isu terkait *siyāsah shar’iyyah* (politik Islam). Diantara yang penting diulas adalah kekuasaan dan kedaulatan, kepatuhan pada *ulū al-amr*, dan musyawarah sebagai sarana pengambilan keputusan.

1. Kekuasaan dan Kedaulatan

Cukup banyak ayat Alqur’an yang acapkali dihubungkan dengan kekuasaan dan kedaulatan – Alqur’an tampaknya tidak secara klir membedakan antara kekuasaan dan kedaulatan – antara lain adalah Qs. al-An’ām [6]: 57. Allah SWT berfirman: “*Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah*”. (Qs. al-An’ām [6]: 57).

Menjelaskan ayat di atas, Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’ī menyatakan, hukum hanya milik Allah Swt semata, baik yang berkaitan pengaturan alam raya ini maupun syari’ah/agama.⁴⁸ Ini menunjukkan, baik kekuasaan maupun kedaulatan mengatur dan menentukan hukum-hukum untuk kepentingan manusia, maka sepenuhnya berada dalam genggaman kekuasaan Allah Swt. Tak seorangpun bisa mengambi-lalih kekuasaan dan kedaulatan mutlak Tuhan ini. Bahkan ia membagi dua kategori hukum, yakni *al-ḥukm al-takwīnī* (hukum-hukum/aturan-aturan yang berkaitan dengan alam raya atau sunnatullah) dan *al-ḥukm al-tashrī’ī* (hukum-hukum/aturan-aturan yang berkaitan dengan

⁴⁷ Ahmad Izzan, “al-Ṭabaṭaba’i dan al-Mizan”, h. 17.

⁴⁸ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, VII/117.

manusia/umat beragama).⁴⁹ Dua hal ini juga tidak bisa diambil-alih oleh siapapun, kecuali atas izin dan limpahan mandat-Nya.

Dalam kesempatan lain, ketika menjelaskan Qs. Yūṣuf [12]: 40: “*In al-ḥukm illā li Allāh/Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah*” yang dinilainya sebagai ayat yang memberikan *dalālah* atau petunjuk tersurat perihal kekuasaan Allah Swt tentang *al-ḥukm al-sharʿī*, al-Ṭabaṭabaʿi menyatakan: *al-ḥukm li Allāh subḥānah lā yusharikuh fīh ḡhairuh* ([penetapan] hukum itu hanya milik Allah Swt yang tiada orang lain bersekutu dengan-Nya).⁵⁰ Keterangan ini juga menggambarkan dengan jelas, bahwa penetapan hukum yang berfungsi untuk mengatur kehidupan manusia, berada di tangan Allah Swt.

Ketika menguraikan Qs. Yūṣuf [12]: 40 di atas, al-Ṭabaṭabaʿi juga mengaitkannya dengan Qs. al-Māʾidah [5]: 44. Allah Swt berfirman: “*Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu, janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.*”

Terkait ayat ini, al-Ṭabaṭabaʿi menyatakan, *anna al-ḥukm al-ḥaqq li Allāh* (hukum yang benar itu hanya milik Allah), yang karenanya Allah Swt menyebut diri-Nya sebagai *aḥkam al-ḥākimīn*.⁵¹ Ketentuan penetapan hukum yang hanya menjadi hak prerogatif Allah Swt ini, dikatakan olehnya, hanya yang terkait dengan persoalan *al-*

⁴⁹ Menurut al-Ṭabaṭabaʿī, diantara ayat-ayat yang khusus berkaitan dengan kekuasaan Allah Swt terkait hukum *tashrīʿī*, adalah: Qs. al-Māidah [5]: 44, 48, 49 dan 95, Qs. al-Aʿrāf [7]: 87, Qs. Yūṣuf [12]: 40, Qs. Shād [38]: 26 dan Qs. al-Tīn [95]: 8. Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān*, VII/118.

⁵⁰ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān*, VII/118.

⁵¹ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿi, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān*, VII/118.

ḥukm al-shar’ī (hukum agama). Namun yang berkaitan dengan aturan-aturan kemanusiaan lainnya (*al-waḍ’ī*), maka itu terjadi karena adanya izin Allah Swt.⁵² Di sinilah al-Ṭabaṭaba’i memandang penentuan hukum secara fleksibel. Yang berkaitan dengan hukum agama, maka itu menjadi hak Allah Swt dan yang berkaitan dengan hubungan kemanusiaan maka bisa ditentukan oleh manusia, namun atas izin Allah Swt. Dengan demikian, pada ujungnya, sesungguhnya kekuasaan dan kedaulatan itu tetap pada posisi di tangan Allah Swt. Apakah berarti al-Ṭabaṭaba’i menganut pandangan teokrasi dalam tafsirnya? Tentu saja jawabannya membutuhkan penelusuran lebih jauh dan mendalam.

Sedangkan yang berkaitan dengan *al-ḥukm al-takwīnī*, maka al-Ṭabaṭaba’i menuliskan: *wa ammā al-ḥukm al-takwīnī falā yūjad fihā – ‘alā mā adḥkur – mā yadullu ‘alā nisbatih ilā ghairih* (adapun hukum takwini, maka tidak ditemukan – sebagaimana telah saya sebutkan – keterangan yang menunjukkan penisbatannya pada selain Allah Swt).⁵³ Ini menunjukkan, bahwa hukum *shar’ī* dan hukum *takwīnī* itu adalah dalam kekuasaan Allah Swt. Sedangkan hukum *waḍ’ī* itu ada pada kekuasaan manusia namun atas ijin Allah Swt.

Benar apa yang disampaikan al-Ṭabaṭaba’i, bahwa sesungguhnya kekuasaan dan kedaulatan tertinggi berada pada diri-Nya. Itu sebabnya, ayat-ayat yang telah disebutkan di atas menyiratkan dengan jelas bahwa kekuasaan dan kedaulatan tertinggi berada sepenuhnya di tangan Allah SWT. Pandangan ini nyata-nyata berbeda dengan pandangan demokrasi pada umumnya. Inilah bedanya, jika kekuasaan atau kedaulatan dilihat dari persepsi agama dan atau oleh orang beragama yang taat dan dilihat dari persepsi paradigma politik sekuler dan atau oleh pemikir yang sekuler. Keduanya niscaya sulit dipertemukan, kendati bukan berarti tidak mungkin. Karenanya, menyikapi ayat-ayat di atas, banyak pemikir muslim yang berbeda pandangan. Sebagian menyatakan, kekuasaan dan kedaulatan tertinggi

⁵² Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, VII/118.

⁵³ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, VII/118.

berada dalam genggamannya Allah SWT dan ada pula yang menyatakan, bahwa betul Allah SWT memiliki kedaulatan itu, namun Allah SWT juga melimpahkan sebagian kekuasaannya pada para pemimpin melalui kekhalifahannya di muka bumi.

2. Kepatuhan pada *Ulū al-Amr*

Ayat yang acapkali dikaitkan dengan ketaatan pada penguasa adalah ayat tentang *ulū al-amr*, kendati siapa sesungguhnya yang layak digelar *ulū al-amr* masih menjadi perdebatan yang tak kunjung usai. Pada ayat tentang *ulū al-amr*, Allah SWT menyandingkan tiga hal yang harus ditaati: Allah SWT, Rasul dan *ulū al-amr* (Qs. al-Nisa' [4]: 59), kendati kekuatan ketaatan kepada yang terakhir ini sifatnya relatif dan tidak mutlak, sebagaimana ketaatan pada Allah SWT dan Rasul-Nya.

Pada ayat di atas terlihat jelas adanya perbedaan keredaksian tentang ketaatan ini. Ketaatan pada Allah SWT dan Rasul-Nya, ditekankan melalui redaksi *aḥī'ullāh wa aḥī'ū al-Rasūl*.⁵⁴ Namun tidak demikian dengan ketaatan pada *ulū al-amr*. Menurut M. Quraish Shihab, tidak disebutkannya kata taat pada *ulū al-amr* untuk memberi isyarat bahwa ketaatan pada mereka tidak berdiri sendiri, tetapi berkaitan dengan ketaatan pada Allah SWT dan Rasul-Nya. Dijelaskan Quraish, bila perintahnya bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Allah SWT dan Rasul-Nya, maka tidak dibenarkan untuk taat kepada mereka. Ini sesuai keterangan Nabi Muhammad SAW: “*Tidak ada ketaatan bagi makhluk dalam hal kemaksiatan pada Khaliq.*”⁵⁵ Ibn Kathīr, ketika menjelaskan perihal ketaatan pada *ulū al-amr*, mengutip Hadis yang diriwayatkan oleh Yaḥyā bin al-Qaṭṭān dari ‘Abdullāh bin

⁵⁴ Menurut Muḥammad Alī al-Sāyis, ketaatan pada Allah SWT dan Rasul-Nya bermakna ketaatan pada al-Qur'an dan Sunnah. al-Qur'an adalah firman-Nya dan Sunnah adalah penjelasan atas firman-Nya itu. Muḥammad Ali al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (T.Tp.: Muqarrar Wifq al-Manhaj Kulliyāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, T.Th.), III/118.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2003), h. 427.

‘Umar. Rasūlullāh SAW bersabda: “*Wajib atas orang muslim untuk mendengar dan taat dalam hal yang ia sukai atau tidak ia sukai, selama tidak diperintah berbuat maksiat. Apabila diperintahkan berbuat maksiat, maka tidak boleh mendengar dan menaatinya.*”⁵⁶

Bagaimanan al-Ṭabaṭaba’i memahami *ulū al-amr* ini? Ia menjelaskan, yang dimaksud *al-amr* adalah perilaku yang bersumber pada agama kaum mukmin (*dīn al-mu’minīn*) maupun yang berkaitan dengan dunia mereka.⁵⁷ Dengan demikian, *ulū al-amr* adalah mereka yang memegang kendali urusan atau persoalan manusia dan mereka ini memiliki pengaruh, seperti pimpinan pasukan/tentara, tentara perang, para ulama dan para pemimpin negara (*awliyā’ al-dawlah*). Mengutip *Tafsīr al-Manār*, al-Ṭabaṭaba’i menyebutkan, bahwa *ulū al-amr* adalah *ahl al-ḥall wa al-‘aqd*, yakni orang-orang yang dipercaya oleh umat, seperti para ulama, pemimpin tentara, dan sebagainya.⁵⁸

Perihal ketaatan pada *ulū al-amr*, al-Ṭabaṭaba’i menjelaskan bahwa tidak patut bagi kita untuk meragukan bahwa sesungguhnya Allah Swt tidak menghendaki ketaatan padanya, kecuali ketaatan atas apa yang telah diwahyukan-Nya melalui jalur Rasulullah Saw baik yang berkaitan dengan ma’rifat maupun syariat.⁵⁹ Keterangan ini memberikan gambaran, bahwa tidak ada ketaatan di luar hal-hal yang diwahyukan melalui Muḥammad Saw. Untuk itu, makna terbaliknya, jika ada seseorang yang meminta ketaatan pada hal-hal yang tidak diwahyukan oleh Allah Swt melalui Muḥammad Saw, maka ketaatan itu tidak perlu diselenggarakan atau batal. Ketaatan yang berkaitan

⁵⁶ Abū al-Fidā Ismā’īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo: al-Azhār al-Thaqafi, 2001), I/506. Pada halaman yang sama, Ibn Kathīr juga mengutip Hadis dari A’*mash*: *Sesungguhnya ketaatan itu pada al-ma’rūf/kebaikan*. Sayid Quthb ketika mensyarah ayat tentang ketaatan pada *ulū al-amr* juga mengutip Hadis ini. Sayid Quthb, *Tafsīr Fi Dhilalil Qur’an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), II/399-400.

⁵⁷ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, IV/401.

⁵⁸ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, IV/402-403.

⁵⁹ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, IV/397.

dengan pelanggaran hukum-hukum Allah Swt semisal kemaksiatan, maka bukan sesuatu yang selayaknya ditaati.

al-Ṭabaṭaba'i juga menjelaskan, bahwa ketaatan pada Rasūlullāh Saw memiliki makna tersendiri dan ketaatan pada Allah Swt juga memiliki maknanya sendiri yang lain, walaupun sesungguhnya secara hakikat ketaatan pada Rasulullah Saw juga menunjukkan ketaatan pada Allah Swt, karena sesungguhnya Allahlah yang menetapkan ketentuan kewajiban taat kepada Rasūlullāh Saw. Sebab, Allah Swt sendiri yang menjelaskan, bahwa Ia tidak mengutus Rasūlullāh Saw kecuali untuk ditaati. Untuk itu umat Islam wajib menaati Rasūlullāh Saw sebagaimana telah dijelaskan melalui wahyu Allah.⁶⁰ Ini karena menaati Rasūlullāh Saw itu sejatinya merupakan pokok ketaatan pada Allah Swt (*anna iṭā'ah al-rasūl 'ayn iṭā'ah Allāh*). Dua ketaatan itu sejatinya satu paket belaka.⁶¹

Sedangkan *ulū al-amr* adalah pihak yang tidak mendapatkan wahyu dari Allah Swt. Mereka hanya mengandalkan *ra'y* (nalar rasional) dalam menentukan kebijakan. Jika dengan nalarnya mereka mendapatkan kebenaran, maka ketaatan wajib diberikan kepadanya (*falahum iftirāḍ al-ṭā'ah*). Sebaliknya, jika mereka dalam kekeliruan, maka tidak perlu ada ketaatan padanya. Karenanya, jika di kalangan mereka terjadi pertentangan atau perselisihan dalam berpendapat, maka kewajiban mengembalikan dan menyerahkan persoalan itu bukan pada mereka (*ulū al-amr*), melainkan secara khusus kepada Allah Swt dan Rasul-Nya.⁶² Hal ini karena apa yang dilakukan atau diputuskan oleh *ulū al-amr* berdasarkan nalar rasionalnya itu berpotensi keliru, namun tidak ada potensi keliru pada Allah Swt dan Rasul-Nya. Ini menunjukkan, bahwa Rasūlullāh Saw tidak memerintahkan atau melarang suatu perbuatan apapun yang berbeda dengan yang

⁶⁰ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, IV/398.

⁶¹ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, IV/398.

⁶² Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, IV/398.

ditentukan (atau hukum) Allah Swt. Jika tidak, maka kewajiban taat padanya menjadi berlawanan dengan yang seharusnya.⁶³

Dikatakan oleh al-Ṭabaṭaba’i, semestinya *ulū al-amr* tidak membuat kebijakan hukum baru, juga tidak mengabrogasi (menghapus) hukum-hukum yang ketentuannya telah ada dalam Alqur’an dan Hadis. Karena itu – sekali lagi – perselihan yang terjadi di kalangan masyarakat harus dikembalikan kepada Allah Swt dan Rasul-Nya, bukan kepada *ulū al-amr*. Katanya, inilah pemahaman berdasarkan Qs. al-Aḥzāb [3ṛ]: 36: “*Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.*”

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

⁶³ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, IV/399.

Karena itu, dalam ayat di atas, Allah Swt memerintahkan umat Islam untuk taat pada Allah Saw, Rasul-Nya, sampai pada *ulū al-amr*.⁶⁴

Sekali lagi, ketaatan pada *ulū al-amr*, tentu saja diiringi dengan catatan yang ketat, bahwa ia tidak bertentangan dengan ketentuan Allah Swt. Jika nyatanya ia bertentangan dengan ketentuan Allah Swt, maka tidak ada kewajiban taat padanya. Bahkan ia perlu diberi peringatan tegas perihal kekeliruannya. Terkait ketidakharusan taat pada *ulū al-amr* ketika kebijakannya bertentangan dengan hukum Allah Swt, maka al-Ṭabaṭabaʿī menguatkan pandangannya pada Hadis Rasūlullāh Saw: *la ṭāʿah li makhlūq fī maʿshiyah al-khāliq* (Tidak ada ketaatan pada makhluk untuk bermaksiat pada Khaliq/Pencipta).⁶⁵ Menurut al-Ṭabaṭabaʿī, Hadis ini bersesuaian dengan ayat: *inna Allāh la yaʿmurū bi al-fahshāʿ* (Sesungguhnya Allah tidak memerintahkan melakukan perbuatan yang keji).⁶⁶ Dengan demikian, kendati mereka bukan orang-orang yang terjaga dari kekeliruan (*ghair al-maʿshūmīn*), maka ketaatan pada mereka tetap diberikan selama mereka berjalan di jalur yang benar. Namun jika, mereka melakukan tindakan fasik, maka *falā tāʿah* (tidak ada ketaatan padanya); dan karena segeralah kembalikan persoalan ini pada al-Kitāb dan al-Sunnah (*fā ruddūh ilā Allāh wa al-Rasūl*).⁶⁷

3. Musyawarah sebagai Sistem Pengambilan Keputusan

Banyak pemikir muslim yang mencoba mengaitkan unsur yang ada dalam demokrasi dengan unsur yang ada dalam Islam, untuk mengukur tingkat keterkaitan antara demokrasi dan Islam. Yang banyak ditemukan dan disepakati adalah *shūrā* atau musyawarah, yang menunjukkan adanya partisipasi publik dalam mengambil kebijakan. Inilah yang dinilai paling *legitimate* untuk dijadikan benang merah antara demokrasi dan Islam, sehingga keduanya dinilai tidak ada

⁶⁴ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, IV/399.

⁶⁵ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, IV/400.

⁶⁶ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, IV/400.

⁶⁷ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭabaʿī, *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, IV/400,

pertentangan laten. Namun demikian, ada saja yang menganggap bahwa musyawarah dalam Islam tidak identik dengan partisipasi publik dalam tradisi demokrasi.

Perdebatan mengenai hal ini memang belum tuntas seutuhnya. Ini sangat tergantung pada siapa, apa latar belakangnya dan untuk tujuan apa melihatnya. Yang jelas, musyawarah menempati posisi penting dalam ajaran Islam, karena ia menjadi bagian dari ajaran agama (bahkan dalam beberapa ayat diperintahkan oleh Allah SWT untuk dilakukan) dan acapkali dipraktikkan oleh mandataris-Nya, Muhammad SAW.⁶⁸ Di sinilah keputusan akan muncul dari masukan banyak pikiran, sehingga diharapkan keputusan final menjadi kesepakatan bersama dan tidak ada kelompok yang terpinggirkan. Inilah barangkali alasan kenapa musyawarah menempati posisi yang penting dalam Islam, selagi musyawarah itu berkisar dalam wilayah *mu’āmalah* (interaksi sosial) bukan ‘*ubudiyah* (ritual peribadahan) yang ketentuannya sudah paten.

Sebelum membahas lebih jauh perihal *shura*/musyawarah, kaitannya dengan partisipasi publik, baik sekali di sini dituliskan pandangan M. Quraish Shihab tentang akar kata musyawarah itu sendiri. Menurutnya, musyawarah itu berakar dari *sy-w-r* yang mulanya bermakna “mengeluarkan madu dari sarang lebah”. Dalam perjalanannya, makna ini lantas berkembang, sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat dikeluarkan dari yang lain, termasuk pendapat.⁶⁹ Pakar tafsir ini menjelaskan, madu dihasilkan oleh lebah. Maka, yang bermusyawarah mesti bagaikan lebah; disiplin, kerja sama, makanannya sari kembang dan hasilnya madu. Di manapun hinggap, ia tiada pernah merusak dan ia tiada mengganggu kecuali ia diganggu sebagai pembelaan diri. Sengatannya pun bernilai obat. Inilah makna

⁶⁸ Terkait pentingnya musyawarah ini, Muhammad al-Buracy menuliskan: “Sedemikian penting prinsip syura dalam syariat, sehingga surat ke-42 diberi nama al-Syura”. Muhammad al-Buracy, *Islam Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan* (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 89.

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 469.

permusyawarahan dan demikian pula sifat yang melakukannya. Ini sebabnya, terang Quraish, Nabi Muhammad SAW menyamakan mukmin dengan lebah.⁷⁰

Bagaimana sesungguhnya Alqur'an berbicara perihal musyawarah? Setidaknya ada tiga ayat yang akarnya menunjukkan arti musyawarah. *Pertama*, Qs. al-Baqarah [2]: 233: “*Apabila keduanya (suami istri) ingin menyapih anak mereka (sebelum dua tahun) atas dasar kerelaan dan permusyawarahan antar mereka, maka tidak ada dosa atas keduanya*”. Ayat ini lingkupnya domestik, karena menyangkut penyapihan anak dalam rumah tangga. Allah SWT menerangkan secara singkat, jika penyapihan anak didasarkan atas kerelaan suami dan istri, pun atas dasar permusyawarahan diantara mereka, maka hal itu dibenarkan dan tidak memantik dosa apapun. Ini menunjukkan, dalam hal yang terkesan sepele saja, hanya menyangkut dua orang (plus anak), umat diarahkan untuk memutuskan persoalan dengan kebersamaan. Jika yang domestik saja ketentuannya demikian, maka lebih-lebih pada hal-hal non-domestik yang menyangkut hajat hidup banyak orang.

Menjelaskan ayat di atas, Muhammad Husein al-Ṭabaṭaba'i menuliskan, yang dimaksud *al-tashāwur* adalah *al-ijtimā'* ‘*alā al-mushāwarah* (berkumpul musyawarah).⁷¹ Dalam konteks ayat di atas, kata al-Ṭabaṭaba'i, permusyawaratan ini diselenggarakan di kalangan orang tua untuk mendiskusikan solusi atas pengasuhan atau tepatnya penyapihan anak. Sebab, isteri mempunyai hak untuk menyusui atau menyapih anaknya; dan hal inilah yang penting dimusyawarahkan dengan suaminya, sehingga ditemukan jalan atau solusi yang terbaik. Baginya, pemeliharaan dan penyusuan anak itu bukanlah kewajiban bagi isteri yang tiada menerima perubahan, melainkan hanyalah hak yang dimungkinkan bagi seorang isteri meninggalkannya (*fā al-*

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 469.

⁷¹ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, II/245.

*ḥaḍanah wa al-raḍa’ laysa wājiban ‘alayhā ghair qābil al-taghyīr bal huwa ḥaqq yumkinuhā an tatrukah).*⁷²

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

Kedua, Qs. Āli ‘Imrān [3]: 159: “Maka disebabkan rahmat Allah-lah, engkau bersikap lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap kasar dan berhati keras, niscaya mereka akan menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan (tertentu).” Ayat ini secara redaksional memang di-*khiṭāb*-kan kepada Nabi Muhammad SAW. Namun tentu saja pelajaran penting tentang permusyawaratan tidak berlaku sempit hanya baginya, melainkan bagi seluruh umatnya dan para pemimpin penggantinya dengan melibatkan rakyatnya. Ayat ini juga menunjukkan perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, yang menerima wahyu dan dianugerahi pengetahuan yang tidak mungkin salah, untuk tetap bermusyawarah dengan umat terkait hal-hal publik. Perintah ini menunjukkan amat urgennya partisipasi umat muslim dalam urusan sosial dan politik.

Dalam menjelaskan ayat di atas, al-Ṭabaṭaba’i tidak memberikan uraian yang memadai. Ia hanya menyebutkan bahwa Rasūlullāh Saw melakukan permusyawaratan dengan para

⁷² Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, II/245.

shahabatnya, termasuk ketika hendak menyelenggarakan Perang Uhud. Katanya, ini untuk menunjukkan beliau dan para shahabat menjalankan apa yang diperintahkan Allah Swt melalui ayat di atas. Dan, katanya, Allah Swt yang memberikan titah musyawarah ini *rāḍin* (meridhai) atas apa yang dilakukan Rasulullah Saw itu.⁷³ *al-Ṭabaṭaba'ī* sendiri tidak memberikan penjelasan perihal ukuran keridhaan Allah Swt itu, selain karena Rasūlullāh Saw menjalankan perintah itu.

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

Ditulis M. Quraish Shihab, terkait Perang Uhud ini (perang ini terjadi sebelum turunnya perintah musyawarah), Nabi Muḥammad SAW mengumpulkan sahabat-sahabatnya menjelang terjadinya pertempuran untuk memusyawarahkan bagaimana menghadapi musuh yang tengah dalam perjalanan dari Makkah menuju Madinah. Nabi cenderung bertahan di dalam kota Madinah, tidak keluar kota. Shahabat beliau, terutama dari kalangan kaum mudanya yang penuh semangat, mendesak agar peperangan dilakukan di luar kota. Pendapat ini disetujui mayoritas, sehingga Nabi Muḥammad SAW

⁷³ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV/59.

menyetujuinya, kendati peperangan ini berakhir dengan gugurnya tidak kurang dari 30 orang sahabat.⁷⁴

Dalam penelitiannya, Muh. Tahir Azhary menuliskan, mayoritas shahabat berpendapat lebih baik keluar dari kota, karenanya sebagai pemimpin yang menghargai pandangan para shahabatnya, beliau lantas mengikuti pendapat mayoritas ini. Keputusan ini terus dipegang teguh. Ini terbukti, ketika dalam perjalanan menuju medan Perang Uhud, barangkali karena ketidaknyamanan pada Nabi Muhammad SAW, para pengusul pendapat itu ingin menarik kembali pendapatnya dan memberi kebebasan kepada beliau untuk mengubah keputusan sesuai keinginannya. Atas hal ini, beliau tidak bergeming dari keteguhannya, kendati sepertiga pasukannya di bawah pimpinan ‘Abdullah bin Ubay, pemimpin kaum munafik Madinah, menarik diri dan kembali ke Madinah karena mereka juga berpandangan lebih baik bertahan di dalam kota Madinah.⁷⁵ Inilah sebentuk keterbukaan Nabi Muhammad SAW dalam menerima pandangan pihak lain, kendati hal itu sejatinya tidak sesuai dengan kehendaknya. Sayangnya, hal-hal demikian sangat kurang mendapat elaborasi dalam *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, sehingga tidak memunculkan pemahaman yang utuh.

Ketiga, Qs. al-Shūrā [42]: 38; “Orang-orang yang mematuhi seruan Tuhan mereka, melaksanakan shalat (dengan sempurna), serta urusan mereka diputuskan dengan musyawarah antar mereka, dan mereka menafkahkan sebagian rejeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.” Mufassisr Indonesia, M. Quraish Shihab menyatakan, ayat ini turun sebagai pujian kepada kelompok Muslim Madinah (Anshar) yang bersedia membela Nabi Muhammad SAW dan menyepakati hal ini melalui musyawarah yang mereka selenggarakan di kediaman Abū

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 476-477.

⁷⁵ Moh. Tahir Azhary, *Negara Hukum* (Jakarta: Kencana, 2004), h. 211. Lihat juga keterbukaan Nabi Muhammad SAW terkait Perang Ahzab dan Perang Khandaq atau Perang Parit. Pada Perang Parit ini, beliau menerima pandangan Salman al-Farisi supaya kaum muslim membuat parit di sekitar Madinah. Moh. Tahir Azhary, *Negara Hukum*, h. 211-212.

Ayyūb al-Anshārī. Dikatakan Quraish, kendati ayat ini turun dalam kondisi yang khusus, namun berlaku secara umum bagi seluruh umatnya.⁷⁶

Dalam menguraikan Qs. al-Shūrā [42]: 32, al-Ṭabaṭaba’i mengutip komentar al-Rāghib al-Isfahānī yang menyatakan *al-tashāwur*, *al-mushāwarah* dan *al-mushawwarah* adalah meminta mengeluarkan pendapat/pandangan dengan mengulang-ulang (pandangan) sebagian orang pada sebagian yang lain (*istikhrāj al-ra’y bi murāja’ah al-ba’dh ilā al-ba’dh*). Musyawarah itu berakar dari *sy-w-r* yang mulanya bermakna “mengeluarkan madu dari sarang lebah”.⁷⁷ al-Ṭabaṭaba’i juga menjelaskan, bahwa *al-shūrā* adalah memusyarahkan persoalan. Ayat ini menganjurkan, jika ada persoalan yang hendak dicapai, maka hendaklah dilakukan permusyawaratan.⁷⁸

Bagi penulis, ada yang janggal dari cara al-Ṭabaṭaba’i menjelaskan atau menguraikan ayat tentang syura/musyawah ini. Bukan soal *content* penjelasannya, melainkan terkait cara atau semangat penjelasannya. Jika pada ayat-ayat sebelumnya, semisal perihal riba, poligami/pernikahkan berbilang, perbudakan, kedaulatan atau kekuasaan, *ulū al-amr*, al-Ṭabaṭaba’i menjelaskannya dengan panjang lebar, maka ketika menguraikan tiga ayat yang terkait musyawarah ini, ia seakan tiada kesemangatan untuk mengelaborasinya secara mendalam. Jika dibandingkan dengan penjelasan pada ayat-ayat yang lain, maka penjelasan tentang musyawarah ini sangat tidak memadai. Apa yang sesungguhnya terjadi pada al-Ṭabaṭaba’i? Apakah model musyawarah tidak akrab dengan latar belakangnya sebagai pengamal Syi’ah, karena di sana menganut “kemaksuman” imam sebagai orang yang punya otoritas memberikan fatwa? Yang pasti, al-Ṭabaṭaba’i memperlakukan ayat-ayat tentang musyawarah ini dengan cara yang berbeda dan cenderung

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, h. 471.

⁷⁷ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, XVIII/63.

⁷⁸ Muḥammad Ḥusein al-Ṭabaṭaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, XVIII/64.

“diskriminatif” dibanding ketika memperlakukan ayat-ayat yang lain. Penjelasannya yang sangat ringkas, mencerabut karakter khas penafsiran al-Ṭabaṭaba’ī yang seringkali menampilkan ulasan panjang lebar perihal filsafat, penalaran, riwayat dan selainnya. Apa yang dilakukannya juga berbeda dengan penjelasan musyawarah yang terdapat dalam karya-karya tafsir Sunni yang cenderung panjang lebar. Padahal sesungguhnya, musyawarah adalah persoalan yang sangat penting dikedepankan dan dielaborasi lebih jauh, mengingat Nabi Muḥammad sendiri melakukannya dengan tingkat intensitas yang tinggi. Lebih-lebih dalam konteks kebangsaan menyangkut hajat hidup orang banyak. Inilah misteri yang patut diungkap terkait sikap enggan al-Ṭabaṭaba’ī menafsiri ayat-ayat musyawarah ini.

D. KESIMPULAN

Terkait kontekstualitas penafsiran al-Ṭabaṭaba’ī ini, disimpulkan bahwa latar belakang atau *sociology of knowledge*-nya yang identik dengan tradisi filsafat, menjadikan pikiran-pikiran yang tertuang di dalamnya kontekstual, sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Dalam kajian ini, kontekstualitas (atau rasionalitas) penafsirannya bisa diukur secara sederhana dari tema tentang kedaulatan dan kekuasaan, *ulū al-amr* dan musyawarah. Sayangnya, tentang ayat-ayat terkait, ia tidak banyak memberikan elaborasi yang memadai, berbeda ketika ia mengalaborasi ayat-ayat lainnya.[]

DAFTAR PUSTAKA

- al-Awsī, ‘Alī. *al-Ṭabaṭaba’ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*. Teheran: Mu’awaniyah al-Risālah li al-‘Alāqāt al-Dawliyah fī Mandamah al-A’lām al-Islāmī, 1405 H/1985 M.
- al-Buracey, Muhammad. *Islam Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Asrori. “al-Mizan fī Tafsir al-Qur’an ‘Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i”. Makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Azhary, Moh. Tahir. *Negara Hukum*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Baidhowi, Ahmad. *Mengenal Thabathabai dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa, 2005.
- <http://madrasahjihad.wordpress.com/2013/12/11/shahihkah-hadits-aku-adalah-kota-ilmu-dan-ali-adalah-pintunya/>
- Iman, Fauzul. *Kontekstualitas Tafsir al-Mizan fī Tafsir al-Qur’an Karya Sayyid Muhammad Husin Thabathaba’i: Studi Tafsir Ayat-ayat Ahkam*. Serang: FTK Banten Press, 2014.
- Izzan, Ahmad. “Thabathaba’i dan Tafsir al-Mizan”. Makalah di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Ja’far, Khudhair. *Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān ‘inda al-‘Allāmah al-Ṭabaṭaba’ī*. Qum: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1411 H.
- Kathīr, Abū al-Fidā Ismā’īl bin. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Kairo: al-Azhār al-Thaqafī, 2001.
- Nasr, Sayid Husein. “Sang Alim dari Tabriz”. Dalam Thabathaba’i. *Menyingkap Rahasia al-Qur’an*. Terj. A. Malik Madany dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1989.
- Quthb, Sayid. *Tafsīr Fi Dhilalil Qur’an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Razzaqī, Abū al-Qāsim. “Pengantar pada Tafsir al-Mizan”. Terj. Nurul Agustina dalam *al-Hikmah* No. 8 Rajab-Ramadhan 1413.

- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003.
- al-Sāyis, Muḥammad Alī. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. T.Tp.: Muqarrar Wifq al-Manhaj Kulliyāt al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah, T.Th.
- al-Ṭabaṭaba’i, Muḥammad Ḥusein. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-A’lām li al-Maṭbū’āt, 1417 H/1997 M.
- Ṭahrani, Agha Bazrak. *Ṭabaqāt A’lām al-Shī’ah*. Najaf: al-Maṭba’ah al-‘Ilmiyyah, 1370 H.
- Thabathabai, Muhammad Husein. *Shi’a*, terj. Husain Nasr. Qum: Ansariyan Publications, 2002.

