

PENGARUH IDEOLOGI DALAM PENAFSIRAN

Dwi Ulya Mailasari

STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia
dewiulya78@gmail.com

Abstrak

Artikel ini dilatarbelakangi dari pemikiran bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam sangatlah terbuka untuk ditafsirkan (*multi interperable*). Masing-masing mufasir biasanya dipengaruhi oleh ideologi, kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal dan situasi politik yang melingkupinya ketika menafsirkan al-Qur'an. Di samping itu, adanya kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, menjadikan hasil penafsiran al-Qur'an menjadi beragam dan plural, meskipun obyek kajiannya sebenarnya tunggal (yaitu teks al-Qur'an). Ideologi (*mazhab*) keagamaan, sangat mempengaruhi tafsir al-Qur'an. Para pengkaji al-Qur'an berusaha mencari dalil untuk mendukung mazhabnya masing-masing, meskipun dengan cara memadukan secara terpaksa teks (*naş*) al-Qur'an dengan pandangan mazhabnya. Mereka menafsirkannya sesuai jalan pikirannya. Akibatnya, tidak sedikit ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan secara tidak proporsional dan disimpangkan dari makna yang sebenarnya dalam rangka mendukung ideologi yang diyakininya. Sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi al-Qur'an di sini sebagai obyek, sedangkan realitas dan mufasirnya sebagai subyek sering terjadi pemaksaan gagasan non qur'ani dalam penafsiran, dan sektarianisme begitu kuat mewarnai produk-produk tafsir.

Kata kunci :Ideologi, Penafsiran, *mazhab*, *ta'wīl*

Abstract

THE IDEOLOGY INFLUENCE IN INTERPRETATION.

This article is motivated from the thinking that the Qur'an as the Muslim holy book is open to be interpreted (multi interpretable). Each commentator is often influenced by the ideology, socio-cultural conditions in which he lived and political situation that surrounded him when interpreting the Kor'an. In addition, there is a tendency for commentators to understand the Qur'an in accordance with the disciplines he elaborated, making the results of the interpretation of the Koran to be diverse and plural, though the object is actually a single study (text of al-Qur 'an). Researchers of the Qur'an seeks to support the arguments of each sect, although by combining involuntary text (nass) of the Qur'an with a view sect. They interpret it his way of thinking. As a result, some verses of the Koran were interpreted disproportionately and deviated from its true meaning in order to support the ideology he believed. So the Kor'an are often treated as legitimacy for these interests. The position of al-Qur'an here as an object, whereas the reality and mufassir as subjects often make frequent imposition of non qur'ani idea in the interpretation, and sectarianism was so powerful in coloring products of interpretations

Keywords: *Ideology, explanation, madzhab, ta'wīl*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun obyek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural. Oleh karenanya, munculnya corak-corak penafsiran tidak dapat dihindari dalam sejarah pemikiran umat Islam.¹

Pada abad ke-3 sampai abad ke-5 Hijriah berbagai kitab tafsir bermunculan seiring dengan perkembangan peradaban manusia. Bahkan tafsir merupakan disiplin ilmu yang mendapat perhatian

¹Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 60.

khusus dari para sarjana muslim selama berabad-abad. Berbagai corak dan ragam penafsiran mulai muncul terutama pada akhir Dinasti Umayyah dan awal Daulah Bani Abbasiyah. Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal dengan zaman keemasan (*the golden age*). Terutama pada masa khalifah ke-5 Dinasti Abbasiyah, Harun ar-Rasyid (785-809 M) yang kemudian dilanjutkan oleh al-Makmun (813-830 M).

Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam ini pun banyak bermunculan antara lain seperti tafsir *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Ayat al-Qur'an* karya Ibn Jarir at-Ṭabari (w.923 M), *al-Kasysyāf an Haqā'iq al-Qur'an* karya Abu Qāsim Maḥmūd ibn Umar az-Zamakhsari (w.1144 M) dengan corak ideologi Mu'tazilah, *Mafātiḥ al-Gaib* karya Fakhrudin ar-Razi (w.1209 M) dengan corak teologi Sunni, *Tafsir Jalalain* karya Jalaluddin al-Maḥalli (w.1459 M) dan Jalaluddin as-Suyuti (w.1505 M) dengan corak filologi dan sebagainya.

Dalam peta sejarah pemikiran Islam, abad ke-3H/8M sampai 5 H/11 M (ada yang berpendapat hingga pertengahan abad 14 M) era ini dikenal dengan periode zaman keemasan ilmu pengetahuan. Terutama periode era Harun al-Rasyid (786-809 M) dan al-Makmun (813-830 M) ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan, baik yang merupakan cabang pengetahuan asli umat Islam maupun cabang ilmu pengetahuan yang bukan dan sumbernya diadopsi dari dunia luar. Perhatian resmi dari pemerintah dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan sendiri.²

B. Pembahasan

1. Munculnya Ideologi dalam Penafsiran

Munculnya berbagai ideologi atau madzhab keagamaan, sangat mempengaruhi tafsir al-Qur'an. Hal itu terjadi karena al-Qur'an merupakan acuan pertama bagi kaum muslimin pendukung madzhab-madzhab tersebut. Mereka berusaha mencari dalil untuk mendukung madzhabnya masing-masing, meskipun dengan cara memaksakan teks (*nash*) al-Qur'an dengan pandangan madzhabnya.

²Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis*, Jurnal Tashwirul Afkar. Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 97.

Mereka menafsirkannya sesuai dengan jalan pikiran dan keinginan serta mena'wilkan ayat yang berbeda dengan pendapat madzhabnya sehingga tidak tampak berlawanan dan bertentangan dengan madzhab serta kepercayaannya.

Keadaan telah berkembang begitu parah; para penganut madzhab-madzhab itu berusaha keras untuk mempertahankan dan menyebarkan madzhab-madzhab itu keluar lingkungannya sendiri dengan menggunakan berbagai macam penafsiran yang cenderung menyimpangkan makna firman Allah sesuai dengan keinginan dan madzhab yang mereka anut.

Di antara kelompok-kelompok madzhab itu, Mu'tazilah merupakan kelompok yang banyak mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an secara tidak proporsional dan menyimpangkan makna teks-teks al-Qur'an dari makna yang sebenarnya dalam rangka mendukung prinsip-prinsip yang diyakininya. Sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi al-Qur'an di sini sebagai obyek, sedangkan realitas dan mufasirnya sebagai subyek akibatnya sering terjadi pemaksaan gagasan non qur'ani dalam penafsiran.

Pada waktu itu telah terjadi penafsiran yang mencerminkan bias-bias ideologi tertentu, karena masing-masing mufasir dengan latar belakang ideologi madzhab, keilmuan dan politik, berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang ditafsirkan. Apalagi ketika pemerintah al-Ma'mun menjadikan madzhab teologi Mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara, perdebatan internal dalam satu bidang ilmu menambah semaraknya suasana "keberpihakan" atas ide-ide tertentu.

Sektarianisme dalam tafsir begitu kental mewarnai produk-produk tafsir ketika itu. Sehingga kegiatan penafsiran al-Qur'an seolah tidak dilandasi oleh kepentingan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia, melainkan menjadikan penafsiran al-Qur'an sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufasirnya, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu.

Menurut Abdurrahman al-Akk, paling tidak ada beberapa faktor, mengapa sebagian mufasir terjebak pada ideologis, hingga mereka tergelincir ke dalam penyimpangan penafsiran. Pertama,

tendensi yang buruk dari sebagian pemalsu riwayat, yang kemudian dinisbatkan kepada Nabi Saw. atau sahabat untuk dijadikan legitimasi bagi tendensi buruk mereka. Kedua, sebagaimana mufasir sudah meyakini makna tertentu dalam suatu ayat, kemudian membawanya kepada suatu penafsiran yang sesuai dengan ideologi atau madzhab mereka. Ketiga, sebagian mufasir hanya berpegang kepada pengertian atau makna lughawi (baca: bahasa), tanpa memperhatikan wacana (*discourse*) dan konteks kalimat pada ayat yang ditafsirkan. Keempat, relasi kuasa (*power relation*), di mana penguasa tertentu melakukan intervensi terhadap tafsir-tafsir yang dapat mem-*back up* legitimasi kekuasaannya.³

2. Pengaruh Idiologi atau madzhab dalam Penafsiran

Dalam khazanah pemikiran Islam terdapat dua arus pemikiran utama yang banyak mewarnai *genre* pemikiran tafsir al-Qur'an. Masing-masing adalah Sunni dan Mu'tazilah. Kalau karakter pemikiran Sunni biasanya lebih kuat pada semangat ortodoksi, maka pigmen pemikiran Mu'tazilah cenderung lebih rasional dan dekonstruktif. Kalau kalangan Sunni berkata bahwa tidak seluruh teks-teks dalam al-Qur'an dapat dijejak oleh logika manusia, maka kaum Mu'tazilah sebaliknya. Sebetulnya baik Mu'tazilah maupun Sunni hendak memutlakan kebenaran al-Qur'an. Kalau Sunni hendak mensakralkan al-Qur'an melalui pemahaman literal, maka Mu'tazilah hendak memutlakannya melalui nalar dan akal budinya.

Jika kita mengkaji kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para mufasir Mu'tazilah kita dapat mengungkapkan banyak pena'wilan untuk mendukung lima prinsip yang telah mereka sepakati dan mereka yakini.

1. Tauhid; Tauhid adalah merupakan inti akidah madzhab mereka. Mereka membangun keyakinan tentang mustahilnya melihat Allah di akhirat nanti, dan sifat-sifat Allah itu adalah substansi dzat-Nya sendiri dan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.
2. Keadilan; Berdasarkan prinsip ini mereka membina keyakinan bahwa Allah bukanlah yang menciptakan semua makhluk yang

³Khalid Abdurrahmanal-Akk, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār an-Nafā'is, 1986), hlm. 227-228.

ada di alam ini. Dia juga tidak berkuasa atas seluruh makhluk itu. Bahkan menurut pendapat mereka, semua perbuatan manusia tidaklah diciptakan oleh Allah, dan bahwa Allah itu tidak menghendaki apa pun juga kecuali apa yang telah diperintahkan-Nya secara syari'at.

3. Janji dan ancaman (*al-Wa'ad wa al-wa'id*); Menurut keyakinan mereka, Allah akan memberikan balasan kepada orang yang melakukan kebaikan dan hukuman bagi orang yang melakukan perbuatan yang buruk, bahwa Allah berkewajiban memberi pahala kepada orang yang taat dan menyiksa orang yang melakukan dosa besar. Dia tidak boleh mengampuni pelaku dosa-dosa besar, jika dia mati sebelum bertaubat. Pemberian balasan pahaladan siksa bersifat wajib bagi Allah.
4. Tempat di antara surga dan neraka (*manzilah baina al-manzilatain*); mereka berpendirian bahwa seorang muslim yang berbuat dosa besar itu bukan mukmin dan bukan kafir, tetapi berada di suatu tempat (*fāsiq*) dan apabila meninggalkan dunia sampai belum bertaubat, maka akan masuk neraka selama-lamanya, karena di akhirat kelak hanya terdapat dua golongan; golongan yang masuk surga dan golongan yang masuk neraka.
5. *Amar ma'rūf nahi munkar*, dalam memastikan terlaksananya prinsip ini, mereka bertindak berlebih-lebihan dan berselisih pandangan dengan mayoritas umat. Mereka mengatakan bahwa *amar ma'rūf nahi munkar* itu dilakukan dengan hati saja bila itu cukup; jika tidak cukup, maka dengan lisan; jika dengan lisan saja juga tidak cukup (tidak memberikan hasil), maka dengan tangan; dan jika dengan tangan juga tidak cukup, maka prinsip tersebut haruslah dilaksanakan dengan senjata. Dalam hal ini mereka tidak pandang bulu antara penguasa dengan rakyat biasa.

Lima prinsip inilah yang telah disepakati oleh para ulama' Mu'tazilah dan para pendukung madzhabnya. Maka barangsiapa yang tidak berpegang pada lima prinsip tersebut, maka dia bukanlah seorang Mu'tazilah.⁴

⁴Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 102

Berikut ini adalah beberapa contoh penafsiran yang dipengaruhi oleh ideologi tertentu:

a. Penafsiran tentang ru'yatullāh (melihat Tuhan)

Dalam al-Qur'an terdapat dalam QS. al-Qiyāmah [75]: 22-23)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. kepada Tuhannya mereka melihat

Menurut penafsiran az-Zamakhshyari (w.1144 M), penulis tafsir *al-Kasysyāf an Haqā'iq al-Qur'an* yang bercorak ideologi Mu'tazilah. Mereka menafsirkan ayat tersebut, sesuai dengan pendapat mereka, bahwa kita tidak mungkin bisa melihat Allah. Mereka mengatakan: "Ketahuilah, bahwa saudara-saudara kami dengan tegas menyangkal apa yang diduga oleh orang-orang yang meyakini kemungkinan melihat Allah dengan alasan firman Allah tersebut, dengan mengajukan beberapa alasan yang jelas. Mereka menjelaskan bahwa memandang (*nazar*) itu tidak berarti melihat: dan melihat (*ru'yah*) tidak merupakan salah satu maksud dari nazar itu. Nazar itu bermacam-macam, antara lain (1) menggerakkan biji mata ke arah suatu benda untuk melihatnya, (2) menunggu, (3) simpati dan berbaik hati dan (4) berfikir dan merenung. Mereka mengatakan: "Bila *ru'yah* itu tidak merupakan salah satu bagian dari *nazar*, berarti pendapat yang mempersamakan arti *nazar* dengan *ru'yah* tidak relevan dengan arti lahiriah ayat tersebut. Oleh karena itu, kami semua berpendapat bahwa perlu dicari ta'wīl ayat dengan arti lain *ru'yah* itu. Sebagian diantara kami memberi pena'wilan dengan menunggu pahala meskipun kenyataannya pahala yang ditunggu itu tidak disebut dalam ayat di atas, tetapi yang menunggu disebutkan, dan dalam adat-istiadat Arab hal itu sudah biasa.

Dalam usahanya untuk membuat agar ayat itu tidak mendukung kelompok Sunni yang mengakui adanya *ru'yah*, sekelompok orang Mu'tazilah memberi pena'wilan lain yang dapat dibenarkan; bahwa *nazar* yang disebut dalam ayat di atas bisa berarti menunggu dalam hati atau melihat dengan mata kepala. Di sini *ilā rabbihā* berarti nikmat Tuhannya, karena *ilā* juga berarti nikmat. Dengan demikian, ayat itu

berarti “menunggu nikmat Tuhannya” (*intazara ilā ni’matillah*), agar sesuai dengan ideologi madhab Mu’tazilah, yang berpendapat bahwa di akhirat Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata.⁵

Sementara itu, dalam teologi Sunni menyandarkan keyakinannya, bahwa orang yang bertakwa dan berbahagia akan melihat Allah dengan mata kepala di akhirat nanti ini sebagaimana dijelaskan dalam tafsir as-Sa’labi bahwa: firman Allah “*ilā rabbihā nāzirah*” diartikan oleh kaum Ahlussunnah wal Jama’ah bahwa ayat tersebut mencakup kemungkinan orang-orang mukmin melihat Tuhan, tanpa perlu membayangkan bagaimana caranya, sebagaimana Allah itu diketahui bahwa Dia itu wujud. Tidak ada yang menyerupai-Nya. Demikian halnya kalau Dia itu dapat terlihat nanti di akhirat, maka Dia tidak menyerupai makhluk yang dapat dilihat. Sebab sesungguhnya tidak ada satupun yang menyerupai-Nya, tidak ada Tuhan selain Dia.⁶

Diriwayatkan dari Imam Syafi’i, bahwa dia juga berdalil mengenai hal ini pada QS. al-Muṭaffifin: 15:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ ﴿١٥﴾

Sekali-kali tidak, Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka.

Dengan demikian ini berarti bahwa “orang-orang yang berdusta tidak akan pernah melihat Tuhannya”, dan sebaliknya bahwa orang-orang beriman akan dapat melihat Tuhannya, ketika dia ditanya apakah hal ini merupakan kepercayaan yang benar?, Dia pun menjawab: “Andaikata Ibnu Idrīs (as-Syafi’i) tidak tahu bahwa ia akan melihat Tuhannya, tentu dia tidak akan menyembahnya di dunia ini”.

Fr. Kern mengutip keyakinan teologis Syafi’i yang secara terang-terangan bahwa melihat Allah secara kasat mata akan dapat

⁵ Muhammad Husein Az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur’an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 54-55.

⁶ Abdurrahman as-Sa’labi, *Tafsir as-Sa’labi atau al-Jawāhir al-Hisān* dalam CD Maktabah Ulūm al-Qur’an wa at-Tafsīr Syirkah al-Arīs lil Komputer, 2002.

terwujud, dan bahwa orang-orang yang berbahagia akan dapat mendengarkan suara Tuhan mereka.⁷

Tuhan akan dapat dilihat manusia dengan mata kepala di akhirat nanti. Faham ini sejajar dengan pendapat mereka bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat *ajassum*, sungguhpun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada dalam alam materi ini. Tuhan berkuasa mutlak dan dapat mengadakan apa saja. Sebaliknya akal manusia lemah dan tak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan. Melihat Tuhan yang bersifat immateri dengan mata kepala, tidaklah mustahil manusia akan dapat melihat Tuhan, tetapi yang tak dapat dilihat hanyalah yang tak mempunyai wujud. Apapun yang mempunyai wujud mesti dapat dilihat. Tuhan berwujud dan oleh karena itu dapat dilihat. Menurut al-Asy'ari, Tuhan melihat apa yang ada dan dengan demikian melihat diri-Nya juga; kalau Tuhan melihat diri-Nya, ia akan dapat membuat manusia bisa melihat Tuhan.

Menurut al-Asy'ariah kata *nāzīrah* dalam ayat tersebut tak bisa berarti memikirkan, karena akhirat bukanlah tempat berpikir. Juga tak bisa berarti menunggu, karena *wujūh* yaitu muka atau wajah tidak dapat menunggu, yang menunggu adalah manusia. Oleh karena itu, kata *nāzīrah* mesti berarti melihat dengan mata.⁸

b. Dialog Tuhan dengan Nabi Musa

Dalam al-Qur'an banyak ayat yang menceritakan adanya dialog Tuhan dengan para nabi, tak terkecuali dengan Nabi Musa as, misalnya QS al-A'rāf: 143, dan QS Yūsuf: 54. Dialog Tuhan dengan Nabi Musa ditegaskan dalam firman QS. an-Nisā: 164:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ
وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

"Dan (kami telah mengutus) Rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan Rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung."

⁷Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm.133.

⁸Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press), hlm.140-141.

Allah berbicara langsung dengan Nabi Musa a.s. Ini merupakan keistimewaan Nabi Musa a.s, oleh karena Nabi Musa a.s. disebut *kalimullah*, sedang rasul-rasul yang lain mendapat wahyu dari Allah dengan perantaraan Jibril. Dalam pada itu Nabi Muhammad Saw. juga pernah berbicara secara langsung dengan Allah pada malam hari di waktu *mi'rāj*.

Menurut Mu'tazilah ayat tersebut bertentangan dengan pendapat mereka tentang sifat Allah *al-Kalām*. Dalam ayat ini terdapat kata *maṣḍar taklīm* untuk menguatkan kata kerja *kallama* dan untuk menghilangkan kemungkinan masuknya arti yang tidak sebenarnya (*majāz*). Selain itu, juga sekaligus untuk menyesuaikan dengan pendapat mereka.

Sebagian orang Mu'tazilah tidak mengubah bacaan mutawatir dari ayat tersebut, tetapi mena'wilkannya dengan arti lain sehingga tidak bertentangan dengan madzhab mereka. Mereka menyatakan bahwa kata *kallama* berasal dari *al-kalimu* yang berarti luka (*al-jarḥu*); karena itu makna ayat tersebut adalah "Allah melukai Musa dengan kuku-kuku ujian dan cobaan-cobaan hidup". Penafsiran ini dilakukan untuk menghindari arti lahiriah ayat yang berbenturan dengan kepercayaan dan madzhab mereka.

Menurut mufasir Mu'tazilah bahwa kata "*kallama*" bukan berarti berbicara, tetapi menguji dengan berbagai ujian, agar sesuai dengan ideologi mereka, yakni bahwa Tuhan itu tidak memiliki *sifat (nafyu aṣ-ṣifah)*. Sebab jika kata *kallama* diartikan berbicara, berarti Tuhan punya sifat *mutakallim* dan *al-kalām* (berbicara), dan ini tidak sejalan dengan teologi Mu'tazilah yang menafikan sifat-sifat Tuhan.

c. Konsep Imamah Syiah

Kebijaksanaan Tuhan, menuntut perlunya pengutusan para rasul untuk membimbing umat manusia. Demikian pula tentang perlunya seorang imam yang menjadi penerus sesudah meninggalnya seorang rasul guna terus dapat membimbing umat manusia dan memelihara kemurnian ajaran para nabi dan agama Ilahi dari penyimpangan dan perubahan. Selain itu, untuk menerangkan kebutuhan-kebutuhan zaman dan menyeru umat manusia ke jalan serta pelaksanaan ajaran para nabi. Tanpa itu, tujuan penciptaan, yaitu kesempurnaan dan kebahagiaan, *at-takāmul wa as-sā'ādah*, sulit dicapai, karena tidak ada yang membimbing, sehingga umat manusia

tidak tentu arah dan ajaran para nabi menjadi sia-sia. Oleh karena itu, sesudah Nabi Muhammad Saw. pasti ada seorang imam untuk setiap masa.

Demikian kira-kira logika yang dibangun oleh orang Syi'ah untuk mem-*back up* teori imamah, seraya mengutip ayat QS. at-Taubah: 119 sebagai berikut:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿١١٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar."

Ayat ini tidak berlaku untuk satu masa saja, tetapi untuk seluruh zaman. Seruan agar orang-orang beriman bergabung dalam barisan orang-orang yang benar, *ash-shadiqin* pertanda adanya imam maksum yang harus diikuti pada setiap zaman. Demikian kaum Syi'ah memahami makna ayat ini. Imamah bukan sekedar jabatan politik atau kekuasaan formal, tetapi sekaligus sebagai jabatan spiritual yang sangat tinggi. Selain menyelenggarakan pemerintahan Islam, Imam bertanggung jawab membimbing umat manusia dalam urusan agama dan dunia mereka. Imam juga membimbing pikiran dan rohani masyarakat. Memelihara syari'at Nabi Muhammad Saw. agar tidak menyimpang atau berubah serta memperjuangkan tercapainya tujuan pengutusan Nabi Muhammad Saw. dalam hal ini garis imamah sesudah Rasulullah Saw. dilanjutkan oleh orang-orang suci dari keturunannya.⁹

Dari batasan mengenai imamah di atas tampak bahwa untuk mencapai kedudukan ini dituntut syarat-syarat yang sangat berat, baik dari sisi taqwa, yaitu telah mencapai tingkat *ishmah*, terpelihara dari perbuatan-perbuatan dosa, maupun dari sisi ilmu dan pengetahuan yang mencakup seluruh bidang pengetahuan dan aturan agama serta pengetahuan tentang manusia dan kebutuhannya untuk setiap zaman.

Seorang imam wajib bersifat *ma'sūm*, terpelihara dari perbuatan dosa dan kesalahan, karena di samping makna ayat di atas, seorang yang tidak ma'sūm tidak dapat dipercaya sepenuhnya untuk diambil darinya prinsip-prinsip agama maupun cabang-cabangnya.

⁹Ali As-Salūs, *Imāmah dan Khilafah dalam Tinjauan Syar'i* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 39.

Oleh karena itu, meyakini bahwa ucapan seorang imam *ma'sum*, perbuatan dan persetujuannya adalah *hujjah syar'iyah* dan kebenaran agama yang mesti dipatuhi.

Dalam teologi Syi'ah, seorang imam tidak membawa syari'at baru. Kewajibannya hanyalah menjaga agama Islam, memperkenalkannya, mengajarkannya, menyampaikannya, dan membimbing manusia kepada ajarannya yang luhur. Imam adalah orang yang paling tahu agama. Seorang imam harus menguasai dan memiliki pengetahuan yang utuh terhadap semua pokok agama Islam, cabang-cabangnya, hukum, peraturan, dan tafsir al-Qur'an. Pengetahuan ini bersifat rabbani, suci dan didapat dari Nabi Saw., supaya sang imam mendapat kepercayaan penuh dari umat dan dapat diandalkan dalam memahami hakikat Islam. Seorang imam, penerus Rasulullah Saw., harus ditetapkan melalui nash atau pengangkatan yang jelas oleh Rasulullah Saw. atau oleh imam sebelumnya. Dengan kata lain, seorang imam seperti halnya Nabi Saw. ditetapkan oleh Allah Swt., tetapi melalui Nabi Saw. sebagaimana tertera dalam QS. al-Baqarah: 124 dalam pengangkatan Ibrahim sebagai imam: "*Sesungguhnya aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia*".

Dalam pada itu, terdapat penentuan tingkat taqwa, bahwa orang itu telah mencapai tingkat *i'smah* dan telah mencapai tingkat pengetahuan seluruh hukum dan ajaran Allah Swt. tanpa ada kesalahan sedikit pun tidak dapat dilakukan kecuali oleh Allah dan rasul-Nya. Oleh karena itu, penentuan bahwa seseorang telah memenuhi sifat *i's mahdatangnya* dari Rasulullah Saw. dengan demikian, keimaman para imam yang *ma'sum* tidak diperoleh melalui pemilihan rakyat. Syi'ah meyakini bahwa dalam hal ini Nabi Muhammad Saw. lah yang telah menetapkan para imam sesudahnya.

Menurut kaum Syi'ah hak imamah Ali bin Abi Thalib didasarkan atas kedudukan beliau dalam hubungannya dengan Rasulullah, hubungannya dengan kalangan terpilih di lingkungan sahabat dan kaum muslimin pada umumnya. Di samping itu, ada sejumlah peristiwa penting dalam sejarah, sejak misi pertama kenabian sampai wafatnya Rasulullah Saw. Bukti-bukti historis tersebut antara lain:

Pertama, Ali adalah orang pertama masuk Islam. Setelah istri dan anak-anak Rasulullah. Dalam konteks ini Nabi Saw. bersabda:

"Siapa yang membantu dan memercayai dalam agama ini, ia akan bersamaku dan akan menjadi khalifahku. "Ketika itu Nabi Saw. mengulangi pernyataannya tiga kali, tetapi tidak ada seorang pun dari keluarganya yang menyahutnya. Kemudian Ali menyatakan, "saya ya Rasul." Rasulullah kemudian meletakkan tangannya di pundak Ali seraya berkata: "Orang ini saudaraku, pewarisku dan khalifahku. Kalian harus mendengarkan dan mematuhinya." Kedua, Nabi Saw. mengangkat Ali sebagai saudara di Madinah. Ini didasarkan pada hadis Nabi Saw., "Engkau adalah saudaraku di dunia dan di akhirat".

Ketiga, peristiwa *Ghadir Khum*. Saat itu dalam perjalanan haji *wada'*, Rasulullah berhenti di Ghadir Khum pada tanggal 18 Zulhijjah untuk mengumumkan kepada rombongan haji yang menemaninya dari Makkah dan yang terpencar di persimpangan itu. Para sahabat kemudian membuatkan sebuah mimbar dari tumpukan batu dan tandu yang biasa dipasang di punggung unta. Setelah semua orang berkumpul, kemudian Nabi Saw. naik ke mimbar dan memanggil Ali, kemudian menempatkannya di sebelah kanan beliau. Kemudian Nabi Saw. berkhutbah dan di akhir khutbahnya beliau dengan suara lantang bertanya kepada para sahabat, siapa yang paling layak ditaati oleh kaum muslimin lebih dari mereka sendiri? Para sahabat menjawab: "Allah dan Rasul-Nya yang lebih tahu". Nabi Saw. lalu bertanya, apakah aku yang paling layak untuk ditaati oleh kaum muslimin ketimbang mereka sendiri? Mereka menjawab: "ya benar," Nabi Saw. kemudian mengangkat tangan Ali dengan setinggi-tingginya, sehingga terlihat ketiak beliau yang putih. Lalu beliau bersabda: "Siapa yang mengakui aku sebagai *maula*-nya (pemimpin), maka orang ini (Ali) juga sebagai *maula*-Nya. Ya Allah lindungilah orang-orang yang menjadikan ia sebagai *maula*-Nya dan musuhilah orang-orang yang memusuhinya. Berilah pertolongan kepada orang-orang yang menolongnya dan hinakanlah orang-orang yang menghinakannya."¹⁰

Berdasarkan keunggulan-keunggulan tersebut, maka kaum Syi'ah meyakini bahwa imamah sesudah Rasulullah sebenarnya ada ditangan Ali bin Abi Thalib dan keturunannya. Hal ini diperkuat dengan merujuk firman Allah QS. al-Ma'idah: 55:

﴿٥٥﴾ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

¹⁰Ibid., hlm.45-49.

Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah).

Sebagai contoh adalah *Tafsīr al-Qurʾan* karya Sayid Abdullah Al-ʿAlawy (W. 1188), dalam penafsirannya ayat tersebut turun berkaitan dengan peristiwa yang dialami Ali bin Abi Thalib. Saat itu datang waktuzhuhur ada seorang pengemis datang ke masjid Nabi Saw., tetapi tidak ada seorang pun yang memberinya. Saat itu Ali sedang *rukūʾ* dalam shalat, lalu menyodorkan tangannya agar si pengemis mengambil cincin yang ada di jarinya manisnya dan cincin di jarinya itu diambil oleh pengemis tadi. Selanjutnya dia mengatakan: “Ayat ini menunjukkan kepemimpinan Ali, bukan yang lain, karena dalam ayat tersebut digunakan *haṣr* (*innamā*) sedangkan apa yang digambarkan dalam ayat tersebut tidak terjadi pada orang lain. Digunakannya bentuk jamak di sini adalah untuk memuliakan (Ali) atau untuk mencakup anak-anak yang suci.”¹¹

Jika dicermati secara kritis, sebenarnya ayat tersebut bersifat umum, karena redaksi ayat tersebut adalah “#qāZtB#uätûī%©!\$#ur... dan orang-orang yang beriman...”. ayat tersebut tidak menegaskan bahwa pengganti sesudah Rasulullah Saw. adalah Ali bin Abi Thalib. Padahal dalam kaidah tafsir umumnya para ulama cenderung menggunakan kaidah bahwa “*al-Ibrah bi umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ as-sabab*” (yang menjadi pegangan dalam mengambil sebuah kesimpulan dari sebuah teks adalah keumuman lafadz, bukan khususnya sebab). Maka pertanyaannya, mengapa kaum Syiʿah tiba-tiba membatasi pengertian ayat tersebut dengan mengatakan bahwa yang berhak menjadi wali atau imam sesudah Nabi Saw. adalah Ali bin Abi Thalib. Padahal dari sisi redaksi ayat, tidak ada alasan untuk men-*takhṣiṣ* keumuman ayat tadi dengan sosok tertentu. Bukankah orang-orang seperti Abu Bakar, Umar bin Khtahthab dan Usman bin Affan juga termasuk yang disebut dalam kategori orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)? Dari sini tampak bahwa kaum Syiʿah ketika memahami ayat tersebut lebih didominasi oleh ideologi Syiʿahnya.

¹¹Muhammad Husein Az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan...*, hlm. 64

C. Simpulan

Al-Qur'an memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun obyek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural. Oleh karenanya, munculnya corak-corak penafsiran tidak dapat dihindari dalam sejarah pemikiran umat Islam.

Munculnya berbagai ideologi (madzhab) keagamaan, sangat mempengaruhi tafsir al-Qur'an. Hal itu terjadi karena al-Qur'an merupakan acuan pertama bagi kaum muslimin. Mereka berusaha mencari dalil untuk mendukung madzhabnya masing-masing, meskipun dengan cara mencocok-cocokkan teks (*nash*) al-Qur'an dengan pandangan madzhabnya. Mereka menafsirkannya sesuai dengan jalan pikiran dan keinginan serta mena'wilkan ayat yang berbeda dengan pendapat madzhabnya sehingga tidak tampak berlawanan dan bertentangan dengan madzhab serta kepercayaannya.

Di antara kelompok-kelompok madzhab itu, Mu'tazilah merupakan kelompok yang banyak mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an secara tidak proporsional dan menyimpangkan makna teks-teks al-Qur'an dari makna yang sebenarnya dalam rangka mendukung prinsip-prinsip yang diyakininya. Sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi al-Qur'an di sini sebagai obyek, sedangkan realitas dan mufasirnya sebagai subyek akibatnya sering terjadi pemaksaan gagasan non qur'ani dalam penafsiran.

Sektarianisme dalam tafsir begitu kental mewarnai produk-produk tafsir ketika itu. Sehingga kegiatan penafsiran al-Qur'an seolah tidak dilandasi oleh kepentingan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia, melainkan menjadikan penafsiran al-Qur'an sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufasirnya, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

- Akk al-, Khalid Abdurrahman, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Bairut: Dār an-Nafā'is, 1986.
- Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka, 1987.
- Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- , *Pergeseran Epistemologi tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis*, Jurnal Tashwirul Afkar. Edisi No. 18 Tahun 2004.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2005.
- Ṣa'labi aṣ-, Abdurrahman, *Tafsīr aṣ-Ṣa'labi* atau *al-Jawāhir al-Ḥisān* dalam CD Maktabah Ulūm al-Qur'an wa at-Tafsīr Syirkah al-Arīs lil Kombuter, 2002.
- Salūs as-, Ali, *Imāmah dan Khilafah dalam Tinjauan Syar'i*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Ḍahabi aẓ-, Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.