

RELASI JIHĀD DAN SABAR PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSEIN ṬĀBĀṬABĀĪ DALAM TAFSIR AL-MIZĀN

Abdul Fatah

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Bangafa97@gmail.com

Abstract: This article figure out the concept of jihād and its correlation with the concept of patience through Muhammad Husein al-Ṭabaṭabaī perspective. This research set out from a study that often separates the concept of Jihād from the concept of patience, which makes the understanding of jihād used as the basis for violence action in the Qur'an. Meanwhile, some jihād verses are often juxtaposed with patience. By using the thematic interpretation research method (*al-tafsir al-maudū'i*) and Lucien Goldman's theory of genetic structuralism on the jihād and patient verses in Muhammad Husein al-Ṭabatabaī's Tafsir, al-Mizān, this study found two conclusions: *First*, according to Ṭabaṭabāī, jihād and patience have a strong correlation. Although jihād is a description of one's faith, the greatest jihad is to be patient with the anger, lust and temptations of satan. A mujāhid is someone who has a patient nature in himself, so even jihād in the form of war must be done with patience. *Second*, from the analysis of genetic structuralism, the view of Ṭabaṭabaī was come from an academic situation that emphasizes moderation and logical thinking. Thus, the jihād interpretation in the Tafsir al-Mizān is peacefull Jihād.

Keyword: *Jihād, patience (taubah), Tafsir al-Mizān.*

Pendahuluan

Al-Mizān fī Tafsir al-Qur'an merupakan salah satu karya monumental Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭabāī. Perpaduan latar belakang keilmuan filsafat dan sejarah kehidupan sosial yang dialami oleh Ṭabaṭabāī menjadikan tafsir *al-Mizān* sebagai karya penting dengan nuansa sosiologis dan filosofis yang mampu mengantarkan pembacanya pada pemahaman spesifik dan mendalam tentang penjelasan ayat per ayat dalam al-Qur'an. Selain itu, tafsir

ini juga memberikan pengaruh tidak hanya dikalangan syi'ah, namun juga mampu memberikan pengaruh yang lebih luas.

Salah satu tema penting dalam tafsir ini adalah gagasan Ṭābaṭabāi tentang jihād. Gagasan jihād yang diusung oleh Ṭābaṭabāi menjadi daya tarik bagi para peneliti untuk diformulasikan dalam konteks kekinian. Hal itu misalnya seperti yang ditulis oleh Andian Parlindungan dengan judul Konsep Jihād Menurut al-Ṭābaṭabāi dalam Tafsir al-Mizān¹ dan beberapa peneliti lain. Namun demikian, sejumlah peneliti tidak ada yang membahas relasi jihād dengan sabar yang keduanya berlawanan dalam al-Qur'an. Itulah sebabnya tulisan ini dibuat untuk mengkorelasikan keduanya dalam perspektif Ṭābaṭabāi.

Term jihād yang banyak diperdebatkan dalam ruang-ruang akademik salah satunya disebabkan oleh maraknya insiden kekerasan yang mengatasnamakan jihād berdasarkan pemahaman parsial terhadap term jihād itu sendiri. Sebut saja beberapa kasus kekerasan seperti penyerangan terhadap gedung *World Trade Centre* (WTC) pada 11 September 2001 yang menyebabkan Amerika Serikat mendeklarasikan perang terhadap teroris. Aksi tersebut disinyalir merujuk pada kelompok Al-Qaeda pimpinan Usamah bin Ladin yang dianggap sebagai teroris internasional. Disamping itu, persoalan terorisme semakin mengglobal setelah di Indonesia terjadi pemboman di Bali 12 Oktober 2002 pada masa pemerintahan Megawati.² Beberapa kasus tersebut membuat peta terorisme yang mengatasnamakan jihād seolah menjadi bagian dari dunia Islam.

Sementara konsep sabar yang secara leksikal berlawanan dengan Jihād didefinisikan sebagai usaha untuk menahan diri dari mengeluh dan kesusahan dalam hidup.³ Dengan demikian, pengertian umum yang digunakan ini mengesankan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara jihād dan sabar. Padahal, terlepas dari beragam pandangan tentang sabar, pada dasarnya kesabaran adalah wujud dari konsistensi diri seseorang untuk memegang prinsip yang telah dipegangi sebelumnya.⁴ Atas dasar itu maka al-Qur'an mengajak kaum muslimin agar berhias diri dengan kesabaran. Sebab, kesabaran mempunyai faedah yang besar dalam membina jiwa, memantapkan kepribadian, meningkatkan kekuatan manusia dalam menahan penderitaan, memperbaiki kekuatan manusia dalam menghadapi berbagai

¹ Andian Parlindungan, *Konsep Jihād Menurut al-Ṭābaṭabāi dalam Tafsir al-Mizān* (Disertasi – UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

² Kholid Hidayatullah, *Kajian Islam Tentang Terorisme Dan Jihād*, Al Hikmah Jurnal Studi Keislaman, Volume 6, Nomor 1, Maret 2016.

³ Abu Sahlan, *Pelangi Kesabaran*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010), 2.

⁴ Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf Dan Psikologi*, Yogyakarta: Anggota Ikapi 2002), 44.

problem hidup, beban hidup, musibah, dan bencana, serta menggerakkan kesanggupannya untuk terus-menerus menegakkan agama Allah SWT.⁵

Di sisi lain, al-Qur'an dalam QS. Muḥammad: 31 menegaskan bahwa terminologi memiliki korelasi dengan jihād. Artinya, sabar menjadi salah satu bagian dari unsur yang harus dimiliki dalam berjihād, sehingga relasi keduanya tidak dapat dipungkiri. Oleh karena itu, studi ini dimaksudkan untuk menjawab sebuah persoalan bagaimana konsepsi jihād yang sebagian ayatnya mengarah pada tindakan perang ketika dibenturkan dengan konsepsi sabar. Pemilihan tafsir al-Mizān sebagai objek kajian tidak bermaksud pengunggulan atas tafsir yang lain, melainkan karena alasan ilmiah bahwa Ṭāba'Ṭabāi telah mendialogkan antara jihād dan sabar dengan baik.

Diskursus Jihād dan Sabar dalam al-Qur'an

Pengertian jihād secara bahasa adalah berasal dari kata *Jāhada, Yujāhidu, Jihādan, Mujāhadatan*. Dengan demikian, kata Jihād berasal dari kata *maṣdar* (kata benda) *jahada*, yang mengikuti *wazn* fā'ala-yufā'ulu, yang berarti menunjukkan pada sebuah usaha, mengerahkan semua kemampuan, potensi dan kekuatan atau memikul sesuatu yang kuat.⁶ Bisa juga bermakna *al-jahd* dengan menggunakan fathah bermakna *al-mashaqqah* (kesulitan), atau *al-juhd* dengan menggunakan *ḍammah* pada lafal *jīm* nya dapat bermakna *al-ṭāqah* (kekuatan/kesungguhan), *mubālaghab* (kelapangan)⁷.

Pakar bahasa kenamaan, Rāghib al-Aṣfahānī dalam kamus *Mu'jam al-Mufradāt li al-fāṣṣ al-Qur'ān*, memaknai kata *jihād* sebagai *istifrāgh al-wus'i wa juhd al-tha'āthab*, yaitu mengerahkan segala upaya untuk mengalahkan tiga hal, memerangi musuh, hawa nafsu dan setan.⁸ Kata jihād secara istilah ialah mengerahkan segala kemampuan dengan sungguh-sungguh di jalan Allah dengan kata yang lebih spesifik. Jihād berarti cara untuk mencapai sebuah tujuan tertentu, baik bentuknya berupa fisik ataupun nafsu (*an-nafsi*)

Muhammad Yusuf Qaradāwī secara umum membagi jihād pada dua bagian.⁹ *Pertama*, jihād *difā'i*, yaitu bentuk jihād untuk mempertahankan diri. Hal ini jika musuh sudah masuk menyerang negara Islam dan berusaha untuk menguasai serta menjajahnya meskipun hanya sedikit, atau ketika

⁵ Sukino, *Konsep Sabar Dalam Al-Qur'an Dan Kontekstualisasinya Dalam Tujuan Hidup Manusia Melalui Pendidikan*, Jurnal Ruhama Volume 1 No.1, Mei 2018.

⁶ Yusuf Al-Qaradāwī, *fikih jihad* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar 2011), 29,

⁷ . Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab* (Kairo: ad-Dar al-Mishriyah li al-Talifil wa al-Tarjamah,t.t.), jld. III,109.

⁸ . Al-Raghib Al-Asfahani, *Mu'jam al-Mufradat li-Alfāṣṣ al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-makrifah), 101

⁹ Yusuf Al-Qaradhawi, *fikih jihad* (jakarta: pustaka al-Kautsar, 2011), 40

orang-orang kafir memusuhi orang-orang muslimbaik harta ataupun kehormatan mereka. *Kedua*, jihād *ṭalab*, jika musuh berada di daerahnya sendiri dan tidak memusuhi orang muslimin, bahkan yang memulai dan menabuh gendrang adalah orang muslimin sendiri.

Dari uraian di atas, hemat penulis, ruang lingkup definisi jihād dapat ditipologikan ke dalam dua hal, *pertama*, jihād secara fisik, yaitu jihād yang orientasinya berupa peperangan atau menumpahkan darah, jihād ini dikenal juga dengan jihād *asghar* sebagaimana hadis nabi yang sangat masyhur, “*raja’na min jihād al-Asghar ilā jihād al-Akbar.*”¹⁰ Jihād fisik dianggap jihād yang mempunyai kapasitas *asghar* (lebih kecil) dari pada jihād non fisik, karena sekalipun jihād ini sampai dapat menghilangkan nyawa seseorang akan tetapi jihād ini hanya mempunyai waktu tertentu dan terbatas.

Kedua, jihād non fisik (jihādnya hati) Jihād ini dianggap jihād yang lebih besar karena membutuhkan perjuangan dan pengorbanan yang harus dilakukan manusia sepanjang hidupnya. melawan hawa nafsu pribadi, melawan sifat sombong dalam diri sikap mementingkan diri sendiri, ketamakan, iri hati, dengki, hasad, dan kejahatan.

Menurut penulis sebenarnya harus ada keseimbangan antara jihād dalam bentuk *nafs* dan jihād dalam bentuk fisik karna adakalanya masalah yang kita hadapi tidak bisa selesai kecuali lewat jihād dalam arti perang tapi bagitu juga sebaliknya, sejarah masa lalu banyak mengajarkan, Islam yang dibangun atas dasar pedang maka hanya akan menciptakan muslim-muslim yang munafik sebagaimana sejarah tersebarnya Islam di spanyol dimana mereka kembali kufur setelah orang-orang spanyol mampu mengalahkan pasukan ummat Islam, tapi sebaliknya Islam tatala dianut oleh orang-orang lembek maka itu hanya akan menciptakan kemunduran bahkan mencidraikan terhadap nilai agama Islam sendiri.

M. Quraish Shihab menghitung kata jihād dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 41 kali.¹¹ *jihād* dengan segala bentuk dan turunannya dalam al-Qur’an lebih banyak disebutkan pada periode Madinah, yaitu 33 kali dari pada periode Makkah yang hanya 8 kali. Dan ternyata dari 8 kali penyebutannya pada periode Makkah, hanya terdapat 4 ayat yang menegaskan *pertama* Al-Furqān (52) : 52 *kedua* al-Nahl (16) : 110 *ketiga* Al-Ankabut (29) : 6, 69, *keempat* Al-Baqarah (2) : 218 *kelima* Al-Anfāl (8) :

¹⁰ Rohimin, Jihād: Makna dan Hikmah, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 13, sejauh pengamatan penulis ungkapan di atas memang benar-benar sangat masyhur di masyarakat sebagian di antara mereka mengatakan bahwa ini merupakan qaul ulama’ sedangkan sebagian yang menisbatkan baqolah ini kepada rasulullah saw. Namun penulis tidak dapat mengemukakan dari mana asal maqolah ini karna penulis tidak menemukannya dalam *ketub at’tis’ab* baik secara matan ataupun secara sanad.

¹¹ . M. Quraish Shihab, *Wawasan ...*, 501

72,74,75 *keenam* Ali Imrān (3) : 142 *ketujuh* Al-Mumtaḥanah (60) : 1 *kedelapan* Al-Nisā' (4) : 95 *kesembilan* Muḥammad (47) : 31 *kese puluh* Al-Hajj (22) : 78 *kesebelas* Al-Ḥujurāt (49) : 15 *keduabelas* Al-Taḥrim (66) : 9 *ketigabelas* Al-Ṣaff (61) :11 *keempatbelas* Al-Māidah (5) : 35, 54 *kelimabelas* Al-Taubah (9) : 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88¹² adapun ayat-ayat jihād pada periode makkiyah berada di urutan paling atas dari tiga surah pertama tersebut.

Dalam surah Al-Furqon ayat 52 merupakan ayat yang turun di makah. Allah swt memerintahkan RasulAllah saw agar berjihād dengan al-qur'an .Beraneka ragam dari segi lawan dan buahnya, ada jihād melawan hawa nafsu orang-orang kafir.munafik ,setan,hawa nafsu dll, buahnya pun beda-beda. Jihādnya seorang ilmuawan adalah pemanfaatan ilmunya, seorang karyawan karyanya yang baik,seorang guru iyalah pebdidikannya yang sempurna, pemangkul senjata adalah kemerdekaan dan penaklukan musuh yang dzalim, semua macam-macam jihād dan bagaimanapun bentuknya serta siapapun lawannya, syaratnya harus karena Allah swt dan tidak boleh berhenti sebelum berhasil dan kehabisan, inilah yang disebut ḥaqq jihādih¹³

Dalam Surah al-Naḥl: 110, al-Ankabūt: 6 dan 69, M. Qurash Shihab memberikan komentar bahwa kata jihād yang di maksud dalam ayat ini adalah bukanlah jihād yang bermakna angkat senjata atau perang karena perang atau jihād yang bermakna angkat senjata itu baru diperintahkan oleh Allah swt ketika beliau berada di Madinah, sedangkan ayat ini baru turun sebelum nabi melaksanakan hijrah. Demikian pula dengan Al-biqā'i yang memberikan penafsiran ayat ini, beliau mengemukakan kata *jahada* dalam ayat ini berarti *mujāhadah* yaitu upaya sungguh-sungguh melawan dorongan hawa nafsu"oleh karena menurut al-baqā'i dalam ayat ini tidak di sebut obyeknya dan oleh karenanya maka yang di sebut meraih manfaatnya adalah kata *nafs*, yakni dengan mengtakan *linafsihi* sebab nafsu selalu mendorong kepada arah kejahatan. Ibn Ashūr dalam karya fenomenalnya, *al-Taḥrīr wa al-Tamwīr* memberikan penjelasan yang berbeda. Menurutnya, pengertian jihād dalam ayat ini tidak bermakna perang atau angkat senjata, tetapi dalam arti mempersiapkan jiwa kaum muslimin untuk berperang.¹⁴

Bilangan ayat-ayat jihād yang diturunkan di Makkah memang relatif lebih sedikit di banding ayat-ayat jihād yang di turunkan di Madinah, hal ini karena memang pada awal Islam turun banyak di proritaskan dalam hal

¹² . M.H. Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Terjemahan A. Malik Madani dan Hanum Ilyas (Bandung, Mizan, 1994), 124-125.

¹³ .M. Qurash shihab, *tafsir al-misbah pesan dan kesan dan keserasian dalam al-qur'an*. (jakarta:lentera hati 2005),vol.9 136

¹⁴ . Qurash shihab, *tafsir al-misbah pesan dan kesan dan keserasian dalam al-qur'an*. (jakarta:lentera hati 2005),vol.10 444

dakwah dari pada menyebarkan agama dengan cara kasar atau perang oleh karenanya pembebanan jihād dalam arti perang belum di bebaskan sepenuhnya. Selain itu karena kondisi keagamaan orang Islam masih sangat lemah, baik dibidang politik maupun ekonomi dan keadaannya masih dibawah tekanan non-muslim. Juga sebelum melakukan hijrah ke Madinah orang-orang Islam betul-betul menderita dan selalu mendapat cobaan, baru kemudian mereka dianjurkan melakukan jihād dan bersikap sabar.¹⁵

Substansi ajaran jihād yang digambarkan pada ayat Makiyyah lebih bersifat vertikal, yaitu perjuangan dan pengorbanan manusia dalam hubungannya dengan Allah Swt. Jihād dilakukan sebagai upaya pengabdian untuk memperoleh petunjuk dari Allah Swt. Dan ampunan-Nya.¹⁶ Adapun beberapa ayat-ayat al-Qur'an tentang jihād yang diturunkan di Madinah di antaranya surah Al-taubah (9):20, dimana *Jihād* dalam ayat ini bermakna peperangan, yaitu upaya memerangi atau mengangkat senjata yang di lakukan oleh orang muslim dalam menghadapi orang kafir.¹⁷ Pada ayat sebelumnya Allah menegur kepada sebagian kaum muslimin yang turut berperang dalam perang Uhud , mereka bersikap kurang tabah, kurang sabar dan kurang disiplin, maka pada ayat ini Allah menguji keikhlasan para pengkut nabi terdahulu yang setia dan tabah dalam berperang dan bagi mereka yang ikhlas akan menjadi syuhada serta mendapat balasan surga.¹⁸ Sedangkan ayat-ayat Madaniyah yang lain tentang jihād adalah sebagai berikut: QS. Mumtahanah:1; QS. Al-Nisā': 95; QS. al-Baqarah 218; QS. Al-anfal 72,74,75; QS. Al-hājj 78; QS. Al-Taḥrīm 9; QS. Al-Şaff.11; QS. Al-Māidah 54; QS. Al-Taubah 24.

Dalam konteks Madinah, jihād lebih cenderung diartikan perang, yaitu upaya orang-orang Islam untuk membalas serangan yang ditujukan kepada mereka, serangan yang dialancarkan oleh orang-orang kafir yang membatalkan perjanjian. Penggunaan kata jihād pada ayat Madinah dapat diartikan sebagai perjuangan masyarakat Islam yang terprogram dan sistematis untuk menentang semua bentuk pengingkaran terhadap ajaran agama dan upaya untuk menghalangi penyebaran. Substansi jihād periode Madinah erat sekali kaitannya dengan perkembangan dakwah Rasulullah Saw., dan perang merupakan salah satu alternatif dalam pendekatan dakwah. Al-Qur'an mengizinkan dan selanjutnya mengintruksikan agar

¹⁵ .Q.S. an-Nahl: 110

¹⁶ .Q.S. al-'Ankabut: 69

¹⁷ QS. Muhammad: 31 dan QS. Al-Imrān: 142.

¹⁸ . kementrian agama RI, *al-qur'an dan tafsirnya*, (jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia) jilid. II jus. 2-3—4,52

orang-orang Islam melakukan jihād dengan perang¹⁹ mengingat beberapa alasan berikut; *Pertama*, umat Islam dianiaya dan dipaksa untuk berhijrah serta keluar kampung halaman mereka tanpa alasan yang dapat diterima, *kedua*, Sesuai dengan tuntutan untuk mempertahankan yang hak dan mencegah yang batil demi terciptanya keharmonisan dan lenyapnya kesewenangan, *ketiga* untuk menguatkan pendirian orang-orang yang ingin berbuat kebaikan agar tetap berpegang teguh kepada aqidah dan tetap menjalankan ibadah, *keempat*. menjaga dakwah Rasulullah Saw dan kemerdekaan beragama²⁰

Selanjutnya, secara etimologi kata sabar berasal dari bahasa arab *ṣabara*, *yaṣbiru*, *ṣabran*, yang berarti menahan diri, tabah dan bertahan.²¹ Secara mendasar lafal *sabar* berasal dari tiga komponen huruf, yaitu *ṣad*, *ba'*, dan *ra'*. Pada dasarnya, sebuah kata yang tersusunan dari ketiga huruf tersebut memiliki tiga kandungan makna, sebagaimana yang dituturkan oleh Ibn Faris dalam *maqāyis al-lughab*, yaitu: *pertama* pemenjaraan atau menahan (*al-ḥabs*), *kedua* puncak sesuatu atau bagian yang tinggi dari sesuatu (*a'ali al-shai'*) dan *ketiga* salah satu jenis batu, yang kuat dan kasar permukaannya.²²

Dalam al-Qur'an kurang lebih ada sebanyak 103 ayat yang berbicara tentang sabar dengan berbagai derivasinya dengan rincian sebanyak 60 ayat Makkiah dan 43 ayat Madaniah.²³ Sedangkan secara istilah sebagaimana yang penulis kutip dari beberapa kitab. Imam al-Gazali mendefinisikan sabar dalam kitab Minhajul 'Abidin, bahwa sabar menurut bahasa adalah menahan diri. Sedangkan bersabar dalam hati adalah menahan diri dan tidak berkeluh kesah. Al-Qur'an telah memberikan petunjuk yang jelas sekali bagi mereka yang beriman dan bertakwa untuk bersabar dalam menghadapi musibah, ujian dan cobaan. Banyak sekali dalam Al-Qur'an—khususnya perintah—untuk bersabar yang berbentuk kata perintah sebagai bahan pelajaran, tafakur, dan muhasabah.²⁴

Dari aspek klasifikasi terminologis, sabar mencakup tiga hal pokok, *pertama*, sabar atas musibah yang ditimpakan Allah swt. *Kedua*, sabar dala

¹⁹ . Q.S. al-Hajj: 39-41

²⁰ . Etika Perang, lihat Q.S. al-Baqarah :190 dan 193, Q.S. at-Taubah: 12 dan 13, Q.S.an-Nisa':75

²¹ .Ibn manzur, *lisan al-arab* , (al-qahirah: dar al-ma'arif), hal 2392 lihat juga warson munawwir, kamus al-munawwir760

²² . Abu al-Husein Ahmad Ibn Zakariyya, *Maqayis al-Lughab*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 329.

²³ .Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *al-Mu'ajam al-Mufahras li al-Fazh al-Qur'an al-Karim*,(Beirut, Dar Ihya at-Turs al-'Arab,t.t) hal .183

²⁴ .Yusuf Qardhawi, *Sabar, Sifat Orang Beriman: Kajian Tafsir Tematik AL Qur'an*,(Jakarta: Robbani Pers 2003), 23

ketaatan kepada Allah swt. *Ketiga*, Sabar dalam mencegah kemaksiatan kepada Allah swt. Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī menafsirkan QS. Al-Baqarah: 45, bahwa kata sabar dalam ayat tersebut memiliki pengertian mintalah pertolongan untuk akhirat kelak dengan bersabar dalam hal ketaatan dan cobaan dengan shalat, Allah swt mengkhhususkan lafal shalat disini dengan zikir karena berulang ulangnya shalat.²⁵

Berbeda dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsir *Mafātih al-Ghaib* menurut beliau bahwa yang di maksud *ṣabr* di sini iyalah *ṣaum* (puasa) karena menurut beliau orang yang puasa itu sabar dalam menahan makan dan minum dan barang siapa yang bisa menahan diri dari keinginan perut dan kemaluan maka hilanglah darinya kotoran kotorna oleh cinta dunia. Sedangkan lafal *ṣaum* yang merupakan bagian dari makna *ṣabr* dalam ayat tersebut di dahulukan dari lafal *ṣalāh* itu karena pengaruh puasa untuk menghilangkan hal-hal yang tidak baik atau tidak patut, sementara pengaruh shalat itu untuk menghasilkan suatu yang patut . maka dengan emikian sudah selayakya upaya peniadaan di dahulukan atas upaya pengadaan.²⁶

Adapun munāsabah QS. al-Baqarah: 155-157 dengan ayat sebelumnya setelah ayat sebelumnya menyebutkan tentang nikmat Allah swt kepada kaum muslimin, maka dalam ayat ini diperingatkan bahwa perjuangan kaum muslimin, dalam menegakkan kebenaran akan terus meningkat dan akan menghadapi berbagai ujian, cobaan dan tantangan bahkan sampai kepada peperangan.

Sabar secara umum berarti “*sabar* dan *tabah*” yakni ketenangan jiwa di saat menanggung suatu penderitaan, baik penderitaan itu datang pada saat menemukan sesuatu yang tidak inginkan atau dikala kehilangan sesuatu yang amat di cintai, al-imam Ghazali menunturkan, bahwa sabar adalah suatu mental dalam mengendalikan nafsu yang tumbuh atas dorongan ajaran agama, karena ia merupakan kondisi mental dalam mengendalikan diri, maka sabar merupakan salah satu maqam (tingkatan) yang harus di jalani oleh seorang sufi dalam mendekati diri kepada Allah swt.

Allah SWT berfirman sebagai mana di atas, agar hati kaum mukminin lega dan tenang dalam menghadapi kejadian-kejadian yang tiba-tiba menimpa mereka di masa depan, dan agar mereka rela dengan *qada* dan *qadar* Allah SWT apabila mereka tertimpa musibah. Misalnya, seorang mukmin berubah menjadi miskin tatkala ia beriman dan dikucilkan oleh keluarganya, atau ketika ia meninggalkan kampung halaman dan harta bendanya untuk berhijrah ke Madinah dan meninggalkan Makkah. Tentara Islam dulu terpaksa mengisi perut hanya dengan beberapa butir kurma pada saat

²⁵ . lihat tafsir jalalin, jus.1 22

²⁶ .lihat tafsir *mafatih al ghaib*, jus 2.hal.74-75

berangkat ke medan perang, khususnya dalam perang Ahzab dan Tabuk, dan menderita sakit serta terancam kematian ketika menetap di Madinah sehingga ia terjangkiti wabah penyakit demam yang saat itu menular di sana, tapi kemudian iklimnya membaik.²⁷

Dalam QS. al-Anfāl: 65-66, al-Biqā'ī menafsirkan bahwa “dorongan untuk menghadiri sesuatu.” Kalau dorongan itu menuju ke medan perang, maka itu berarti yang didorong sangat dianjurkan agar mempersiapkan diri dan segala sesuatu untuk berperang, sehingga begitu terdengar panggilan, ia terbang menuju arena tanpa suatu halangan karena segalanya telah ia persiapkan bahkan ia pun telah hadir di markas untuk segera bergerak. Hal ini sebagaimana lafal *harrada* dengan menggunakan *tashdid* terambil dari kata *harada* yakni *kebinasaan*. Dari sini perintah ayat di atas dipahami oleh sementara ulama dalam arti hindarkan kebinasaan yakni dengan mengerjakan apa yang dianjurkan dan didorong itu. Pendapat lain menyatakan bahwa kata ini berarti upaya menggambarkan sisi-sisi positif dari satu aktivitas sehingga yang mendengarnya terdorong bangkit dengan penuh semangat dan gairah untuk melakukannya. Dari ketiga huruf yang merangkai kata tersebut lahir aneka makna yang akhirnya disimpulkan oleh menurut qurash shihab ketika menafsirkan Kata *shābirūn* pada ayat diatas ini berarti menggunakan patron (pola) yang menunjukkan kemantapan.²⁸

Muhammad Husein Ṭaba'tabā'ī : Biografi dan Corak Penafsirannya

Ṭaba'tabā'ī bernama lengkap al-Sayyid²⁹ Muhammad Husein Ibn al-Sayyid Muhammad Ibn Muhammad Husein Ibn al-Mirzā 'Alī Aṣghar Shaikh al-Islām al-Ṭaba'tabā'ī al-Tabrīz al-Qāḍī. Ia lahir di kota Tabriz, Iran (Persia), dengan nama Muhammad Husein pada tanggal 29 Dzulhijjah. Ia datang dari rumpun keluarga ulama sekaligus akademisi yang sangat kuat memegang tradisi keilmuan yang selama empat belas generasi, telah melahirkan ulama-ulama Islam terkemuka, dalam berbagai disiplin ilmu. Ayahnya, Muhammad, merupakan salah seorang ulama terkenal, tidak saja di Tabrīz tapi juga di berbagai daerah lainnya di Iran, pada masanya. Dia adalah keturunan seorang

²⁷ . Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 300

²⁸ . M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, volume 5..., 494.

²⁹ Gelar "Sayyid" Merupakan Panggilan Terhormat Dan Sebagai Indikator Bahwa Orang Yang Menyandangnya Memiliki Hubungan Keturunan Dengan Nabi Di Iran, Terutama Ahl Albayt, Gelar Ini Tidak Sama Dengan Kata "Sayyid" Dalam Dunia Arab Umumnya, Terutama Dari Kalangan Sunni, Yang Disejajarkan Dengan Sebutan "Gentleman" Atau "Mr" Seperti Di Barat Istilah Ini Dipergunakan Secara Eksklusif Serta Untuk Kalangan Tertentu Saja

ulama besar; Mirzā 'Alī Ashgar Shaikh al-Islām yang dihormati sebagai salah seorang ulama terhormat di Tabrīz. Sementara kakeknya, al-Sayyid Muḥammad Ḥusain, adalah salah seorang murid terbaik dari pengarang al-Jawāhir dan Shaikh Mūsā Kāshif al-Giṭā. Bila diruntun sampai ke atas, nasab keluarganya bersambung hingga kepada 'Alī ibn 'Abī Ṭālib.³⁰

Sebagaimana para pemikir Islam lainnya, pendidikan masa kecil Ṭābā'abā'ī berlangsung secara tradisional. Dengan kata lain, dia harus bersentuhan dengan ilmu-ilmu dasar yang merupakan basik ilmu. Di tanah kelahirannya, Tabrīz, dia telah mempelajari al-Qur'an dan berbagai kitab klasik mengenai kesusasteraan dan sejarah, seperti, *Gulistan* dan *Bustun* karya Sa'di, *Niṣāb* dan *Akblāq*, *Anvar-e Sobayli*, *Tārikh-e Mo'jam*, dan *Irsyad al-Qur'an*, *al-Hisāb*, serta beberapa karya ulama lainnya, seperti *Amir-e Neẓam*.

Pada usia 22 tahun, tepatnya tahun 1925, Ṭābā'abā'ī pergi menuju Najf, Irak, untuk melanjutkan studi pada Universitas Syi'ah terbesar di sana³¹, Ṭābā'abā'ī menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh Almarhum Ayāt Allah Syaikh Muḥammad Husein Aṣfahānī. Di bawah bimbingannya ia menempuh pelajaran mengenai uṣūl fiqh yang menghabiskan waktu selama 6 tahun, dan pelajaran tentang fiqh selama kira-kira 4 tahun. Dia mempelajari ilmu fiqh kira-kira 7 tahun di bawah bimbingan Almarhum Ayāt Allah Na'ini dan menempuh pelajaran dalam uṣūl fiqh di bawah bimbingan almarhum Ayāt Allah Sayyid Abd Ḥasan Aṣfahānī. Dia mempelajari sejarah Islam di bawah bimbingan almarhum Ayat Allah Hujjat Khuhkamari, dan bahkan menurut Naṣr, penguasaan Ṭābā'abā'ī terhadap didiplin ilmu fiqh dan sejarah Islam dapat mengantarkannya pada predikat *mujtabid* besar yang memiliki pengaruh di bidang politik dan sosial.³²

Seperti telah disebutkan di atas, disamping mendalami disiplin ilmu keagamaan, Ṭābā'abā'ī juga sangat tekun mengkaji filsafat. Selama enam tahun di Najaf bersama gurunya Sayyid Husein Badkuba'i, ia mempelajari teks- teks filsafat Islam tradisional seperti *al-Syifa* karya Ibnu Sina, *Tahdzīb al-Akblāq*. Karya Ibnu Miskawaih (w.360/970), *al-Asfār al-Arba'ah* karya Mulla

³⁰ Yusno Abdullah Otta, *Dimensi-dimensi Mistik Tafsir Al-Mizān*, Potret Pemikiran – Vol.19, No. 2, Juli - Desember 2015. 80

³¹ . Sayyed Hossein Nasr, *Muhammad Husein al-Thabāthabā'ī (1903-1981)*” dalam John L.Esposito (Ed.) *The Oxford Encyclopedia of the modern Islam world*, (New york: Oxford University Press, 1995), Vo. 4, 161-162.

³² . Khudlāir Ja'far, *Tafsīr al-Qurān bi al-Qurān: 'Inda al-'Allāmah al-Thabāthabā'ī*, (Iran: Dār al-Qurān al-Karīm, 1411H), Cet I, h. 8. al-Thabāthabā'ī, pada pengantar *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Juz I, h. 1.

Ṣadrā, *Tambih al-Qawā'id* karya Ibnu Ṭurkha sampai dengan *Manzūmah* karya Mulla Hadi Sabziwārī (w.1289/1878). Melihat minat besar Ṭābāṭabā'i terhadap filsafat, Sayyid Husein Badkuba'i menganjurkannya untuk belajar matematika. Anjuran gurunya itu ia wujudkan dengan mengkaji matematika, logika analitik, ilmu ukur bidang dan ruang bersama Sayyid Abu al-Qasim, seorang guru matematika ternama di kota itu⁸. Masa studi Ṭābāṭabā'i yang cukup panjang di Najaf, dapat dikatakan sebagai masa yang sangat menentukan perjalanan karir intelektualnya di kemudian hari. Sebab seperti diungkap Nasr, di Najaf, Ṭābāṭabā'i tidak saja mencapai kematangan intelektual, tapi juga mencapai kematangan spiritual (keruhanian).⁹

Karena kesulitan ekonomi melilitnya, pada tahun 1935, Ṭābāṭabā'i kembali ke kota kelahirannya, Tabrīz. Di kota ini, ia hidup bertani. Selama 10 tahun ia tinggal disana. Dan inilah kondisi di mana Ṭābāṭabā'i merasa kekeringan ruhani dalam hidupnya, karena terhalang dari kehidupan keilmuan dan perenungan, kondisi itu tentu terasa sebagai sesuatu yang sangat berat. Tapi untungnya, disela-sela kehidupannya sebagai petani, ia masih dapat mengajar sejumlah kecil murid. Berkat ketabahan dan kepasrahannya, Ṭābāṭabā'i juga sempat menghasilkan beberapa karya ilmiahnya, serta mengajar sejumlah kecil murid.¹⁰

Setelah berada di Tabrīz sekitar 10 tahun, Ṭābāṭabā'i hijrah dari Tabrīz menuju Qum, yaitu kota yang saat itu dan hingga saat ini menjadi pusat studi keagamaan di Persia. Di Qum-lah, ia mendapat kepercayaan untuk mengajar tafsir al-Qur'an, filsafat, dan teosofi Islam tradisional. Dan Ṭābāṭabā'i adalah peletak dasar materi filsafat di pusat kajian itu. Tidak hanya itu, ia bahkan menjadikan ajaran-ajaran Mulla Sadra sebagai bagian penting dari kurikulum tradisional di tempat tersebut.¹¹

Tidak seperti kehidupannya di Tabrīz, di kota Qum, Ṭābāṭabā'i kembali menemukan apa yang selama sebelas tahun hilang dari bagian kehidupannya, yaitu aktifitas ilmiah, baik mengajar, berdiskusi, maupun menulis. Ada tiga kelompok yang menjadi sasaran utama pengajaran Ṭābāṭabā'i di Qum. *Pertama*, sejumlah besar murid-murid tradisional di pusat studi keagamaan Qum. *Kedua*, sekelompok murid terpilih yang ia ajari ilmu ma'rifat dan tasawuf. Kegiatan ini biasanya berlangsung pada hari Kamis sore di rumahnya atau di tempat pribadi lainnya. *Ketiga*, sekelompok orang-orang Iran yang berpendidikan modern dan terkadang bukan orang Iran yang ia temui di Teheran. Posisi al-Thabāṭhabā'i yang memiliki potensi demikian, menjadikannya sebagai seorang intelektual yang memiliki pengaruh yang sangat mendalam bagi kalangan terpelajar di Iran, baik yang tradisional maupun yang modern.¹²

Puncak karir Ṭābāṭabā'ī, tampaknya terjadi saat ia bermukim di kota Qum. Di kota inilah ia mengekspresikan seluruh totalitas intelektualnya untuk mengajar dan menulis, hingga ia wafat pada tahun 1360/1981. Guna mengenang nama besar Ṭābāṭabā'ī, di Iran, kini dapat ditemukan suatu universitas yang menggunakan namanya. Sedangkan karya-karyanya terus menerus dikaji dan bahkan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Kini ia tidak hanya populer di dunia Syiah tapi juga ke beberapa belahan dunia Islam yang mayoritas pemeluknya bermazhab Sunni.¹³

Diantara berbagai karya besar Ṭābāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsir al-Qur'an* merupakan karya monumental dimana, asal usul penulisan karya ini berawal dari kedatangan Ṭābāṭabā'ī ke Hawzah, Qum pada tahun 1325 H. Beliau mulai Menulis dan mengajar secara intensif dalam beberapa cabang keilmuan Islam di sana. Uraian dan penafsiran al-Qur'an merupakan salah satu topik diskusi Ṭābāṭabā'ī bersama para mahasiswa di *Howzeh-ye 'Ilmiyyah of Qum*. Berawal dari diskusi dan kegiatan akademik ketika Ṭābāṭabā'ī pindah dari Tabrīz ke Qum, beliau mencoba mengevaluasi kebutuhan ummat Islam sebagaimana kondisi yang berlaku di *Howzeh-ye 'Ilmiyyah of Qum* (utamanya masyarakat akademik). Setelah melakukan beberapa pertimbangan, beliau berkesimpulan bahwa sekolah tersebut sangat membutuhkan penafsiran al-Qur'an untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik melalui pengajaran yang lebih efektif tentang teks al-Qur'an. Disisi lain, beliau juga beranggapan bahwa terdapat kebutuhan yang sangat besar akan diskursus rasional dan filosofis agar memungkinkan Hawzah mencapai ketekunan akan prinsip intelektual dan doktrinal Islam sehingga dapat membantu argument rasional untuk mempertahankan posisi Islam. Demikianlah beliau melakukan segala usaha untuk memenuhi dua kebutuhan utama tersebut. Dengan tekad ini, Ṭābāṭabā'ī memberikan Kuliah tafsir al-Qur'an yang direncanakan berdasarkan skema ini untuk beberapa waktu, sambil lalu beliau menulis tafsir. Dan dalam beberapa waktu tersebut beliau dapat mengemukakan pemikiran tentang panfsiran ayat-ayat al-Qur'an yang nantinya diterbitkan dalam beberapa volume.

Tafsīr al-Mizān merupakan karya monumental Muḥammad Husein Ṭābāṭabā'ī.³³ Sebagaimana disebutkan sebelumnya, Kelahiran tafsir ini

³³ al-Thabathaba'i (selanjutnya ditulis al-Thabathaba'i), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (selanjutnya ditulis *al-Mizan*), jilid ke-1 (Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Mathbū'ah, 1991), A-b; Al-Thabathaba'i, *Memahami Esensi al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus (Jakarta: Lentera, 2000), cover; lihat juga al-Thabathaba'i, *al-Mizan*, b; Sayyid Husein Nashr (selanjutnya ditulis Nashr), "al-Allamah Muhammad Husein al-Thabathaba'i" dalam pengantar *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, diterjemahkan oleh Djohan Efendi (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), 28

bermula dari permintaan para mahasiswanya ketika beliau mengajar di Universitas Qum Iran untuk mengumpulkan materi perkuliahan dalam bentuk kitab tafsir yang lengkap. Ternyata ṬAbāṭAbāī menanggapi secara positif permintaan mahasiswanya. Maka tersusunlah tafsir al-Mizān dari jilid 1 hingga jilid 20.³⁴

Tafsir ini diberi nama dengan al-Mizān, seolah-olah al-Thabathaba'i ingin menjadikan tafsirnya sebagai timbangan keseimbangan yang cemerlang guna memberikan pendapat yang kuat dan berimbang dalam menyelesaikan persoalan yang dialami dan dihadapi oleh umat Islam dengan mengutamakan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an dibanding harus terikat dan fanatik dengan teori tertentu. Pada saat membicarakan suatu masalah, ia lebih banyak merujuk kepada sumber penafsiran dari ayat-ayat al-Qur'an serta menyimpulkan maksudnya daripada merujuk pendapat yang dikemukakan mufasir dan pengkaji al-Qur'an.

Berkaitan dengan latar belakang penulisan al-Mizān, sebuah sumber mengatakan bahwa karya ini berasal dari draft kuliah-kuliah al-Thabāthabā'i semenjak pertama kali tiba di Hawzah Qum pada tahun 1325 H/1907M. Ia menulis dan memberikan kuliah-kuliah secara intensif mengenai berbagai cabang keilmuan Islam. Komentar dan penulisan atas al-Qur'an adalah salah satu topik diskusinya yang melibatkan para sarjana dan pelajar di lingkungan Hawzah Ilmiah di Qum. Mahasiswa-mahasiswanya lalu meminta al-ṬAbāṭAbā'i menghimpun ceramah-ceramahnya menjadi sebuah kitab tafsir. Ia mengabdikan permintaan itu. Kuliah-kuliahnya mengenai tafsir kemudian dipersiapkan dalam kerangka ini. Juz I rampung ditulis pada tahun 1375 H /1956 M, sampai akhirnya seluruhnya berhasil diselesaikan pada tanggal 23 Ramadhan 1392 H/1971 M.

Secara umum dalam literatur kitab-kitab ulumul al-Qur'an ataupun tafsir secara garis besar metode penafsiran itu bersumber dari dua, yaitu tafsir bi al-ma'tsūr dan tafsir bi al-ra'yi.³⁵ Sumber tafsir bi al-ma'tsūr dianggap sebagai sumber pertama dan utama dalam menafsirkan al-Qur'an. Tafsir bi al-ma'tsūr adalah tafsir yang bersumber dari ayat al-Qur'an, riwayat yang berasal dari Rasulullah dan para sahabat. Sedangkan tafsir bi al-ra'yi adalah tafsir yang bersumber dari ijtihad seorang mufasir. Dengan kata lain, tafsir bi al-ma'tsūr adalah tafsir yang bersumber dari riwayat dan tafsir bi al-ra'yi adalah tafsir yang bukan berasal dari riwayat, tapi dari kreasi

³⁴ . Al-Thabathaba'i, al-Mizan, jilid 1, g.

³⁵ .Muhammad Husein al-Dzahabi (selanjutnya ditulis al-Dzahabi), al-Tafsir wa al-Mufassirûn, juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 125.

intelektual seorang mufasir tidak hanya berasal dari kalangan Syi'ah,³⁶ akan tetapi juga banyak berasal dari Sunni.³⁷ Inilah yang membukakan banyak aspek dalam penafsiran dan pandangannya yang adil serta seimbang antara kedua aliran ini. Hal itu jugalah yang menyebabkannya bisa memenuhi pembahasan dengan mengutamakan materi tanpa mengabaikan pandangan dan pendapat orang lain. Dari sini juga dipahami bahwa dia tidak hanya menerima pendapat itu, tetapi juga menganalisa dan mencari pendapat mana yang paling benar dan kuat keuhujjahannya.³⁸

Dalam perkembangan edisi pertama al-Mizān dalam bahasa Arab di cetak di Iran dan kemudian dicetak di Beirut. Sampai sekarang lebih dari tiga edisi yang telah dicetak di Iran dan di Beirut dalam jumlah besar. Teks asli al-Mizān ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari dua puluh jilid, dan setiap volume memiliki sekitar empat ratus halaman ukuran besar. Hal ini dimaksudkan bahwa semua mereka yang tertarik dalam membaca penafsiran al-Qur'an dapat benar mendapat manfaat dari harta ini dari ajaran al-Qur'an.³⁹

Beberapa murid dari Allamah Ṭabaṭaba'i telah menerjemahkan kitab ini kedalam bahasa Persia di bawah arahan dan pengawasan, dan setiap satu dari volume Arab diterjemahkan dalam dua jilid dari Persia, membuat jumlah total empat puluh. Tanggung jawab ini dipukul oleh Aqā Sayyid Muḥammad Bāqir Musāwī Hamadānī. Dua belas jilid al-Mizān, sesuai dengan 6 Arab

³⁶ . Istilah Syiah secara harfiah berarti pengikut, partai, kelompok, rekanan, pendukung atau penyokong. Dalam al-Qur'an, misalnya Q.S. Maryam [19]: 69, al-Qashshash [28]: 15, dan al-Shaffat [37]: 83. Secara teknis, istilah ini merujuk kepada orang-orang muslim yang mengambil aturan agama dan inspirasi spiritualnya setelah

Nabi Muhammad, dari keturunan beliau, ahlu bait. Kekhasan paham Syiah terletak pada sumber petunjuk keagamaan setelah Nabi Muhammad; kendati kaum sunni menerimanya dari sahabat nabi, kaum syiah membatasinya hanya pada anggota-anggota ahlu bait. Titik tolak ini, yang membedakan Islam Syiah dengan

Sunni, didasarkan pada dua faktor penting: satu bersifat sosial budaya dan yang lain diturunkan dari konsep al-Qur'an tentang sifat keagungan dan kesalehan keluarga nabi. Lihat Jhon. L. Elposito (ed.), (selanjutnya ditulis Elposito), Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern, jilid 6, cet. Ke-1 (Bandung: Mizan, 2001), 302.

³⁷ . Istilah Sunni berasal dari kata sunnah dan memiliki arti umum "praktik kebiasaan". Praktik ini terpelihara dalam hadis. Hadis, di samping al-Qur'an, adalah sumber keagamaan Sunni. Sumber lainnya adalah konsensus ulama, ijma'. Konsep konsensus ini mencerminkan penekanan Sunni pada komunitas dan kebijaksanaan kolektifnya, dibimbing oleh al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, muslim Sunni menyebut diri mereka dengan Ahlu Sunnah wal Jama'ah (pengikut sunnah dan komunitas). Sunni tidak monolitik. Ia terdiri atas berbagai aliran teologi dan fikih yang berbeda. Lihat ibid., jilid 5, 260

³⁸ . Al-Thabathaba'i, al-Mizan, jilid 1, g.

³⁹ . Muhammad Husein at-Tabataba'i, Inilah Islam. Upaya Memahami Islam Secara Mudah, terj. Ahsin Muhammad, Jakarta: pustaka hidayah, 1992.

volume, sejauh ini muncul dalam bahasa Inggris diterjemahkan oleh almarhum Mawlana Ridwi Sa'id Akhtar, dan diharapkan bahwa volume lain akan diterjemahkan kedalam bahasa Inggris oleh penerjemah lain dalam waktu dekat.

Tafsir ini kendatipun tidak banyak tersebar di masyarakat Indonesia (selain terdapat di perpustakaan Perguruan Tinggi Keagamaan) ternyata sebagian isi, ide, dan gagasannya telah tersebar luas ke tengah masyarakat Indonesia melalui kitab tafsir lain yang populer dan tersebar di Indonesia. Satu di antara kitab tafsir yang populer dan tersebar di tengah masyarakat Islam Sunni adalah tafsir al-Mishbah karya Muhammad Quraish Shihab. Tafsir ini banyak mengutip tafsir al-Mizān karya al-Ṭabaṭabā'i. Khairunnas Jamāl menyebutkan bahwa Quraish Shihab mensejajarkan al-Ṭabaṭabā'i dengan pandangan ulama sunni lainnya seperti al-Sha'rāwī, Ṭāhir bin Ashūr, al-Biqā'i dan lain sebagainya.⁴⁰

Berkenaan dengan metode pentafsiran al-Ṭabaṭabā'i, menurutnya bahwa penilaian yang telah dicapai terhadap pentafsiran al-Qur'an adalah pentafsiran yang bersumber dari pemikiran terhadap ayat-ayat suci. Atas dasar itu, metode yang ditempuh al-Ṭabaṭabā'i dalam pentafsirannya adalah:⁴¹ *Pertama*, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. *Kedua*, menafsirkan suatu ayat dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. *Ketiga*, mentafsirkan al-Qur'an dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Disini hadis dijadikan sebagai pelengkap dan tambahan.

Dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'i bahwa metode ketiga adalah metode yang dianjurkan oleh Nabi dan Ahlulbaitnya di dalam hadis-hadis mereka. Sebagaimana yang pernah disebutkan bahwa penafsiran al-Ṭabaṭabā'i adalah al-Qur'an dengan al-Qur'an, maka cara pertama tidaklah layak diikuti sebab bersumber dari pendapat pribadi, kecuali sesuai dengan pendapat yang ketiga. Sedangkan cara yang kedua merupakan cara yang ditempuh oleh para ulama tafsir di periode awal, yang banyak dilakukan oleh kalangan Sunni dan syi'ah, hanya dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'i hal ini tidak mencukupi kebutuhan ilmiah dan non ilmiah yang begitu banyaknya⁴²

Salah satu yang paling menonjol dari ciri khas tafsir ini adalah, al-qur'an yufassiru ba'duhaa ala ba'd hal ini Sebagaimana yang ditegaskan oleh

⁴⁰ . Lihat Khairunnas Jamal, "Pengaruh Pemikiran Husein Thabathaba'i dalam Tafsir Al Mishbah", dalam Jurnal Ushuluddin, Vol. XVII, No. 2 (2011): 209

⁴¹ . Al-'Allāmah al-Sayyid Muhammad Husein al-Thabāṭhabā'i, *al-Qurān fī al-Islām*, (Iran: Teheran Press, 1404 H), 82

⁴² . Al-'Allāmah al-Sayyid Muhammad Husein al-Thabāṭhabā'i, *al-Qurān fī al-Islām*, (Iran: Teheran Press, 1404 H), h. 85

al-Ṭabaṭabāī bahwa tafsīrnya adalah tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, maka pentafsiran yang dilakukan oleh al- Ṭabaṭabāī sebenarnya tergolong “tafsir bi al-ma`tsūr”.

Yang dimaksud dengan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah bahwa ada ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh ayat al-Qur'an yang ada di tempat lain. Karena keberadaan al-Qur'an sebagai wahyu Allah tentunya tidak saling bertentangan, tetapi saling menjelaskan. Mustahil perkataan Tuhan saling berlawanan atau bertolak belakang. Seandainya di satu tempat ada perkataan Tuhan yang membolehkan, dan di tempat lain ada perkataan Tuhan yang melarang, ini menunjukkan sisi lemah Tuhan. Sisi lemah seperti ini tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Yang ada sebaliknya, yaitu keberadaan ayat al-Qur'an menjelaskan ayat lain. Ṭabaṭabāī dalam kitab tafsirnya menampilkan bahwa al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lainnya. Al-Qur'an tidak muncul dalam bentuk yang saling bertentangan. Lebih lanjut al-Ṭabaṭabāī menyebutkan:

Jika selintas ada ditemukan pertentangan, maka pertentangan itu akan hilang dengan merenungkan al-Qur'an itu sendiri. Seandainya dalam menjelaskan maksud-maksud kitab ini dibutuhkan sesuatu yang lain, maka kedudukannya sebagai hujjah tidak sempurna. Karena andaikata seorang kafir menemukan suatu pertentangan dalam al-Qur'an yang tidak dapat dihilangkan dengan merujuk kepada ayat-ayat lain al-Qur'an itu sendiri, maka ia tidak akan dapat menerima dihilangkannya pertentangan itu melalui jalan lain, dengan menggunakan hadis, umpamanya. Hal itu dikarenakan orang kafir tidak mempercayai kebenaran Nabi dan tidak mempercayai kenabian serta kesuciannya, sehingga ia akan menolak pernyataan Nabi. Dengan kata lain, akan sia-sia bila Nabi menjelaskan untuk menghilangkan pertentangan-pertentangan dalam al-Qur'an tanpa menggunakan bukti verbal dalam al-Qur'an itu sendiri kepada orang-orang yang tidak mempercayai kenabian dan kesuciannya.⁴³

Dari paparan di atas, Ṭabaṭabāī menjelaskan bahwa mustahil terdapatnya pertentangan dalam al-Qur'an. Ia juga ingin menegaskan bahwa keberadaan al-Qur'an memang berasal dari Allah Swt dan bukan dari selain-Nya, termasuk bukan buatan Nabi Saw. Dalam hal ini Ṭabaṭabāī juga mengemukakan dalil dari al-Qur'an sendiri yaitu surat al-

⁴³ . Al-Thabathaba'i, Mengungkap Rahasia al-Qur'an (selanjutnya ditulis Mengungkap), diterjemahkan dari judul asli Al-Qur'an fi al-Islam oleh A. Malik Hamdaniy dan Hamim Ilyas, cet. ke-1 (edisi 2 in 1) (Bandung: Mizan, 2009),114

Nisa' [4]: 82. ⁴⁴

Maka Apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an? kalau kiranya al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. Seandainya al-Qur'an adalah buatan selain Allah Swt. tentunya akan ditemukan ayat yang bertentangan. Pertentangan itu tentunya menunjukkan kelemahan al-Qur'an. Kelemahan al-Qur'an berarti adalah kelamahan Allah Swt. sebagai yang mempunyai kalam. Artinya, dengan demikian tidak ada, dan tidak pantas ada, kelemahan bagi Allah dan bagi kalam-Nya. Dari penelusuran dan penelitian penulis terhadap bentuk dan pola penggunaan ayat al-Qur'an sebagai sumber penafsiran, maka setidaknya ada dua bentuk. Pertama, Ṭabaṭabā'i memunculkan ayat lain yang secara langsung terkait dengan ayat yang dibahas. Kedua, dengan cara menjadikan ayat al-Qur'an sebagai argumen terhadap penjelasan dan penafsiran.

Addahabi dalam kitab nya al-tafsiru wal mufasssirun menuturkan sebenarnya untuk memenuhi kreteria al-qur'an di tafsiri dengan al-qur'an maka sebuah tafsir harus memenuhi hal-hal sebagai berikut. *Pertama*. Ayat yang mutlak ditafsirkan dengan ayat yang muqayyad, dan ayat yang 'am ditafsirkan dengan khas. *Kedua* Ayat yang mujmal ditafsirkan dengan ayat yang mubayyin. *Ketiga* Mensyarahkan yang singkat di suatu tempat dengan ayat yang dijelaskan secara terurai di tempat lain. Seperti kisah Nabi Adam dan Iblis, Nabi Musan dan Fir'aun. *Ke empat* Memadukan ayat-ayat yang seakan-akan membawa pengertian yang berbeda, seperti dalam penciptaan manusia dari (thin, sulalah, 'alaq, shalshal, dan turab). *Kelima* Adapula yang mentafsirkan ayat dengan ragam qiraat yang ada. Namun, yang kuat adalah pendapat yang mengatakan bahwa qiraat asalnya adalah penafsiran sahabat, karena waktu yang lama akhirnya dianggap sebagai qiraat.⁴⁵

Ṭabaṭabā'i, yang sekaligus merupakan salah seorang dari sedikit filosof yang memiliki pandangan-pandangan jernih dan orisinal, telah memberikan sumbangan yang tak ternilai dalam bidang tafsir dengan mengelaborasi metafisika al-Qur'an yang akan memberikan kepada kita pandangan berharga dan benar mengenai hakekat hidup yang sesungguhnya dari kerangka metafisik. Ia menyangkal semua salah kaprah yang tidak berdasar yang dinisbahkan kepada al- Qurān.

⁴⁴ . Al-Thabathaba'i, Mengungkap Rahasia al-Qur'an (selanjutnya ditulis Mengungkap), diterjemahkan dari judul asli Al-Qur'an fi al-Islam oleh A. Malik Hamdaniy dan Hamim Ilyas, cet. ke-1 (edisi 2 in 1) (Bandung: Mizan, 2009),113

⁴⁵ . Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* , Jilid I, (Beirut :Dar al- Kutub al-Haditsah, 1976), 38-41

Menurut Ṭābaṭabā'ī, metafisika Islam memiliki dasar-dasarnya yang terkandung di dalam al-Qur'an, dan itu tidak lain berupa elaborasi gagasan al-Qur'an mengenai Tuhan, manusia dan alam semesta.¹¹⁷ Dengan kata lain, al-Thabāṭhabā'ī menunjukkan bahwa faktor utama yang bertanggung jawab atas terjadinya kesalahan umum yang berkaitan dengan masalah metafisika adalah kurangnya pemahaman yang tepat dan informasi yang benar mengenai masalah ini.

Dalam al-Mizān ia juga membahas soal-soal filsafat ini, meskipun hal semacam itu belum pernah atau tidak ada presedennya dalam sejarah penafsiran al-Qur'an. Dalam penjelasannya mengenai ayat-ayat al-Qur'an dan relevansinya terhadap persoalan metafisis, ia membuktikan validitas pandangan dan absurditas serta ketidak berdasaran filsafat materialisme. Bagian ini juga cukup orisinal dan baru dalam bidang studi filsafat. Pembahasan ini sangat mendalam, akurat dan murni, sehingga akan terus memikat para sarjana di masa-masa mendatang.⁴⁶

Satu hal lagi yang membedakan Ṭābaṭabā'ī dengan tokoh-tokoh Syi'ah sebelumnya, yakni keterbukaannya terhadap pendapat tokoh-tokoh Sunni, sebagaimana ia perlihatkan dalam salah satu karyanya, al-Mizān. Salah satu kitab Sunni yang banyak dirujuk Ṭābaṭabā'ī dalam karyanya itu adalah al-Dhurr al-Manthūr ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911H/1505 M). Kitab dari kalangan sunni ini merupakan ringkasan kitab *Tarjumān Al-Qur'ān* yang ditulis orang yang sama. Kitab *Tarjumān al-Qur'ān* berisi penafsiran-penafsiran yang disandarkan kepada Rasulullah saw dan para sahabatnya. Asar-asar yang dikemukakan di dalamnya dilengkapi sanad-sanad secara lengkap. *Al-Durr al-Manthūr* ini hanya memuat matan asar-asar itu. Sebagaimana kitab tafsir pada umumnya, kitab ini mencukupkan diri mengemukakan riwayat-riwayat dari ulama salaf, tanpa komentar kritikan positif (ta'dil) atau komentar negatif (tajrih), atau penilaian shahih dan dha'if. Ciri lainnya, kitab ini mencampur adukkan antara riwayat yang shahih dan yang dha'if. Kitab ini dicetak dalam enam jilid.⁴⁷ Kitab ini dipilih oleh Ṭābaṭabā'ī dari sekian kitab tafsir Sunni, barangkali karena kitab ini diantara kitab *tafsir bi alma'tsur* yang paling terkenal di dunia Sunni.

Perujukan silang terhadap karya-karya Sunni memang disatu sisi memperlihatkan keterbukaan Ṭābaṭabā'ī terhadap gagasan-gagasan lain di luar Syi'ah. Disamping *al-Durr al-Manthūr*, al-Awsi mencatat kitab-kitab tafsir Sunni lainnya yang dikutip Ṭābaṭabā'ī. Kitab-kitab itu adalah *Jāmi' al-Bayān fī*

⁴⁶ . Andian Parlindungan, "Konsep Jihad menurut al-Thabathaba'i dalam tafsir al-Mizan" (Disertasi Doktor, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hal 64

⁴⁷ (lihat Fahd ibn Abd Al-Rahman ibn Sulaiman al-Rumi, *Ushul Al-Tafsir wa manabijuh*, Riyadh, 1413,h. 15 1-152).

Tafsir al-Qur'an karya Ibn Jarīr al-Ṭabari. Dari kitab ini, Ṭabaṭabā'ī mengutip pendapat-pendapat para sahabat dan tabi'in, serta riwayat-riwayat.

Al-awsy dalam kitabnya *Ṭabaṭabā'ī wa manhajuhu* memberikan karakteristik khusus dengan ⁴⁸kitab ini.

1. Yang pertama kali dilakukan Ṭabaṭabā'ī dalam mentafsirkan ayat adalah menjelaskan makna-makna setiap kata dalam al-Qur'an. Ia merujuk ayat lain untuk menjelaskan ayat yang sedang ditafsirkan.
2. al-Thabāṭhabā'ī menggunakan hadis untuk memperkuat makna-makna al-Qur'an.
3. di bawah naungan kaidah 'mentafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, Ṭabaṭabā'ī menolak riwayat-riwayat yang di duga berasal dari sumbernya, yakni Nabi dan para Imam, jika kualitasnya tidak mutawatir, atau tidak di dukung oleh bukti-bukti yang kuat baginya, kehujjahan hadis mutawatir tidak diperselisihkan lagi, sedangkan hadis ahad hanya dapat dijadikan hujjah dalam bidang hukum-hukum syara', tidak yang lainnya.
4. Ṭabaṭabā'ī menjauhi mentafsirkan al-Qur'an secara bertele-tele. Bahkan, dengan alasan meringkas, ia membuang sanad-sanad riwayat. Ia hanya cukup mengemukakan perawai pertamanya saja. Terkadang ia mengomentari riwayat-riwayat yang dikemukakannya.
5. Ṭabaṭabā'ī menggunakan riwayat asbab al-nuzul dengan pertimbangannya dapat menjelaskan teks ayat dan memunculkan latar belakang turunnya. Ia sendiri menganut kaidah *al-'ibrāh bi 'umūm al-alfāẓ* (yang menjadikan patokan adalah kandungan teks yang bersifat umum). Ia menjelaskan bahwa kandungan-kandungan al-Qur'an terus berlaku sampai hari kiamat.
6. Ṭabaṭabā'ī menggunakan ucapan sahabat dan tabi'in ketika mentafsirkan sebagian ayat al-Qur'an. Hanya saja ia berpendapat bahwa ucapan-ucapan mereka tidak dapat dijadikan hujjah.
7. Ṭabaṭabā'ī mengemukakan pula riwayat-riwayat Israiliyat, tetapi tujuannya adalah mengingatkan setiap mufassir agar berhati-hati terhadap riwayat seperti itu.
8. Konteks (al-siyaq) cukup menonjol dalam al-Mizān dalam melihat makna- makna ayat, juga ketika melihat periodisasi Makkiah dan Madaniyah, dan melakukan penelitian terhadap beberapa riwayat yang saling bertentangan.
9. Ṭabaṭabā'ī menunjukkan aspek munasabah dalam banyak kesempatan ketika mentafsirkan ayat, untuk menjelaskan keterkaitan

⁴⁸ . al-Awsy, *al-Thabāṭhabā'ī wa Manhajuh...*, h. 259-262

- antar beberapa ayat dan melihat sisi korelasinya.
10. Ṭabaṭabā'ī menjelaskan aspek bahasa, i'rab, dan balaghah sejauh dapat membantu dalam memahami dan menyingkap makna ayat. Sebagaimana halnya ia tidak begitu memperhatikan banyak aspek qira'ah.
 11. Ṭabaṭabā'ī menjelaskan aspek bahasa, i'rab, dan balaghah sejauh dapat membantu dalam memahami dan menyingkap makna ayat. Sebagaimana halnya ia tidak begitu memperhatikan banyak aspek qira'ah.
 12. Ketika mentafsirkan persoalan-persoalan keghaiban seperti 'arsy, qalam, lauh, dan sebagainya dalam al-Qur'an, Ṭabaṭabā'ī tidak menempuh metode salaf, yakni pandangan mereka bahwa tidak ada seorangpun yang mampu memberikan penakwilan terhadap persoalan-persoalan itu, karena mutlak hanya diketahui oleh Allah.
 13. Dalam persoalan aqidah, Ṭabaṭabā'ī tidak berseberangan dengan ajaran syi'ah Imamiyah. Sebaliknya, ia banyak berseberangan dengan Asy'ariyah dan Mu'tazilah dalam banyak persoalan, terutama ketauhidan dan keadilan. Ia bahkan mementingkan melakukan perenungan mendalam ayat untuk memperkuat sebagian ajaran-ajaran syi'ah Imamiyah, seperti imamah, kemaksuman imam (*'ismah*), dan kebangkitan kembali (*raj'ah*).
 14. Ṭabaṭabā'ī menegaskan bahwa takwil bukanlah pemahaman literal teks ayat, tetapi pemahaman di luar tekstualnya. Korelasinya dengan pesan ayat yang ingin disampaikan adalah seperti perumpamaan (*al-matsal*) dengan yang diumpamakan (*al-mumatssal*). Baginya keseluruhan wawasan al-Qur'an merupakan perumpamaan-perumpamaan dari takwil yang merupakan otoritas Allah.
 15. Ṭabaṭabā'ī banyak terpengaruh oleh ajaran-ajaran madrasah Muhammad Abduh, terutama ketika memverifikasi riwayat-riwayat yang dha'if, palsu, dan israiliyat. Ia pun dalam beberapa tempat merujuk tafsir Juz 'Ammā Abduh dalam persoalan bahasa
 16. Ṭabaṭabā'ī menggunakan makna-makna literal-eksoteris untuk menjelaskan sebagian ketidak-jelasan suatu ayat.
 17. Terhadap persoalan-persoalan yang ambigius (*mubham*) Ṭabaṭabā'ī lebih memilih diam sambil memberi catatan sejauh tidak keluar dari koridor yang ditentukan al-Qur'an sendiri.
 18. Ṭabaṭabā'ī banyak merujuk literatur-literatur dalam bidang tafsir, hadis, sejarah, dan lainnya yang bukan berasal dari tulisan-tulisan ulama Syi'ah saja, tetapi juga yang ditulis Ahlus Sunnah. Ini menunjukkan pandangannya yang bersifat moderat da

kesenangannya untuk melihat persoalan dari berbagai sudut pandang. Ia membagi ayat kepada beberapa kelompok, tetapi menyatukannya dalam satu konteks.

Relasi Konsep Jihād Dan Sabar Dalam Tafsir Al-Mizān

Jihād menurut pandangan Ṭābaṭabā'i secara garis besar terbagi atas dua bagian: yang *pertama* adalah *Jihād* dalam pengertian tentang usaha dan perjuangan di jalan Allah dengan segala kemampuan dan potensi diri. dari 28 ayat *jihad* terdapat 11 ayat yang disebutkan oleh al-Thabāṭhabā'i dalam tafsir "al-Mizān" yang mengandung pengertian selain *qitāl* atau perang, yaitu mengandung pengertian usaha dan kerja keras di jalan Allah dengan mengerahkan segala kemampuan dan potensi diri. Di antaranya adalah 4 ayat *jihad* yang diturunkan di Makkah dan selainnya yang diturunkan di Madinah

Kedua adalah *jihad* yang bermakna *qitāl* (perang) dan *jihad* (kesungguhan dan kerja keras). Dari 28 ayat yang secara langsung menyebutkan kata *jihad*, baik dalam bentuk *fi'il amr* maupun *mudhari'* terdapat 17 kata *jihad* yang menjelaskan pengertian *qitāl*, yaitu pada QS. al-Baqarah [2]: 218; QS. Ali Imran [3]: 142; QS. al-Nisā [4]: 95; al-Anfāl [8]: 72, 74, dan 75; QS. al-Taubah [9]: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 81, 86, 88; QS. Muḥammad [47]: 31; dan QS. al-Mumtaḥanah [60]:1. Adapun *jihad* yang mempunyai makna pengertian tentang usaha dan perjuangan di jalan Allah dengan segala kemampuan dan potensi diri.

Namun dari semua ayat tentang *jihad* tersebut beberapa diantaranya berkaitan langsung dengan konsep sabar yang berada dalam satu redaksi ayat dengan kata *jihad*, sebagaimana Ṭābaṭabā'i menafsirkan surah an-Nahl ayat 110. Ṭābaṭabā'i menyatakan, bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang yang semula dari kalangan kaum pagan tetapi kemudian masuk Islam. Mereka menderita berbagai macam kekerasan, kemudian mereka hijrah, lalu berjuang menghadapi tekanan dan kekerasan tersebut dengan penuh ketabahan hati dan sabar. Ayat tersebut menurutnya termasuk ayat Madani, meskipun seluruh surat adalah Makkiyah. Sebab turun ayat di atas adalah saat para sahabat Rasul di antaranya 'Ammār dan ayahnya Yassar serta ibunya Samiyah, Shuhaib, dan Bilāl mendapat siksaan dan kekerasan yang mengakibatkan kematian kedua orang tua 'Ammār, kemudian 'Ammār mengikuti kehendak mereka, sehingga terdengarlah perkataan sekelompok orang yang mengatakan bahwa 'Ammār telah menjadi kafir, tetapi kemudian Rasul mengatakan bahwa 'Ammār memiliki keimanan yang kuat dari kepalanya sampai kakinya, dan mengalir di darah dan tubuhnya.

Ayat tersebut juga merupakan janji Allah yang pasti kepada mereka yang mau berhijrah dan ber-*jihad* di jalan Allah berupa ampunan dan rahmat

Allah di hari kiamat.⁴⁹ *Jihād* pada ayat di atas menunjukkan perjuangan penuh kesungguhan saat menghadapi tekanan dan kekerasan tidak dengan senjata tapi dengan ketabahan dan penuh kesabaran dan berusaha keluar melepaskan diri keluar dari tekanan tersebut.

Dalam QS. Ali Imrān: 142, Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa nada pertanyaan dalam ayat itu mengandung maksud peringatan secara keras atas kesalahan orang-orang yang mengira cukup untuk mengucap iman dengan lisan. Ucapan itu harus diwujudkan dalam *jihād* sebagai ujian langsung, lalu bersabar terhadap rintangan-rintangan. Juga tidak cukup hanya dengan sekali berjuang, melainkan harus terus sabar dalam dakwah yang tidak berhenti di medan perang.⁵⁰

Seruan al-Qur'an agar bersikap sabar, terutama dalam konteks *jihād*, merupakan seruan paling fundamental untuk menumbuhkan kekuatan moral mujahid. Esensi sabar merupakan aspek keyakinan yang ditunjukkan seseorang ketika dituntut untuk melakukan *jihād* dalam kondisi yang tidak menyenangkan. Seandainya ia mampu memposisikan dirinya sebagai orang yang sabar maka *jihād* yang ia lakukan menjadi *jihād* yang sebenarnya, *jihād* yang betul-betul yang dilakukan atas dasar keyakinan.

Dalam ayat mereka orang-orang mukmin mengira bahwa bagi mereka beriman kepada nabi sudah di anggap cukup, dengan cara itu mereka akan mengalami kemenangan di dunia dan menapat ampunan kelak di akhirat, mereka mengira bahwa mereka tidak akan mendapat ujian dan cobaan, lebih lanjut al-imam Husein ṭaba'ṭhaba'i menegaskan bahwa iman seorang mujahid tidak sama dengan iman yang hanya mengandalkan dzahir, mereka yang imannya hanya dzahir, akan berpaling dan tidak sabar ketika mendapat cobaan.⁵¹

Lebih dalam lagi, Ṭabaṭabā'ī juga mengemukakan konsep *Jihād bi al-anfus* yang pada prinsipnya menempati peran sentral dalam perjuangan manusia, sebab berbagai bentuk perjuangan pasti dilandasi oleh pengorbanan

⁴⁹ . al-Thabāṭhabā'ī, *al-mizān fi Tafsir...*, Vol. XII, h. 356.

⁵⁰ . Al-Thabāṭhabā'ī, *al-Mizān fi Tafsir..*, Vol. VI, h. 165. Lihat juga Sayyid Qutb, *Fi Dzjilal Al-Qur'an*, (Beirut: Dar ihya Turats Al-'Arabi, 1967). h. 88 dan lihat juga: Rawiyah binti Ahmad Az-dzahhar, *Huquq Al-Insan fi Al-Islam*, (Saudi Arabia: Dār Al-Muhammadi), Cet I, h. 35. Iman adalah sarana penghubung yang baik antara hamba dengan Khaliq dan iman merupakan kenikmatan yang terbesar yang dianugerahkan Allah kepada hamba. Untuk itu, iman bukanlah sekedar ucapan atau perbuatan, tetapi merupakan sebuah aqidah yang kuat yang terdapat dalam hati dan memberi pengaruh kepada kehidupan seseorang. Bahkan, pengaruh iman sangat besar terhadap seorang hamba, yang menjadikannya hanya takut kepada Allah. Semakin baik kualitas ma'rifat seseorang kepada Allah, maka semakin besar rasa takut kepada-Nya.

⁵¹ . Husein ṭaba'ṭhaba'ī, *al-mizān fi tafsir al-Qur'an*, (bairut: libanon 2017), vol.431-32

nafs. Nilai sebuah *jihād* seseorang tentu diukur dari seberapa besar pengorbanannya di jalan Allah. Pengorbanan tersebut tidak akan terwujud tanpa landasan iman yang kuat. Menurut ṬAbāṭAbāī, *jihād bi al-anfus* berarti mengandung pengertian pengorbanan di jalan Allah dengan melaksanakan kewajiban-kewajiban agama, seperti shalat, puasa, dan haji, dll. Demikianlah al-Thabāṭhabāī menafsirkan QS. al-Hujurat [49]: 15.⁵²

Dengan begitu, ṬAbāṭAbāī tidak membatasi pemaknaan *jihād bi al-anfus* dengan pengertian *jihād* dengan nyawa yang tentu mengindikasikan perang, tetapi semua kewajiban yang melibatkan diri manusia secara totalitas. *Jihād bi al-anfus* merupakan *jihād* tertinggi yang dilakukan sepanjang hayat manusia terutama dalam menjalankan tugas kekhalfahannya di muka bumi. Jika ṬAbāṭAbāī menghubungkan *jihād bi al-anfus* dengan kewajiban-kewajiban agama, maka hal tersebut sangat beralasan, sebab dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama dibutuhkan *jihād*. Tanpa semangat *jihād*, mustahil seorang muslim dapat melaksanakan shalat, puasa, zakat, haji, dan kewajiban lainnya.

Selain itu, *jihād bi al-anfus* menempati peran strategis untuk menundukkan hasrat dan keinginan hawa nafsu yang tidak terkendali serta senantiasa menggiring manusia menuju kehancuran jati dirinya, yaitu dengan menekankan pada penegakkan kewajiban-kewajiban kepada Allah. Termasuk *jihād bi al-anfus* adalah memerangi kebodohan, kesombongan, kezaliman, kemungkaran, dan lain sebagainya.

Ketika ṬAbāṭAbāī menafsirkan QS. Al-Ankabūt: 6, ia menjelaskan bahwa adanya relasi antara *jihād* dengan sabar, sebagaimana ayat-ayat diatas disebutkan dalam al-Qur'an bahwa orang yang melakukan *jihād* dan bersikap sabar terutama dalam berjihad itu sendiri, karena ingin mendapatkan ampunan dan rahmat dari Allah Swt. Demikian juga, sebagaimana ditunjukkan dalam al-Qur'an *jihād* dan sabar merupakan dua ajaran yang diperintahkan untuk menguji tingkat keagamaan seseorang.

ṬAbāṭAbāī menafsirkan bahwa manusia yang berjuang di jalan Allah dengan seluruh kemampuannya yang dilandasi iman yang kokoh dan kesabaran yang tinggi, sesungguhnya semuanya itu kembali kepada kebaikan manusia itu sendiri dan Allah sedikitpun tidak mendapatkan manfaat dari kebaikan-kebaikan yang dilakukan manusia. Allah dengan kekayaan-Nya yang meliputi seluruh alam semesta adalah mustahil mengharapkan dan mengambil manfaat dari manusia. Oleh sebab itu jika manusia terus ber-*jihād* di jalan Allah kesemuanya itu untuk kemudahan dan kebaikan mereka

⁵² . al-Thabāṭhabāī, *al-Mizān fī Tafsīr...*, Vol. XVIII, h. 333.

sendiri⁵³

Lebih lanjut Ṭābāṭabāī menyebutkan bahwa sabar juga merupakan satu ajaran penting yang dianjurkan oleh Allah, terutama saat menghadapi ujian dan cobaan hidup. *Jihād* merupakan salah satu ujian atau cobaan hidup bagi seorang mukmin. Untuk itu, Allah memerintahkan agar *jihād* diiringi dengan sikap sabar” Dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menguji kamu agar kami mengetahui orang-orang yang ber-*jihād* dan bersabar diantara kamu; dan agar Kami menyatakan (baik buruknya) hal ihwal kamu”⁵⁴

Pada Ayat-ayat selanjutnya Allah swt. Benar-benar membuktikan bagi orang-orang yang benar-benar berjihād dan bersabar akan di beri hadiah kemenangan. Sabar dalam ber-*jihād* menjadi kekuatan bagi umat Islam, dan merupakan akhlak yang sangat terpuji. Dengan sabar, seorang mujahid dapat menyusun strategi perjuangan dengan penuh perhitungan, dan dengan sabar seorang mujahid mengalami kematangan spiritual terutama setelah menghadapi ujian dan cobaan saat ber-*jihād*.

Perintah *jihād* dalam al-Qur’an juga mengajarkan semangat kebersamaan dan persaudaraan di kalangan para *mujāhid*. Perjuangan untuk mencapai sesuatu yang dicita-citakan tidak akan mungkin terwujud tanpa kebersamaan. Orang-orang yang ber-*jihād* di jalan Allah disatukan Allah berdasarkan ikatan akidah (tauhid). Kesadaran tauhid tersebutlah yang menyatukan hati, jiwa, dan sikap hidup mereka untuk menegakkan kalimat Allah, memusnahkan kemusyrikan, dan mewujudkan kemaslahatan hidup.

Dengan demikian *jihād* dalam implementasinya sangat terkait dengan kesabaran. Kualitas *jihād* dengan kesabaran inilah yang merupakan pemaknaan *Jihād* melawan hawa nafsu yang bermakna membersihkan jiwa dan mensucikan hati dan sifat-sifatnya yang rendah dan keji untuk diisi dengan sifat-sifat yang mulia dan terpuji. Demikian juga, *jihād* untuk membersihkan dan mensucikan jiwa dari kegelapan dan kekotoran syirik untuk diisi dengan kejernihan dan sinar cahaya Tauhid.

Ibnu Kathīr menegaskan, hikmah disyaratkan ajaran *jihād* adalah ujian Allah Swt terhadap hamba-Nya yang taat, yang sabar menghadapi musuh –musuh yang ingkar. Allah Swt Maha Mengetahui apa yang telah terjadi, yang akan terjadi, dan yang tidak terjadi. Sekalipun bagaimana bentuknya.⁵⁵ Lebih lanjut Ahmad Muṣṭafa al-Marāghī menegaskan, dengan adanya perintah *jihād*, dapat dibedakan siapa yang betul-betul melakukan *jihād*

⁵³ . al-Thabāṭhabāī, *al-mizān fi Tafsīr...*, Vol. XVI, h. 105

⁵⁴ . qs. Muḥammad:31

⁵⁵ . Ibnu katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, (Beirut: Maktabah an-Nur al-'Ilmiyah, 1992), juz Iii,321

dengan penuh kesabaran dan siapa yang tidak; siapa yang punya perhatian dengan agama dan siapa yang tidak. Disamping itu, dapat pula dibedakan anantara yang mukmin dengan yang kafir; yang benar dengan yang salah.⁵⁶

Tercatat rapi didalam sejarah betapa nilai kesabaran sangat begitu penting dalam keadaan berjihād hal ini sudah berkali kali dialami oleh sahabat nabi muhammad saw. Terbukti dalam perang badar kemenangan perang Badr berlanjut dengan peristiwa-peristiwa kemenangan besar lainnya yang banyak juga terjadi dibulan Ramadhan seperti Fathu Makkah yang terjadi pada tahun ke 8 Hijriah. Sampai setelah Rasulullah meninggal, pada tahun 92 H Ṭāriq ibn Ziyād berhasil menguasai Spanyol, Sicily dan sebagian dari Prancis, yang mengawali masa keemasan Al Andalus dimana muslim berkuasa selama 700 tahun. Kemenangan yang sama juga diraih oleh Salahuddin Al-Ayyūbī yang berhasil mengusir Crusader keluar dari Syria pada tahun 582 H. Beberapa peristiwa kemenangan besar yang telah dialami Rasulullah saw, para sahabat, dan para tabi'in di bulan Ramadhan. Inilah kemenangan yang merupakan hasil dari kesungguhan memperjuangkan agama Islam, kesabaran, ketahanan, dan yang terpenting adalah total ubudiyah kepada Allah swt. Karena Kemenangan itu Allah akan menolong mereka yang sabar menjalani jihād, tidak kenal lelah, dan tidak pernah putus asabetapapun didukung oleh sarana dan perjuangan yang baik hanyalah berasal dari Allah swt dan persetujuan-Nya.

Dalam QS. Ali Imrān: 200, Ṭabaṭabā'ī menjelaskan gambaran ideal dalam jihād di tahap permulaan dakwah adalah tergambar di dalam kesabaran atau gangguan dan ketahanan di medan dakwah serta bersungguh-sungguh menjalankan dakwah. Proses ini kadangkala mengalami istisyhad (mati syahid) sebagaimana yang terjadi kepada Yassir dan Sumayyah r.a. Tiga anasir yang sangat penting di peringkat pertama dakwah ialah sabar, tetap bertahan (istiqamah) dan menyampaikan dakwah. Itulah rahasia kehidupan dakwah Islam. Itulah sebab-sebab yang mengekalkannya dan mengembangkannya⁵⁷

Sesungguhnya contoh-contoh kesabaran dan ketahanan seperti Yassir, Sumayyah dan Bilal serta sahabat Rasulullah s.a.w lainnya telah membawa peranan penting dan utama untuk dakwah pada waktu itu. Dari sinilah umat Islam senantiasa mendapat perbekalan dan kekuatan yang mendorong untuk meneruskan dakwah dan jihād setiap kali membaca sejarah mereka. Kesetiaan, kesabaran dan konsistensi dalam memperjuangkan kebenaran

⁵⁶ . Ahmad Mushtafa al-Maraghi, Tafsir al-Maraghi, (Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, t.th), Juz XXV,hal.72

⁵⁷ . Lathaa'iful Ma 'arif, oleh Ibnu Rajab, 163,165 dan 183

juga merupakan wujud pengorbanan. Dan orang-orang yang sabar dalam rangka mengharap wajah Tuhan mereka dan mendirikan shalat serta menginfakkan sebagian yang Kami rizkikan secara sembunyi-sembunyi dan terang-terangan, bagi mereka itulah tempat tinggal akhir yang baik. Kata jihād pada ayat tersebut mengandung pengertian bersungguh-sungguh melaksanakannya dengan penuh ketabahan dan kesabaran untuk mendapatkan ridha Allah di jalan-Nya.

Relasi jihād dan sabar dalam tafsir al-Mizān: Analisis Strukturalisme Genetik

Mula-mula pendekatan strukturalisme genetik ini dikemukakan oleh Taine, ia berpandangan bahwa karya sastra tidak hanya sekedar fakta imajinatif dan pribadi, tetapi merupakan cerminan atau rekaman budaya pada saat karya dilahirkan. Pandangan itu dikembangkan oleh Goldman dengan asumsinya bahwa fakta kemanusiaan merupakan struktur yang bermakna.⁵⁸ Wahyudi menyatakan bahwa menurut Goldman struktur kemaknaan diwakili oleh pandangan dunia penulis, tidak sebagai individu tetapi sebagai struktur mental transindividu dari sebuah kelompok sosial.⁵⁹

Sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Lucien Goldman, penelitian strukturalisme genetik selalu menekankan pada latar belakang sejarah sebagai unsur ekstrinsik karya sastra, di samping unsur intrinsiknya. Latar belakang kesejarahan di sini menyaran pada refleksi imajinatif pengarang terhadap konteks sosial budaya yang meliputi proses lahirnya karya sastra tersebut. Dengan demikian, strukturalime genetik selalu mengkaji karya sastra dari dua sudut, intrinsik dan ekstrinsik. Mula-mula dilakukan kajian intrinsik untuk melihat keutuhan komponen-komponen teks, selanjutnya dilakukan upaya refleksi historis terkait dengan unsur-unsur intrinsik karya sastra tersebut (dalam hal ini teks penafsiran).

Sesuai dengan arahan pendekatan strukturalisme genetik, maka setelah melakukan kajian terhadap tiga aspek: 1) unsur-unsur intrinsik karya sastra itu sendiri, 2) latar belakang pengarang, dan 3) latar belakang sosial dan sejarah masyarakat yang hidup bersama pengarang pada saat ia menulis tafsir.

Secara garis besar, kerja penelitian sastra dengan menggunakan pendekatan strukturalisme genetik dapat diformulasikan dalam tiga langkah : *pertama*, mengkaji unsur-unsur intrinsik karya sastra baik secara parsial maupun dalam jalinan keseluruhannya, *kedua*, mengkaji kehidupan sosial budaya pengarang, *ketiga*, mengkaji latar belakang sosial dan sejarah yang

⁵⁸Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Media Pressindo, 2008), 55

⁵⁹Wahyudi Siswanto, *Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta; Grasindo, 2008), 187

turut mengkondisikan karya sastra saat diciptakan oleh pengarang. Dengan beberapa langkah tersebut penelitian strukturalisme genetik mengantarkan peneliti pada asumsi bahwa karakteristik penafsiran Ṭhabathabā'i (khususnya tentang relasi jihād dan sabar dalam tafsir al-Mizān) tidak berangkan dari ruang kosong dan merupakan hasil dari berbagai respon yang terjadi dalam dinamika kehidupannya.

Dalam relasi antara term jihād dan sabar, Muhammad Husein Ṭhabathabā'i menafsirkan QS. al-Anfāl: 65-66 sebagai berikut: Ada beberapa poin yang di sampaikan dari beberapa petunjuk ayat diatas, dapat diapahami bahwa antara jihād dan sabar memang tidak dapat dipisahkan. Jihād tidak mungkin dapat dilaksanakan tanpa disertai kesabaran. Sabar juga tidak mungkin dapat dipertahankan tanpa semangat jihād yang tinggi. Oleh karena itu orang yang telah dapat mempertahankan kesabaran pada dasarnya telah melakukan jihād. Baik jihād maupun sabar memiliki andil besar dalam penyempurnaan iman seseorang. Oleh karena itu, sebagai balasan pahala terhadap mereka adalah jaminan masuk surga. Allah Swt selalu melimpahkan rahmat dan ampunan-Nya kepada mereka yang senantiasa berjihād dan bersikap sabar. Iman yang sejati tidak mungkin dapat diraih tanpa dukungan kedua ajaran agama tersebut. Pasang surut keikmanan seseorang sangat tergantung dengan potensi jihād dan sabarnya.

Menurut al-Ṭhabāthabā'i ayat di atas menunjukkan bahwa kemenangan umat Islam dalam ber-*jihad* berdasarkan kekuatan iman dan sabar. Kekuatan iman adalah kekuatan yang mengalahkan segala bentuk kekuatan musuh. Iman juga melahirkan keberanian, istiqamah, ketenangan, dan nilai kebaikan lainnya.⁶⁰

Dalam surat al-Anfal ini hanya ditemukan satu unsur intrinsik berupa deskripsi tentang tokoh. Penokohan dapat menjadi komponen yang paling menonjol dalam sebuah cerita ketika semua peristiwa dalam kisah berkesan pada diri tokoh tersebut. Apalagi bila penulis sengaja memberikan deskripsi dan analisis mendetail tentang karakteristik, perilaku dan sikap-sikapnya, dari yang paling simpel sampai yang paling kompleks.⁶¹ Tokoh adalah pelaku dalam cerita yang menempati posisi strategis sebagai pembawa dan penyampai pesan, amanat, moral, atau sesuatu yang sengaja ingin disampaikan kepada pembaca.

Tokoh dalam cerita dapat dilihat dari: a. dimensi fisiologis, yaitu ciri-ciri fisik, jenis kelamin, umur, keadaan tubuh, tampang, ciri-ciri tubuh, raut muka, dan sebagainya. Termasuk pula pakaian dan perlengkapan yang dipakai pelaku cerita, b. dimensi sosiologis, yakni unsur-unsur status sosial,

⁶⁰ . al-Ṭhabāthabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr...* , Vol. X, h. 128

⁶¹ Muhammad Yusuf Najm, *Fann al-Qishab*, (Bairut: Dar Shodir, 1996), h.18-19

pekerjaan, jabatan, peranan dalam masyarakat, pendidikan, kehidupan pribadi dan keluarga, pandangan hidup, agama dan ideologi, organisasi, suku bangsa, hobi dan kegemaran, dan sebagainya, c. dimensi psikologis, yaitu mentalitas, norma-norma, moral, perasaan, sikap, IQ, watak, kecakapan khusus, dan sebagainya.

Tokoh dalam cerita dapat dilihat dari: a. dimensi fisiologis, yaitu ciri-ciri fisik, jenis kelamin, umur, keadaan tubuh, tampang, ciri-ciri tubuh, raut muka, dan sebagainya. Termasuk pula pakaian dan perlengkapan yang dipakai pelaku cerita, b. dimensi sosiologis, yakni unsur-unsur status sosial, pekerjaan, jabatan, peranan dalam masyarakat, pendidikan, kehidupan pribadi dan keluarga, pandangan hidup, agama dan ideologi, organisasi, suku bangsa, hobi dan kegemaran, dan sebagainya, c. dimensi psikologis, yaitu mentalitas, norma-norma, moral, perasaan, sikap, IQ, watak, kecakapan khusus, dan sebagainya. tubuh, ucapan-ucapan, pikiran, perbuatan, dialog, lingkungan, nama tokoh, dan reaksi dari tokoh lain.⁶²

Dalam teks penafsiran Ṭabaṭabā'ī, tokoh yang dijelaskan untuk memberikan penjelasan mengenai QS. al-Anfāl: 65-66 ini meliputi nabi Muḥammad sebagai utusan Allah yang diperintahkan memberikan dorongan motivasi kepada ummatnya dengan menyebutkan balasan bagi orang-orang mukmin yang bersabar akan dapat mengalahkan orang kafir, selain itu tokoh yang selanjutnya adalah orang-orang mukmin yang dalam penafsiran tersebut, tokoh ini diposisikan sebagai objek penyampaian motivasi atau materi dakwah nabi. Dan tokoh terakhir adalah orang-orang kafir yang dalam penafsiran tersebut dijelaskan sebagai orang-orang yang bodoh atau tidak mengerti, dalam hal ini yang dimaksud dengan ketidaktahuan orang-orang kafir tersebut bukan karena rendahnya IQ dan lain sebagainya, namun maksudnya adalah rendahnya moral orang-orang kafir yang menentang dakwah nabi.

Sebagaimana layaknya penelitian struktural maka dalam kajian ini, teks penafsiran tidak hanya dianalisis melalui unsur intrinsiknya saja, namun lebih jauh lagi, sebuah teks tafsir dianalisis melalui unsur ekstrinsik baik latar belakang sosiologis maupun keilmuan mufassirnya.

Dalam hal ini, penafsiran Ṭabaṭabā'ī jelas dipengaruhi oleh latar belakang sosial budaya ketika tafsir ini ditulis. Ṭabaṭabā'ī menafsirkan term “sabar” dalam surah al-Anfal tersebut sebagai bagian dari unsur jihād yang sangat penting, penafsiran demikian penulis rasa cukup relevan karena dengan menafsirkan relasi antara jihād dan sabar yang memiliki keterkaitan erat membuat penafsirannya menjadi lebih moderat. Hal ini dapat

⁶² Rachmat Joko Pradopo, *Penelitian Sastra Dengan Pendekatan Semiotik*, dalam Jabrohim: *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Hanindita, 2001), h. 101

dimaklumi, mengingat posisi Ṭabaṭabā'ī ketika menulis tafsir ini, adalah sebagai guru besar sebuah universitas di Qum bukan sebagai seorang aktivis politik (yang nantinya akan berkonsekwensi pada kerasnya penafsiran ayat jihād), walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa keadaan politik ketika Ṭabaṭabā'ī hidup tidaklah stabil, hal ini memposisikan Ṭabaṭabā'ī sebagai tokoh yang benar-benar merasakan kondisi tertindas dan kacau balau pada saat itu dimana beliau hidup pada saat terjadi perang dunia II. Ṭabaṭabā'ī hidup pada tahun 1892-1981 di Iran. Hal ini berarti Ṭabaṭabā'ī mengalami masa dinasti Qajar (1779-1925), dan dinasti Pahlevi (1925-1979). Kedua dinasti ini merupakan rezim pemerintah yang semena-mena dan ditentang rakyatnya hingga terjadi dua kali revolusi. Revolusi pertama yaitu pada 1925 yang kemudian terjadinya peralihan dari dinasti Qajar ke dinasti Pahlevi. Revolusi kedua yaitu pada 1979 yang dimotori oleh Khomeini.

Namun, walaupun hidup dalam kekacauan politik, Ṭabaṭabā'ī lahir dan tumbuh dalam keluarga ulama', bahkan dalam kondisi terpurukpun beliau tidak turut serta dalam kegiatan politik dan lebih memilih bertani sambil mengajar sebagian kecil muridnya sebelum hijrah ke Qum dan menjadi guru besar di sana. Sejarah kehidupannya ini, memiliki konsekwensi besar bagi penafsirannya dikemudian hari.

Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa pandangan Ṭabaṭabā'ī tentang jihād dapat bermakna perang atau angkat senjata, dapat pula bermakna mengerahkan segala kemampuan dengan sungguh sungguh, sebab musuh atau lawan kita bukan hanya berbentuk fisik akan tetapi ada yang lebih besar dari itu semua yaitu, setan, hawa nafsu dan diri kita sendiri. Pemikiran semacam ini membuktikan bahwa Ṭabaṭabā'ī salah satu tokoh mufassir yang terbuka terhadap sejumlah makna jihād, berbeda dengan tokoh-tokoh syi'ah yang lain yang cenderung memaknai jihād dalam arti perang. Sementara sabar menurut Ṭabaṭabā'ī adalah ruh dalam jihād sehingga ia memberi mewajibkan sikap sabar harus ada pada seorang mujahid untuk mencapai kemenangan baik kemenangan lahir ataupun kemenangan batin.

Meski tanpak bersebarangan secara leksikal antara jihād dan sabar, akan tetapi Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa keduanya memiliki korelasi yang erat. *Pertama*, jihād dinilai sebagai manifestasi besar dari gambaran keimanan seseorang terlebih seorang mujahid. *Kedua*, sabar merupakan bagian dari bentuk jihād nafs, sebagaimana yang disabdakan nabi bahwa jihād akbar adalah jihād menaklukkan hawa nafsu, karena melawannya membutuhkan waktu seumur hidup. *Ketiga*, seorang mujahid harus benar-benar mempunyai sifat sabar dalam dirinya karna beberapa kekalahan yang pernah terjadi di

Abdul Fatah

Relasi Jihād Dan Sabar Perspektif Muhammad Husein ṬAbā'Abāi Dalam Tafsir Al-Mizān,

masa lampau kepada orang muslim merupakan gambaran besar dari perasaan sabar. Dengan demikian, segala bentuk jihād tidak dapat dilakukan dengan asas kemarahan, dendam, dan emosi, melainkan harus dilakukan dengan pikiran jernih, rasional dan harus dilandaskan dengan kesabaran.

Daftar Rujukan

‘Abd al-Bāqi, Muḥammad Fuad, *al-Mu’jam al-Mufabras li al-Faṣḥ al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār Ihyā’ at-Ṭurth al-‘Arab, t.t

Aṣḥāhānī (al), Rāghib. *Mu’jam al-Mufradāt li-Alfaḥ al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Makrifah, t.th.

Aṭṭār (al), Daud. *Perspektif Baru Ilmu al-Qur’an*, Terj. Afif Muhammad dan Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

Baidan, Nashiruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.

Baidowi, Ahmad, *Mengenal Ṭabaṭabā’i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa, 2005.

Biqā’ī (al), Ibrāhīm. *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayat*. Kairo: Dār al-Kitab al-Islami, t.th

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: Serambi, 2006.

Dhahabi (al), Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrun*. Beirut :Dār al-Kutub al-Hadīthah. 1978,

Hillenbrand, Carole. *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*, terj. Heryadi. Jakarta: Serambi, 2005.

Husnī (al), Murtadha al-Zubaydi. *Tāj al-‘Arūs fī Jawābir al-Qamūs*. Kuwait: al-Turāth al-Arabī. 1994.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tunisiyah Li Al-Nashr, 1984.

Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama dalam al-Qur’an*, terj. Manshuruddin Joely. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Ja’far, Khudlair. *Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān: ‘Inda al-‘Allāmah al-Ṭabaṭabā’i*. Irān: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1411 H.

Jamal, Khairunnas. “Pengaruh Pemikiran Husein Thabathaba’i dalam Tafsir Al Mishbah”, dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2 (2011).

Jauzi (al), Ibn al-Qayyim. *Kemuliaan Sabar dan Keagungan Syukur*, terj. M. Alaika Salamullah. Yogyakarta: Mitra Pustaka. 2005.

Jazairī (al), Abū Bakr Jābir. *Minhāj Al-Muslim*. Cairo: Dār al-Hadith, 2004.

Jhon. L. Elposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.

Kementreerian Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemah*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah dan Penafsir al-Qur’an, 1999.

M. Lapidus, Ira. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufron A. Mas’adi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.

Mandur, Ib. *Lisān al-Arab*. (Kairo: Dār al-Ma’arif, T.th.

Abdul Fatah

Relasi Jihād Dan Sabar Perspektif Muhammad Husein ṬAbāṭAbāi Dalam Tafsir Al-Mizān,

Muḥammad Ḥusein Ṭabaṭabāʾi. *al-Mizān fi al-Tafsir al-Qur'an*. Bairūt: al-Muassah al-Alamī al-Maṭbūʾat. T.th.

_____. *al-Qur'an fi al-Islām*, Iran: Teheran Press, 1404 H.

_____. *al-Qur'an fi al-Islām*. Irān: Tehran, 1404 .H.

_____. *Mengungkap Rabasia al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 2009.

Muḥammad Ibn Yusuf, Abū Ḥayyān. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1420 H.

Muhammad, Hasyim. *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Anggota IKAPI, 2002.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Parlindungan, Andian. *Konsep Jihād menurut al-Thabathaba'i dalam tafsir al-Mizān"* Disertasi Doktor. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Qaradhawi (al), Yusuf. *Fikih jihād, Terj.* Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2011.

Qurtūbī (al), Abū 'Abdillah. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H.

Qurtūbī, *Tafsir Al-Qurtūbī*, terj. Ahmad Khotib. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Gaib*. Beirūt: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. 1420 H.

Safarini (al), Shams al-Dīn. *Gazā' al-Albāb*. Kairo: Mu'assasah Qurthubah, 1422.H.

Sayed Nasr, Hossein. "Muhammad Husein al-Thabāthabā 'i (1903-1981)" dalam John L.Esposito (Ed.) *The Oxford Encyclopedia of the modern Islam world*, New york: Oxford University Press, Vo. 4, 1995.

Shāfiq, Zahir (ed.). *Fiqh al-Jihād li Syaykh al-Islām al-Imām Ibn Taymiyah*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1992.

Sharbinī (al), Shams al-Dīn. *al-Sirāj al-Munīr*. Kairo: Maktabah Bulaq, 1285 H.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Jakarta: Mizan, 1998.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbab: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

Yunus, Abd al-Karīm. *al-Tafsir al-Qur'an li al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

Abdul Fatah

Relasi Jihād Dan Sabar Perspektif Muhammad Husein ṬAbā'Abāi Dalam Tafsir Al-Mizān,

Zāhhār (al), Rawiyah binti Aḥmad, *Ḥuqūq Al-Insān fī Al-Islām*. Saudi Arabia: Dār Al-Muhammadi. 1285 H.

Zakariyya, Abu al-Husein Ahmad Ibn Faris Ibn. *Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1979.

Zarzur, Na'im. *Iddat Al-Ṣābirīn wa Zājirāt Al-Shākirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Zuhailī (al), Wahbah. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Damaskus: Dār al-Fikr. 1422 H.
_____. *Tafsīr al-Munīr: Fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Zuhdi, Masfuk. *Pengantara 'Ulumul Qur'an*. Surabaya: Bina Ilmu, 1993.