METODE TAFSIR SINTESIS (*TAWḤĪDI*) MUḤAMMAD BAQIR AL-ṢADR: DARI REALITAS KE TEKS

Abdul Wadud Kasful Ḥumam

STAI Al-Anwar
Gondanrojo Kalipang Sarang Rembang
Email: kasyful_humam@yahoo.co.id

Abstrak

Berawal dari ketidakpuasannya terhadap bentuk dan sistematika tafsir klasik (*taḥlili*) yang menurutnya telah melahirkan pandangan-pandangan parsial (*not complete*) dan atomistik serta belum mampu menyuguhkan pandangan solutif terhadap problem-problem kehidupan, juga karena motivasinya terhadap pernyataan sayyidina Ali bin Abi Thālib "*Istantiq al-Qur'an*….", maka untuk menambal kekurangan-kekurangan dalam tafsir-tafsir klasik tersebut dan mengaplikasikan tesis 'Ali, Muhammad Bāqir al-Ṣadr mengajukan sebuah metode tematik yang ia sebut dengan metode *tawhîdi*. Istilah *tawhîdi*, bukan dalam arti kesatuan tema dalam al-Qur'an sebagaimana metode tafsirnya Ḥasan al-Turābi dan yang lain, akan tetapi yang dimaksud *tawhîdi* oleh Bāqir al-Ṣadr adalah penyatuan pengalaman-pengalaman manusia (realitas sosial) dengan al-Qur'an. Metode *tawhîdi* adalah metode tafsir dimana penafsir tidak menafsirkan al-Qur'an secara membujur ayat per ayat, tetapi mengetengahkan pandangan al-Qur'an mengenai persoalan atau tema-tema kehidupan yang menyangkut masalah akidah, sosial dan kosmologi seperti tema tentang tauhid, kenabian (*nubuwwah*), ekonomi, norma-norma sejarah, penciptaan langit dan bumi dan lain-lain. Sehingga ketika ada tafsir yang disusun berdasarkan tema-tema tertentu dalam al-Qur'an dan tidak tuntas menyelesaikan problem sosial, maka Muhammad Bāqir al-Ṣadr menyebutnya dengan *Dirāsah Qur'āniyyah*, bukan tafsir tematik.

Key Words*: *Metode tawhîdi, Dirāsah Qur'āniyyah, al-Sunan al-Tarikhiyyah

A. Pendahuluan

Abd al-Ḥayyi al-Farmāwi membagi metode tafsir menjadi empat yaitu *ijmāli* (global), *taḥlîlî* (analitik), *muqāran* (komparasi) dan *mawḍu'i* (tematik).[1] Metode yang terakhir sangat diminati tidak hanya oleh *insider* (para pemikir Islam kontemporer), tetapi juga oleh *outsider* (baca: orientalis),[2] karena dianggap lebih kontekstual, komunikatif dan kontributif dalam memecahkan problem-problem sosial-keagamaan dalam kehidupan umat.

[1] Abd al-Ḥayyi al-Farmāwi, *al-Bidāyah fi al-Tafsîr al-Mawḍu'i* (Kairo: al-Hadarah al-Gharbiyyah, 1977), 23.

[2] *Outsider* yang ikut mengambil bagian dalam kajian metode tematik ini adalah Jules la Beaume, seorang orientalis asal Perancis dalam karyanya *Le Koran Analyse,* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Fū'ad Abd al-Bāqi dengan judul *Tafsîl Ayāt al-Qur'ān al-Karîm*. Di dalam karyanya tersebut, Jules la Beaume mengkaji delapan belas tema, di antaranya tentang Nabi Muhammad, Bani Isra'il, Taurat, Nasrani,

Adalah Muhammad Bāqir al-Ṣadr, seorang pemikir kontemporer Syi'ah asal Irak juga memiliki minat yang sama untuk menggunakan metode tersebut. Hanya saja terminologi yang ia gunakan untuk menyebut metode tematik berbeda dari umumnya penggagas metode tematik lain yaitu dengan istilah *tawḥîdi*, bukan dalam arti kesatuan tema dalam al-Qur'an sebagaimana yang dimaksud Ḥasan al-Turābi dan yang lain, akan tetapi yang dimaksud adalah penyatuan pengalaman-pengalaman manusia (realitas sosial) dengan al-Qur'an dan penafsir metode ini harus sampai tuntas bisa melahirkan konsep Qur'ani. Karena penekanan awal metode tematiknya adalah tema-tema melalui pembacaan realitas, maka ia menyebutnya dengan *"min al-wāqi' ila al-Qur'ān."* Bahkan menurut Muhammad Bāqir al-Ṣadr, tafsir yang disusun berdasarkan tema-tema tertentu dalam al-Qur'an dan tidak tuntas menyelesaikan problem sosial, maka ia menyebutnya dengan *Dirāsah Qur'āniyyah,* bukan tafsir tematik.[3]

Dengan demikian, metode tematik (*tawhîdi*) Muḥammad Bāqir al-Ṣadr berbeda dengan metode tematik yang digagas Abd al-Ḥayyi al-Farmāwi, Musṭafā Muslim, Ṣalāḥ Abd al-Fattāḥ al-Khālidi dan Quraish Shihab. Kenyataan ini sekaligus menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam diskursus tafsir al-Qur'an Syi'ah dari metode *ta'wîl* (*esoteris-sentris*), menjadi metode tematik-objektif. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengatakan:

> "Seorang penafsir tidak boleh bertendensi pada pendapat *madh-hab* tertentu atau *madh-hab* yang dianut si penafsir sendiri, tetapi harus menginferensi langsung dari sumber aslinya dan penafsir harus membebaskan pandangan dunianya dari model-model berpikir *madh-habî* sehingga memberikannya keluasaan dalam memahami al-Qur'an".[4]

Di dalam karyanya *al-Madrasah al-Qur'āniyyah*, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyebutkan bahwa ia memiliki kegelisahan yang sama dengan pemikir-pemikir kontemporer lainnya dengan mengkritik sistematika dan bentuk tafsir-tafsir klasik yang lebih banyak menggunakan metode *tajzī'i* (istilah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr untuk menyebut metode *taḥlīli*) salah satu metode tafsir yang disebutnya dengan kegiatan yang bertele-tele (*al-ṣaut al-ṭūli*). Menurutnya, metode *tajzī'ī* telah melahirkan pandangan-pandangan parsial (*not*

Tauhid, al-Qur'an, agama (*religio*), ibadah, syari'ah dan lain-lain. Lihat selengkapnya dalam *Musḥafā* Muslim, *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Mauḍu'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), 22.

[3] *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*, *al-Madrasah al-Qur'āniyyah* (Beirut: Markaz al-Abhas wa al-Dirasat, 1421), 27.

[4] *Ibid.,* 312.

complete) dan atomistik. Meskipun dapat menghasilkan pengetahuan (*ma'ārif*) dan pemahaman (*madlūlāt*) yang memadai mengenai pokok-pokok al-Qur'an, akan tetapi metode ini belum mampu menyuguhkan pandangan yang bersifat transformatif dan solutif terhadap problem-problem kehidupan.[5]

Tulisan ini akan memaparkan bagaimana konstruksi metode *tauwḥīdi* Muḥammad Bāqir al-Ṣadr terutama dalam karyanya *al-Madrasah al-Qur'āniyyah.*

B. Sekilas Biografi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

1. Silsilah dan Nasab Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Tokoh yang pemikirannya dibahas dalam jurnal ini bernama Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Jika ditelusuri sampai ke atas – sebagaimana dikutip Muhammad al-Ḥusaini – Muḥammad Bāqir al-Ṣadr memiliki silsilah nasab sampai kepada Nabi Muhammad melalui jalur Ḥusain bin 'Ali. Lengkapnya adalah Muḥammad Bāqir bin Ḥaydar bin Isma'īl bin Ṣadr al-Dīn bin Sāliḥ bin Muhammad bin Ibrāhīm (Ṣarf al-Dīn) bin Zainal 'Ăbidīn bin Ali (Nūr al-Dīn) bin (Nūr al-Dīn) Ali bin 'Izzuddīn al-Ḥusain bin Muhammad bin al-Ḥusain bin Ali bin Muhammad bin Tāj al-Dīn yang terkenal dengan nama Abū al-Ḥasan ibn Muhammad (Shamsuddīn) bin Abdullah (Jalāluddīn) bin Aḥmad bin Ḥamzah bin Sa'dullah bin Ḥamzah bin (Abū al-Sa'ādāt) Muhammad bin (Abū Muḥammad) bin (Abū al-Ḥārith) Muhammad bin (Abū al-Ḥasan) Muhammad bin Abūal-Tayyib Tāhir bin al-Ḥusain al-Qāt'i bin Mūsa (Ṣabḥah) bin Ibrāhīm al-Murtaḍa bin imam al-Kāẓim bin imam al-Ṣādiq bin imam al-Bāqir bin imam Zainal 'Abidīn bin imam al-Ḥusain bin Imam Ali bin Abī Tālib.[6]

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr lahir di Kazimia, sebuah kota di Baghdad, Irak pada 25 Dzu al-Qa'dah 1350 Ḥ, bertepatan 1 Maret 1931 M (ada yang mengatakan 28 Februari 1935 M) dari keluarga religious yang telah menghasilkan beberapa tokoh kenamaan di Irak, Iran dan Lebanon, seperti Sayyid Ṣadr al-Dīn al-Ṣadr,[7] seorang *marja'* (orang yang memiliki otoritas

---

[5] *Ibid.*, 20.

[6] Muhammad al-Husaini, *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāt, Ḥāfilat, Fikrun wa Khallāq* (Maghribi: Dar al-Mahjah al-Baidha', 2005), . 36. Lihat juga Muhammad al-Ḥusaini, *al-Imām al-Syahīd* Muhammad Bāqir al-Ṣadr *Dirāsah fī Sīratihī wa Manhajihi* (Beirut: Dar al-Firar,1989), 21.

[7] Sayyid Ṣadr al-Dīn al- Ṣadr lahir pada tanggal 21 Zulqa'dah 1193 atau bertepatan dengan tahun 1779 M di Amul. Umur tiga tahun yaitu sekitar tahun 1197, ia hijrah bersama keluarganya ke Irak dan menetap di Najaf. Sejak kecil, ia dikenal memiliki IQ yang tinggi, sehingga berbagai pelajaran mampu ia serap dengan baik. Bahkan ketika usianya masih tujuh tahun, ia sudah mampu menyusun komentar (*ta'līq*) atas kitab *Qaṭru al-Nadā.* Karena kejeniusannya yang begitu luar biasa, ia ditetapkan sebagai mujtahid pada usia yang masih cukup muda yaitu tiga belas tahun. Sayyid Ṣadr al-Dīn al-Ṣadr juga terbilang produktif dalam menghasilkan beberapa

tertinggi dalam mazhab Syi'ah) di Qum, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, salah seorang pemimpin religious yang memainkan peran penting dalam revolusi Irak melawan Inggris. Dia juga mendirikan *Ḥaras al-Istiqlāl* (pengawal kemerdekaan), dan Mūsa al-Ṣadr, pemimpin Syi'ah di Lebanon. Pada usia empat tahun (27 Jumadil Tsani 1356), Muḥammad Bāqir al Ṣadr kehilangan ayahnya, Sayyid Ḥaydar al-Ṣadr dan kemudian ia diasuh oleh ibu dan kakak laki-lakinya, Ismā'īl al-Ṣadr, yang juga seorang mujtahid kenamaan di Irak.[8]

Tidak seheroik kelahiran seorang pemimpin spiritual, menjelang kelahiran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, ibunya Sayyidah binti Ayatullah Syaikh Abd al-Ḥusain Ali Yāsin bermimpi akan diberikan amanah seorang bayi lak-laki pada hari Kamis. Mimpi tersebut mengejutkan keluarga al-Ṣadr. Tidak biasanya seorang perempuan Syi'ah Irak bermimpi demikian, kecuali pertanda bahwa bayi yang akan dilahirkan bukanlah bayi biasa. Kharisma seorang imam akan melekat pada dirinya, layaknya imam-imam Syi'ah lainnya. Tidak hanya ibu Muḥammad Bāqir al-Ṣadr yang memimpikan tanda-tanda akan lahirnya seorang bayi laki-laki yang luar biasa, tetapi kakeknya, Sayyid Ismā'īl al-Ṣadr juga bermimpi bertemu imam Ali menjelang kelahiran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Mimpi ini bukan berarti Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah seorang manusia suci yang mengemban misi seorang pembaharu (*mujaddid*), akan tetapi mimpi tersebut hanyalah pertanda bahwa bayi laki-laki yang akan lahir akan bermanfaat bagi kehidupan manusia, khususnya bagi komunitas Syi'ah dan umat Islam secara umum.

Ketika masih berumur empat tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr telah menjadi yatim. Ayahnya, Ḥaydar bin Ismā'īl bin Ṣadr meninggal dunia di Kazimia pada malam Kamis, 27

karya yaitu '*Usrat al-'Itrah* (fikih), *al-Qisṭās al-Mustaqīm* (usul fikih), *al-Mustaṭrifāt fī Furū' lam Yata'arraḍ lahā al-Fuqahā'*, *Syarḥ Manẓumah al-Raḍa'*, *al-Ta'līqah 'alā Rijāl Abī Ali, Qurrat al-'Ain* (kitab panduan bahasa Arab), *Syarḥ Maqbūlah 'Umar bin Hanḍalah, Risālat fī Ḥujjiyati al-Ẓan, Risālat fī Masāil fī al-Riyāsatayni, Qūtun lā Yamūt, Risālah 'Amaliyyah* (berbahasa Persia). Muhammad Ridla al-Nu'māni, *Shahīd al-Ummah wa Shāhiduhā* (Qum: Markaz al-Abhas wa al-Dirasat al-Takhassisiyyah li al-Sayhid al-Shadr, 1421), juz 1., 28-29.

[8] Muhammad Bāqir al-Ṣadr, ***Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr Terhadap Berbagai Aliran Filsafat Dunia***, terj. M. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1993), . 11. Ismā'īl al-Ṣadr lahir di Kazimiyah pada bulan Ramadhan tahun 1340 H atau 1921 M. Masa kecilnya, ia habiskan untuk mendalami agama dengan bimbingan ayahnya sendiri. Ia mendapat ijazah mujtahid dari dua *marja'* besar Syi'ah yaitu Ayatullah Sayyid Abd al-Hadi dan Ayatullah Murtaḍa Ali Yāsin dan diberi otoritas untuk berfatwa. Ia menulis lebih dari 26 buku, baik yang berbentuk buku asli atau berupa komentar atas karya orang. Karya-karya tersebut adalah *Syarḥ Fiqh Istidlāli, Ta'līqah alā al-Kifāyah fī al-Uṣūl, Ta'līqah 'Amaliyyah alā al-Urwah al-Wuthqā, Ta'līqah alā Kitāb al-Tasyrī' al-Jināni al-Islāmi* karya Abd al-Qādir Audah, *Muḥāḍarāt fī Tafsīr al-Qur'ān, Syarḥ Risālah al-Ḥuqūq li al-Imām Ali bin al-Ḥusain, Taqrīrāt al-Sayyid al-Khū'i fī al-Us{ūl, Taqrīrāt al-Sayyid al-Khū'i fī al-Ṭahārah, Taqrīrāt al-Sayyid al-Khū'i fī al-Makāsib, Risālah fī Qaidah al-Firagh wa al-Tajawwuz, Sayrḥ li Kitāb al-Nikāḥ min al-Urwah al-Wuthqa, Ta'līqah alā al-Juz'i al-Thāni min Syarḥ al-Lum'ah, Risālah fī Ḥukm al-Tazahum bayna al-Ḥajj wa al-Nudhūr, Risālah fī Tashkhīs al-Mudda'i wa al-Munkir.* Lihat selengkapnya karya Ismā'īl al-Ṣadr dalam Muhammad Riḍa al-Nu'māni, *Shāhīd al-Ummah wa Shāhiduhā,* juz 1., 43.

Jumadi al-Tsani 1356 Ḥ atau 1937 M, meninggalkan seorang istri, dua putra dan satu putri. Meskipun ia seorang *marja'* terkemuka, namun ayah Muḥammad Bāqir al-Ṣadr meninggal dunia dalam keadaan miskin. Keluarganya, hingga lebih sebulan setelah sang ayah meninggal dunia, masih terus mengalami kesulitan ekonomi, terutama kebutuhan makan sehari-hari *"kānū ḫāirīna fī luqmat al-aish."* Latar belakang keilmuan yang bertaraf internasional, ditambah kemiskinan yang melingkupi kelahiran al-Ṣadr, merupakan dua elemen penting yang menentukan konteks pendidikan al-Ṣadr. Kesulitan ekonomi yang dihadapi keluarga tersebut setelah meninggalnya Ḥaydar bin Ismā'īl sudah menghampiri al-Ṣadr ketika masih bayi. Sanak saudaranya kemudian mengurus pendidikannya, dan dia besar di bawah pengawasan paman dari pihak ibunya, Murtaḍa Yāsin dan kakaknya, Ismā'īl (1921-1968 M).

Meninggalnya sang ayah, otomatis telah mengubah hidup al-Ṣadr. Sebelum-sebelumnya, ia dididik oleh seorang ayah dengan nasihat dan hikmah yang diajarkannya, tetapi setelah itu, ia tidak mendapatkannya lagi. Babak baru kehidupannya, dimulai ketika keluarga Muḥammad Bāqir al-Ṣadr *hijrah* ke kota suci komunitas Syi'ah, Najaf. Najaf bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr merupakan pembentuk dan pewarna aktif bagi dirinya. Dikatakan pewarna aktif karena kota Najaf merupakan kota suci imam Ali yang banyak dikunjungi dan dijadikan basis spiritual bagi komunitas Syi'ah di dunia.[9]

2. Aktivitas Intelektual Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Di kota Najaf inilah, Muhammad Bāqir al- Ṣadr bertemu dengan tujuh ulama Syi'ah terkemuka saat itu yaitu Syaikh Abd al-Ḥādi Ḥumuzi, Syaikh Muhammad Jawwād Qisām, Syaikh Muhammad Riḍa al-Muẓaffar, Sayyid Muhammad 'Ali al-Ḥakīm , Sayyid Mūsa Baḥr al-'Ulūm, Sayyid Ḥādi Fiyād dan Sayyid Yūsuf al-Ḥakīm. Mereka inilah yang mendirikan madrasah dan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr belajar secara aktif di madrasah ini. Ketika berumur sepuluh tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr telah mempelajari sejarah Islam (*Islamic Story).* Tajamnya analisis dan kecerdasan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mulai nampak ketika ia mempelajari ilmu logika di usia sebelas tahun dan menulis *essai* filsafat pertamanya. Ia terus belajar sehingga tingkat intelektualitasnya pun tumbuh. Pemahamannya terhadap Islam dan tradisi Syi'ah mulai menguat ketika ia terjun dan memilih dirinya diasuh oleh al-Khū'ī dan

[9] Muhammad Sholihin, ***Pengantar Metodologi Ekonomi Islam dari Mazhab Baqir al-Shadr hingga Mazhab Mainstream*** (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), . 3. Lihat juga Chibli Mallat, ***Menyegarkan Islam; Kajian Komprehensif Pertama atas Hidup dan Karya Muhammad Baqir al-****Shadr,* terj. Santi Indra Astuti (Bandung: Mizan, 2001), 22.

Muḥsin al-Ḥakīm sampai ia berumur 25 tahun. Determinasi sosio-politik di Irak dan dunia Syi'ah secara umum telah membuka cakrawala pemikiran Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.[10]

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menunjukkan tanda-tanda kejeniusan sejak usia kanak-kanak. Pada usia sepuluh tahun, ia berceramah tentang sejarah Islam, dan juga tentang beberapa aspek lain tentang kultur Islam. Dia mampu menangkap isu-isu teologis yang sulit dan bahkan tanpa bantuan seorang guru pun. Ketika usia sebelas tahun, dia mengambil studi logika, dan menulis sebuah buku yang mengkritik para filosof. Pada usia tiga belas tahun, kakaknya mengajarinya *Uṣūl 'Ilm al-fiqh* (asas-asas ilmu tentang prinsip-prinsip hukum Islam yang terdiri dari al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas). Pada usia sekitar enam belas tahun, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr pergi ke Najaf untuk mencari pendidikan yang lebih baik dan layak dalam berbagai cabang ilmu-ilmu Islam. Sekitar empat tahun kemudian, ia menulis sebuah ensiklopedi (*mausū'ah*) tentang teoritisasi hukum Islam (*uṣūl*), *Gayāt al-Fikr fī al-Uṣūl* (pemikiran puncak dalam ilmu ushul). Ketika berusia 25 tahun, ia mengajar *Baḥth al-Khārij* dan fikih dan saat itu ia lebih muda dibanding banyak dari murid-muridnya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menjadi seorang mujtahid pada usia tiga puluh tahun.[11]

3. Karya-Karya Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr merupakan tipe ulama *prolific* yang menguasai berbagai bidang keilmuan. Kemapanannya dalam berbagai bidang kelimuan, ia buktikan dengan lahirnya beberapa karya yang ia hasilkan, baik berupa buku seputar hukum (*jurisprudence*), ushul fikih (*fundamentals of law*), filsafat, ilmu logika (*logics*), teologi, ekonomi, tafsir, sejarah, budaya Islam atau pun berupa artikel.

Dalam hukum (*jurisprudence*), Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menulis *Buḥūth fī Sharḥ al-Urwah al-Wuthqā (Discourses on the Commentary of al-Urwah al-Wusqa), al-Ta'līqat alā Minhāj al-Ṣāliḥīn (Annotation of Ayatullah Ḥakim's Minhāj al-Ṣāliḥīn), al-Fatāwā al-Wāḍiḥah (Clear Decrees), Mujāz Aḥkām al-Ḥajj (Summarized Rules of Ḥajj), al-Ta'līqat alā Manāsik al-Ḥajj (Annotation of Ayatullah Khui's Ḥajj Rites), al-Ta'līqat alā Ṣalāt al-Jumu'ah (Annotation on Friday Prayer), Min Fiqh al-Aḥkām ilā Fiqh al-Naẓariyyāt* dan *Muḥāḍarāt Ta'sīsiyyah.*

Ushul Fiqh (*fundamentals of law*), ia menulis *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl (Lessons in the Science of Jurisprudence), al-Ma'ālim al-Jadīdah li al-Uṣūl (The New Signpost of*

[10] Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi*...., 7.

[11] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *Falsafatuna*...., 11.

Jurisprudence) dan ***Ghayāt al-Fikr fī al-Uṣūl (The Ḥighest Degree of Thought of Jurisprudence)***. Dalam Filsafat (*Philosophy*), ia menulis ***Falsafatunā (Our Philosophy)*** dan *Ta'līqat alā Kitāb al-**Asfār li Mulla** Ṣadra fī al-Falsafah.* Ilmu Logika (***logics***), ia menulis *al-Uṣul al-Mantiqiyyah li al-**Istiqrā' (The Logical Basis of Induction)*** dan dalam bidang teologi, ia menulis *al-Mujāz fī Uṣ**ūl al-**Dīn; al-Mursil, al-Rasūl, al-**Risālah (The Summarized Principle of Religion: The Sender, The Messenger, The Message)**, al-Tasayyu' wa al-Islām**, *Baḥth Ḥaula al-**Wilāyah (Discourses on Divine Authority)**, Baḥth Ḥaula al-Mahdi (Discourses on Imam Mahdi)* dan *Aimmatu Ahli al-Bayt*

Ekonomi (*economy*), ia menulis *Iqtiṣādunā (Our Economics), al-**Bank al-**lā Ribawi fī al-Islām (Usury-**Free Banking in Islam**), Maqālāt Iqtiṣādiyyah (Essays in Economy)* dan *Mādha Ta'rifu an al-Iqtiṣād al-**Islāmi.*** Dalam bidang tafsir menulis *al-**Tafsīr al-**Mawḍū'i li al-Qur'ān al-Karīm, al-**Madrasah al-Qur'āniyyah (The Thematic Exegesis of the Ḥoly Quran)**, Buḥūth fī 'Ulūm al-**Qur'ān** (Discourses on Qur'anic Science)**, **Maqālāt Qur'āniyyah** (Essays on Qur'an)* dan *al-**Sunan al-**Tārikhiyyah fī al-Qur'ān.*

Sejarah, ia menulis ***Ahl al-Bait Tanawwu' Ahdāf wa Waḥdah Ḥadaf (Ahl al-Bait, Variety of Objectives Towards a Single Goal)*** dan *Fadak fī al-Tārīkh (Fadak in Ḥistory),* budaya Islam menulis *al-**Islām Yaqūd al-Ḥayāh (Islam Directive to Life)**, al-Madrasah al-Islāmiyyah (Islamic School)*, *Risālatunā (Our Mission), Na**z**rah 'Ammah fī al-Ibādah (General View on Rites of Worship)* dan *Maqālāt wa Muḥā**d**arāt (Essays and Lecturels).*[12]

Selain buku, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr juga banyak menulis artikel, di antaranya *al-'Amal wa al-**Ahdal (The Deeds and the goals) Min Fikr al-**Da'wah, al-**Amal al-**Ṣāliḥ fī al-**Qur'ān (The Proper Deeds According to Qur'an), Ahl al-Bait; Tanawwu' Adwār wa Wiḥdat Hadaf (The Ḥouse Ḥold of The Prophet; Diversity of Roles but Unified Goal), Baḥth Ḥaula al-Mahdi* (***Thesis on Messiah), Baḥth Ḥaula al-Wilāyah*** (***Thesis on Rulershp), al-Minhāj (The Ordeal), Minhāj al-Ṣāliḥ**īn (The Path of the Righteous), Muqaddimah fī al-**Tafsīr al-Mawḍū'i li al-**Qur'ān (Introductions in Thematic Exegesis of Quran), Na**z**arah 'Ammah fi al-Ibādat (General Outlook on Worship), al-**Fatāwā al-Wāḍiḥah* dan lain-lain.[13]

---

[12] *Ibid.,* . 24. Lihat juga karya-karya *Mu**h**ammad Bāqir al-Ṣadr* dalam Muhammad al-Husaini, *Mu**h**ammad Bāqr al-*Ṣadr*; **H**ayāh, **H**afilah…..*, 65.

[13] Lihat selengkapnya artikel-artikel *Mu**h**ammad Bāqir al-Ṣadr* dalam Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi….,* 24-25.

C. Pandangan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr Tentang al-Qur'an

1. Al-Qur'an Teks Kesejarahan

Yang penulis maksud dengan "Al-Qur'an Teks Kesejarahan" di sini adalah persinggungan al-Qur'an dengan budaya Arab yang berpengaruh pada pembentukan teks (al-Qur'an). Dengan kata lain bahwa keberadaan al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dengan realitas. Inilah yang disebut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dengan *taghyīr al-Qur'ān* (reformasi al-Qur'an).

Sejak pertama kali diturunkan, al-Qur'an telah bersentuhan dengan budaya Arab melalui reformasi yang dilakukan al-Qur'an dalam masyarakat Arab. Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, secara garis besar, ada tiga pembebasan (reformasi) yang telah dilakukan al-Qur'an ketika berdialektika dengan realitas sosial masyarakat Arab.

Pertama, pembebasan manusia dari penyembahan terhadap dewa (*multiteisme*). Pada dasarnya, orang-orang Arab meyakini bahwa "Allah" adalah Tuhan pencipta dan pengatur alam semesta (QS. al-Zukhruf [43]:87), akan tetapi karena logika berfikir mereka yang belum mapan dan karena mereka hidup dalam kevakuman para nabi dan rasul, dewa-dewa tersebut, mereka jadikan sebagai mediator untuk berhubungan dengan Tuhan. Preposisi (asumsi) mereka bahwa dewa-dewa yang mereka imajinasikan mampu mendatangkan keuntungan dan bahaya yang bersemayam dalam diri para dewa yang tebuat dari batu itu. Konsep dewa (*idolisme*) tersebut, mereka jadikan alat untuk menyukutukan Allah yang termanifestasikan dalam ibadah dan do'a mereka, dan mereka meyakini bahwa dengan menyembah dewa-dewa, mereka akan semakin dekat dengan Tuhan. Mereka juga meyakini bahwa dewa-dewa yang mereka sembah berperan dalam mengatur alam semesta.

Keyakinan-keyakinan tentang "perantara semu" antara para dewa dengan Tuhan semakin berkembang di lingkungan bangsa Arab, sehingga dewa-dewa mewabah dalam kehidupan mereka. Mereka telah hanyut dalam kehidupan *multiteisme* (kemusyrikan) dan *politeisme* (penyembahan terhadap dewa), bahkan setiap kabilah, setiap pekotaan dan setiap rumah, memiliki patung dewa khusus untuk disembah. Pada waktu itu, jumlah berhala (dewa) di dalam Ka'bah ada 360 buah.[14]

[14] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 237.

Kemudian penyembahan tersebut berdampak pada "kultusisasi" terhadap batu secara umum, dan bahkan menganggapnya sebagai Tuhan. Dalam *Ṣaḥīḥ Bukhāri* dari Abu Rajā' al-Aṯāridi disebutkan:

> "Dulu kami menyembah batu, dan ketika kami menemukan batu yang lebih bagus dari batu sebelumnya, kami membuangnya dan kami mengambil yang lain. Apabila kami tidak menemukan batu, kami mengumpulkan segenggam tanah, kemudian kami datangkan seekor kambing, lalu kami perahkan susu untuknya dan kami pun thawaf dengannya."

Al-Kalbi juga meriwayatkan yang sama sebagai berikut:

> "Jika seseorang akan bepergian, maka ia masuk ke dalam rumah dan mengambil empat buah batu. Kemudian ia mengambil batu yang paling bagus dan menjadikannya sebagai sesembahan (dewa), sedangkan tiga batu yang lain dijadikan bahan bakar tungkunya di dapur. Jika ia ingin meneruskan perjalanannya, maka batu itu ia tinggalkan."

Selain menyembah batu, orang-orang Arab juga menyembah tuhan-tuhan lain seperti Malaikat (*angel*), Jin dan bintang. Mereka meyakini bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Tuhan, dan bahwa jin adalah "partner" Tuhan yang memiliki kekuatan supranatural. Di antara mereka juga ada yang menyembah makhluk *astral* (benda-benda langit) seperti suku Ḥimyar yang menyembah matahari, Kinanah menyembah bulan, Lakham dan Juzam menyembah dewa Jupiter, Asad menyembah bintang Merkuri dan Tayyi' menyembah bintang Konapus.

Ketika itu di Arab, orang-orang Yahudi dan Nashrani juga sudah eksis, akan tetapi mereka tidak bisa berbuat banyak, karena ajaran-ajaran agama mereka saat itu sudah banyak mengalami interpolasi dan distorsi, sehingga ajaran-ajaran tersebut hanya sekedar simbol dan upacara peribadatan saja. Setelah ajaran-ajaran Kristen bercampur dengan kepercayaan paganisme Romawi dan kepercayaan tersebut berubah menjadi paham multiteisme, maka agama Yahudi dan Kristen hanya tinggal dua kelompok saja yaitu Yahudi di Syam dan Kristen di Romawi dan Kristen di Syam, dan kedua agama tersebut lama kelamaan mengalami distorsi dan penyimpangan-penyimpangan.[15]

Dalam kondisi yang demikian, al-Qur'an datang untuk mendekonstruksi sistem keagamaan polities di Arab, demi mengangkat derajat manusia yang telah hilang dan membebaskan mereka dari belenggu polities dan berbagai bentuk peribadatan yang telah dipalsukan, kemudian memperkenalkan konsep tauhid dan '*ubūdiyyah,* serta mengembalikan mereka kepada keimanan dan kemuliaan di sisi Tuhannya. Al-Qur'an memperkenalkan

[15] *Ibid.,* 238.

sebuah kehidupan dan ajaran baru yang akan dilalui manusia yaitu ajaran "*monoteisme*", sebagaimana disebut dalam QS. al-Ḥajj [22]: 73-74, (QS. Ali Imran [3]: 64) dan QS. Al-Taubah[9]: 31).[16]

Kedua, pembebasan akal manusia dari mitos dan *khurafat*. Masyarakat Arab memiliki kepercayaan bahwa jiwa seseorang terbang dan bersemayam ke dalam jasad orang tersebut. Jika ia meninggal atau terbunuh, maka jiwa tersebut akan membesar dan menjelma dalam bentuk burung hantu. Jiwa tersebut akan terus ada, berteriak, menjadi buas dan menempati rumah-rumah kosong dan kuburan-kuburan. Selain itu, masyarakat Arab juga mempercayai mitos-mitos tentang makhluk halus. Dalam *mindset* mereka, makhluk halus selalu berada di sekeliling mereka, dan tinggal di tempat-tempat yang tidak berpenghuni. Makhluk tersebut akan menampakkan diri kepada orang-orang tertentu di antara mereka dalam bentuknya yang beragam untuk berkomunikasi atau kadang-kadang menghidangkan makanan agar mereka terbebas dari bencana ketika sedang dalam perjalanan. Bahkan masyarakat Arab memiliki tempat khusus untuk memelihara mahkluk halus tersebut.

Kepercayaan-kepercayaan terhadap mitos tersebut dirombak al-Qur'an dengan cara mengaktifkan logika berfikir masyarakat Arab, menyeru agar mempertimbangkan dampak positif dan negatifnya, berpegang teguh pada akal sehat, menolak segala bentuk taklid buta dan tidak mudah menerima warisan-warisan (*heritage*) umat terdahulu tanpa melakukan klarivikasi dan mengkaji ulang warisan tersebut (QS. al-Baqarah [2]: 170). Dengan seruan tersebut, al-Qur'an berusaha mengubah pola pemikiran umat terdahulu dan warisan-warisan masa lalu untuk didekonstruksi agar lebih logis, rasional dan berada dalam petunjuk agama Islam. Pembebasan al-Qur'an terhadap mitos dan *khurafat* tersebut di antaranya dilakukan melalui pembacaan terhadap fenomena alam; al-Qur'an memerintahkan manusia untuk merenungi alam, mengungkap rahasia-rahasia di balik terciptanya alam dan menelaah ayat-ayat Tuhan. Melalui cara berfikir seperti ini, masyarakat Arab diharapkan bisa mengenal Tuhan dengan akal fikirannya.[17]

Ketiga, pembebasan manusia dari penghambaan hawa nafsu. Selain membebaskan manusia dari politeisme, dan mitos serta *khurafat,* al-Qur'an juga membebaskan manusia dari belenggu hawa nafsu. Melalui pendidikan yang diajarkan al-Qur'an kepada seorang Muslim, lambat laun seorang Muslim tersebut akan mampu melawan segala bentuk hawa nafsu yang

[16] *Ibid.,* 239-240.

[17] Lihat QS. Yunus [10]: 101, QS. al-Ankabut [29]: 20, QS. al-Hajj [22]: 46, QS. al-Ghasyiyah [88]: 17 dan QS. Fushshilat [41]: 53.

membelenggunya dan segala keterpurukan yang ada dalam dirinya (QS. Ali Imran [3]: 14-15). Bentuk pengendalian diri ini dijadikan sebagai sarana bagi manusia untuk berhati-hati ketika akan melakukan sesuatu yang dapat memancing hawa nafsunya. Tidak ada kekuatan yang dapat menolak dan menundukkan keinginan manusia dengan cara mengendalikan hawa nafsu tersebut semaksimal dan seoptimal mungkin. Dalam istilah Nabi Muhammad, pengendalian semacam ini disebut dengan "*jihad akbar*."

Di antara pembebasan yang dilakukan al-Qur'an terhadap belenggu hawa nafsu adalah persoalan hukum *khamr* yang dulunya menjadi kebutuhan primer bagi masyarakat Arab, dan bahkan mendapat tempat tersendiri pada karya-karya syair, sejarah dan sastra mereka. Tradisi yang sudah mendarah daging ini kemudian disikapi al-Qur'an dengan adanya perintah untuk menjauhinya (QS. Al-Maidah [5]: 90).[18]

Dengan demikian, bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, dalam memahami sebuah teks (al-Qur'an) tidak cukup hanya dengan memahami teks seadanya, tetapi harus memperhatikan konteks historis ketika al-Qur'an diturunkan (*asbāb al-nuzul*), meskipun menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *asbāb al-nuzul* bukan merupakan sebab utama diturunkannya ayat, tetapi baginya hanya merupakan peristiwa yang mengiringi turunnya sebuah ayat.

2. Pembacaan Teks

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menegaskan bahwa teks (al-Qur'an) seluruhnya dapat dipahami. Logikanya, al-Qur'an diturunkan Allah untuk membimbing manusia dan membebaskan mereka dari jeratan kelaliman, juga karena adanya perintah dari al-Qur'an sendiri untuk merenungkan dan memikirkan ayat-ayatnya. Karena jika ada sebagian ayat yang tidak dapat dipahami maknanya, maka fungsi al-Qur'an sebagai pembimbing manusia dan perintah untuk merenungkan ayat-ayatnya akan sia-sia.

Agar pembacaan terhadap teks dapat menghasilkan kajian yang objektif dan dapat dipertanggungjawabkan, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr memberikan empat kualifikasi yang harus dipenuhi oleh seorang penafsir al-Qur'an sebagai berikut:

Pertama, penafsir harus memiliki pemahaman yang baik tentang al-Qur'an dan penafsiran yang ia lakukan harus didasarkan pada ketentuan-ketentuan syari'at Islam. Ia harus membangun sebuah kesadaran bahwa al-Qur'an adalah kitab *ilahi* yang diturunkan sebagai kitab petunjuk dan pembimbing manusia kepada kehidupan yang lebih baik. Penafsir tidak

[18] Penjelasan tentang ini bisa dilihat selengkapnya dalam *Ibid.*, 245.

boleh tunduk dan terpengaruh oleh kondisi dimana ia hidup dan tinggal. Syarat ini mutlak harus dimiliki seorang penafsir dalam memahami al-Qur'an agar penafsiran yang dihasilkan tidak menyimpang.

Kedua, penafsir harus memiliki kemapanan dalam bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, karena al-Qur'an diturunkan sesuai dengan kaidah-kaidah tersebut. Jika ia tidak mengetahui kaidah-kaidah umumnya, maka ia tidak akan mampu memahami makna al-Qur'an. Oleh sebab itu, ia harus menguasai nahwu, saraf, ma'ani, bayan dan cabang-cabang bahasa Arab lainnya. Namun, syarat-syarat tersebut berbeda-beda, sesuai dengan kajian yang akan didalami si penafsir. Ketika ia ingin mengkaji al-Qur'an dari konteks hukumnya, maka ia tidak perlu secara mendalam menguasai seluk beluk bahasa Arab seperti yang dibutuhkan penafsir yang ingin mengkaji kisah dalam al-Qur'an atau majaz dalam al-Qur'an.

Ketiga, seorang penafsir tidak boleh bertendensi pada pendapat *madh-hab* tertentu atau *madh-hab* yang dianut si penafsir sendiri, tetapi harus menginferensi langsung dari sumber aslinya dan penafsir harus membebaskan pandangan dunianya dari model-model berpikir *madh-habi* sehingga memberikannya keluasaan dalam memahami al-Qur'an.

Keempat, penafsir harus menguasai metode secara umum dalam menafsirkan al-Qur'an, termasuk perbedaan-perbedaannya. Misalnya, jika perbedaan-perbedaan tersebut berkaitan dengan usul fikih, ilmu kalam, ilmu rijal atau yang lain, maka ia harus memiliki metode dan memiliki pemahaman yang memadai tentang perbedaan-perbedaan yang terjadi.[19]

D. Metode Interpretasi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

1. Pengertian metode *tawhîdi*

Berangkat dari ketidakpuasannya terhadap hasil interpretasi dari tafsir klasik dan pertengahan serta untuk menambal kekurangan-kekurangannya, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengajukan sebuah metode tematik yang ia sebut metode *tawhîdi* (***method of synthetic interpretation***). Metode ***tawhîdi*** adalah metode tafsir dimana penafsir tidak menafsirkan al-Qur'an secara membujur ayat per ayat, tetapi mengetengahkan pandangan al-Qur'an mengenai persoalan atau tema-tema kehidupan yang menyangkut masalah akidah, sosial dan kosmologi seperti tema tentang tauhid, kenabian (*nubuwwah*), ekonomi, norma-norma sejarah, penciptaan langit dan bumi dan lain-lain.

[19] *Ibid.,* 309-313.

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyebutkan metode tematiknya dengan istilah *tawhîdi* (sintesis) karena metode tafsir ini berupaya menyatukan pengalaman-pengalaman manusia (realitas sosial) dengan al-Qur'an.[20] Dalam hal ini ia menyebutnya dengan *"min al-wāqi' ilā al-Qur'ān."* Bahkan menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, tafsir yang disusun berdasarkan tema-tema tertentu dalam al-Qur'an dan tidak tuntas menyelesaikan problem sosial, maka ia menyebutnya dengan *Dirāsah Qur'āniyyah,* bukan tafsir tematik.[21]

Metode *tawhîdi* ini bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr telah membuktikan tesis Ali bin Abi Talib bahwa al-Qur'an adalah catatan-catatan masa lalu dan yang akan datang, obat bagi penyakit-penyakit dan di dalamnya, terdapat aturan-aturan yang mengatur urusan manusia. Dengan al-Qur'an, bisa diketahui bagaimana pandangan al-Qur'an mengenai segala peristiwa yang terjadi di bumi ini. Oleh sebab itu – lanjut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr – metode ini dianggap mampu menciptakan perkembangan tafsir yang cepat, karena berkembangnya peradaban manusia. Ketika al-Qur'an dikaji dengan pengalaman manusia sebagai objeknya, maka sudah barang tentu penemuan-penemuan baru akan tereksplor. Itulah yang menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr metode yang benar dalam memahami Islam.[22]

Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, term *tawhîdi* memiliki tiga macam makna:

Pertama, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyebutnya dengan metode objektifis (*al-mawḍū'iyyah*) lawan dari subjektifis (*al-dhātiyyah*). Penafsir harus memiliki sikap kredibel dan komitmen dalam menafsirkan al-Qur'an[23] serta berpegang teguh pada ketentuan-ketentuan dan data-data ilmiah dalam membahas setiap realitas, tanpa dipengaruhi *mindset* dan pendirian pribadi si penafsir juga menghindari keterpihakan dalam menginferensi hukum-hukum dan eksperimen-eksperimen yang dihasilkan dari penafsirannya.[24]

Kedua, memulai dari realitas-empiris kemudian mengembalikannya pada teks al-Qur'an. Artinya, penafsir memulai pembahasannya dari tema yang merupakan peristiwa empiris kemudian mencari pandangan al-Qur'an tentang tema-tema tersebut.[25] Penafsir yang mengambil bentuk metode *tawhîdi* harus memfokuskan atensinya pada tema-tema seputar kehidupan, doktrin agama (akidah), sosial-kemasyarakatan dan fenomena alam (kosmologis),

[20] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 23.

[21] *Ibid.,* 27.

[22] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *Trend of History in Qur'ān* (Pakistan: Islamic Seminary Publications, t.th), 44.

[23] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 36.

[24] Muhammad Baqir al-Ḥakīm, *'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Muassasah al-Hadi,1417), 345.

[25] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 36.

di samping ia juga harus menguasai problem-problem seputar tema tersebut, mencarikan solusi atas problem-problem dan mengetahui informasi-informasi sejarah yang belum terungkap untuk membantu dalam menganalisis tema-tema tersebut. Terakhir, penafsir memulai diskusinya dengan al-Qur'an; ia bertanya, al-Qur'an menjawab.[26]

Ketiga, penafsir memilih tema-tema tertentu kemudian mensinopsis ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema-tema tersebut, lalu menganalisisnya secara mendalam dan terakhir memberikan konklusi mengenai pandangan al-Qur'an tentang tema-tema yang dikaji. Bentuk kedua dan ketiga pemaknaan ini bisa juga disebut dengan metode sintesis, karena menyatukan antara realitas dengan teks al-Qur'an atau menyatukan antara kandungan-kandungan al-Qur'an dengan suatu tema dalam satu pandangan.

Dari ketiga makna tersebut, bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr hanya makna yang kedua dan ketiga yang menjadi pembahasan dalam metode *tawhîdi,* sementara makna yang pertama tidak termasuk dalam pembahasannya, akan tetapi harus tetap diperhatikan baik oleh ulama yang memakai metode *taḥlili* maupun yang memakai metode *tawhîdi*. Metode *tawhîdi* awalnya mengikuti alur perkembangan metode tafsir yang ada dan menginduk kepada metode tafsir klasik. Kemudian dalam perkembangannya, metode ini memisahkan diri dan membentuk dirinya dengan karakter yang khas yaitu terhadap tema-tema tertentu dalam al-Qur'an yang terlepas dari karakteristik dan sistematika metode tafsir klasik.[27] Inilah salah satu pembeda antara metode *tawhîdi* Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dengan ulama lain yang menggunakan metode yang sama, karena metodenya mengupayakan penyatuan pengalaman-pengalaman manusia dengan al-Qur'an.

2. Prosedur Penafsiran atau Aturan Metodis metode *tawhîdi*

Meskipun Muḥammad Bāqir al-Ṣadr tidak secara jelas menjelaskan langkah-langkah metodis metode *tawhîdi* -nya, akan tetapi dari hasil analisis penulis tentang peryataan-pernyataan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengenai metodenya ini, aturan-aturan metodis tesebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, merumuskan tema-tema realitas. Inilah yang disebut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dengan istilah ***yabda'u min al-wāqi' al-khāriji wa yantahī ilā al-Qur'ān al-karīm.*** Ḥal ini dilakukan untuk merekonstruksi metode tafsir sebelumnya (*tajzi'i*) yang menurutnya telah

[26] Muhammad Bāqir al-Ḥakīm, *'Ulūm al-Qur'ān,* 345.

[27] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* . 36. Lihat Juga Muhammad Bāqir al-Ḥakīm, *'Ulūm al-Qur'ān,* 346.

memenjarakan teks dalam lingkaran-lingkaran yang ekslusif karena yang dibidik dalam metode *tajzi'i* adalah "*min al-Qur'ān ilā al-Qur'ān."* Sebaliknya, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menginginkan bahwa al-Qur'an harus dapat memberikan solusi atas pertanyaan-pertanyaan dan problem-problem sosial.[28]

Tema-tema yang dipilih adalah seputar kehidupan, doktrin agama (akidah), sosial-kemasyarakatan dan fenomena alam (kosmologis). Namun sebelum menentukan tema-tema yang akan dikaji, penafsir harus mencurahkan perhatiannya atau penelitiannya secara penuh pada pengalaman-pengalaman (problem-problem) kehidupan, kemudian mengumpulkan data yang diperlukan dan mengkajinya secara serius dan mendalam. Penafsir harus mengenal secara jeli masalah-masalah yang berkaitan dengan tema dan mencarikan solusi atas suatu masalah.

Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, inilah yang ia sebut "penafsir mengajukan pertanyaan sedangkan al-Qur'an menjawabnya." Artinya, penafsir meminta pendapat al-Qur'an mengenai problem-problem kehidupan manusia. Setelah mendapat jawaban dari al-Qur'an, penafsir menyusun dan memberikan konklusi mengenai konsep *qur'ani* secara sistematis sebagai jawaban akhir dari pengalaman-pengalaman manusia tersebut. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyebut penafsir yang mengambil bentuk ini dengan "penafsir aktif" karena ia benar-benar mengkaji suatu masalah yang berkaitan dengan kehidupan manusia secara serius dalam sinaran al-Qur'an.[29]

Kedua, mendialogkan tema-tema tersebut dengan al-Qur'an. Setelah menentukan tema seputar kehidupan manusia, penafsir *tawhîdi* mencarikan jawabannya dalam al-Qur'an. Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr ini sesuai dengan pernyataan sayyidina Ali bin Abi Thalib *"Dhālika al-Qur'ān, fastantiqūhu, wa lan yantiqa lakum, wa lākin ukhbirukum 'anhu; inna fīhi ilma mā ya'ti wa al-ḥaditha 'an al-mādi wa dawā'a dāikum wa nazma mā bainakum"* (Inilah al-Qur'an, maka persilahkan ia berbicara. Ia tidak akan pernah berbicara, tetapi aku katakan kepada kalian bahwa al-Qur'an adalah pengetahuan tentang peristiwa yang akan terjadi dan yang telah terjadi, obat bagi penyakit kalian dan pengatur urusan-urusan kalian). Pernyataan Ali bin Abi Thalib ini merupakan tugas penafsir metode *tawhîdi* yang di sini

[28] Hasan al-Umari, *Islāmiyyāt al-Ma'rifah inda al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr* (Beirut: Dar al-Hadi, 2003), 121.

[29] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *Trend of History in Qur'an,* 47.

diilustrasikan sebagai bentuk dialog al-Qur'an dengan mengajukan beberapa pertanyaan kepadanya mengenai suatu masalah, kemudian al-Qur'an menjawabnya.[30]

Kemudian Muḫammad Bāqir al-Ṣadr menyusun langkah-langkah yang dilakukan penafsir dalam berdialog dengan al-Qur'an adalah sebagai berikut:

a. Mensinopsis ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema-tema tersebut. Mensinopsis yang dimaksud di sini adalah mengumpulkan beberapa ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema yang sedang dikaji. Setelah itu, penafsir melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat yang sudah disinopsis. Pembacaan terhadap ayat-ayat tersebut harus dilakukan secara berulang-ulang dan mendalam. Ḫal ini dilakukan agar penafsir mendapatkan jawaban yang akurat mengenai tema yang sedang dikaji.

b. Penafsir harus memposisikan dirinya murni sebagai peneliti, bukan mewakili madhab tertentu. Setelah mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dan membacanya secara berulang-ulang, penafsir harus membebaskan pandangan dunianya dari model-model berpikir *madhabi* sehingga akan memberikannya keluasaan dalam memahami al-Qur'an. Ia tidak boleh bertendensi pada pendapat *madh-hab* tertentu atau *madh-hab* yang dianutnya sendiri, tetapi harus menginferensi langsung dari sumber aslinya. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan hasil penafsiran yang objektif dan tidak memihak.

c. Menganalisisnya secara mendalam. Dalam menganalisa tema-tema tersebut, penafsir memerlukan informasi-informasi sejarah (ilmu tarikh), *asbāb al-nuzul,*[31] *munāsabah* ayat dan piranti analisis lain untuk mendapatkan jawaban al-Qur'an yang utuh dan komprehensif. Penggunaan *asbāb al-nuzul* memiliki pengaruh yang signifikan terhadap produk penafsiran, bahkan penafsir yang mengindahkan pemakaian *asbāb al-nuzul,* akan menyebabkan pemahaman yang salah dalam penafsirannya.[32] MuhammadAbduh –

[30] *Ibid.,* 48.

[31] Yang dimaksud *asbāb al-nuzul* oleh Muḫammad Bāqir al-Ṣadr adalah peristiwa yang terjadi saat proses pewahyuan berlangsung, dan menjadi penyebab turunnya wahyu. Oleh sebab itu, peristiwa-peristiwa yang terjadi sebelum turunnya wahyu al-Qur'an seperti peristiwa "Gajah", kisah-kisah umat terdahulu, kisah Yusuf bersama saudara-saudaranya dan yang lain tidak masuk dalam terminologi *asbāb al-nuzul,* tetapi hanyalah rangkaian persitiwa masa lalu (*qaḍāya tārikhiyyah*). Dalam hal ini, ia membagi ayat al-Qur'an menjadi dua. *Pertama,* ayat yang tidak memiliki *asbāb al-nuzul,* yaitu ayat-ayat yang diturunkan untuk memberikan hidayah, pendidikan dan pencerahan seperti tentang peristiwa yang mengggambarkan akan datangnya kiamat, gambaran nikmat dan siksa kubur. Allah menurunkan ayat-ayat tersebut sebagai petunjuk bagi manusia bukan untuk menjawab pertanyaan, solusi bagi peristiwa yang terjadi secara mendadak atau komentar atas kejadian-kejadian yang tengah berlangsung. *Kedua,* ayat –ayat yang memiliki *asbāb al-nuzul,* seperti tiga penyebab sebelumnya. Muḫammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* . 227-228.

[32] *Ibid.,* 230.

sebagaimana dikutip Fahd bin Abdurraḫmān al-Rūmi - berpandangan bahwa risalah Islamiyyah sifatnya adalah universal, bukan untuk umat atau golongan tertentu dan tidak dibatasi oleh suatu masa. Ia mengatakan "al-Qur'an adalah kitab petunjuk dan pembimbing sampai hari kiamat, maknanya umum dan berkesinambungan, tidak memberi janji, mengancam, mensehati dan membimbing orang-orang tertentu, akan tetapi janjinya, ancamannya, kabar gembiranya dan peringatannya tergantung bagaimana kepercayaan, akhlak, kebiasaan, dan perbuatan yang dilakukan oleh suatu umat dan bangsa."[33]

Pandangan ini sejalan dengan kaedah *al-'Ibrah bi Umūm al-Lafẓi lā bi Khuṣūṣ al-Sabab.* Seperti halnya Muhammad Abduh, Muḫammad Bāqir al-Ṣadr juga berpendapat demikian bahwa yang menjadi hukum adalah keumuman lafaznya bukan aktor *asbāb al-nuzul*-nya. *Asbāb al-nuzul* ayat hanya menjadi penyebab turunnya ayat yang menjadi dasar hukum secara umum, bukan diperuntukkan subjek yang menjadi penyebab turunnya sebuah ayat. Pemilihan kaedah Muḫammad Bāqir al-Ṣadr tersebut menurutnya sesuai dengan pernyataan Muḫammad bin Ali al-Bāqir:

> Al-Qur'an akan selalu hidup dan tidak akan mati, begitu pun ayat-ayatnya juga hidup dan tidak mati. Seandainya jika ayat diturunkan kepada suatu kaum, kemudian mereka mati, maka al-Qur'an tidak ikut mati, tetapi akan terus berlaku untuk generasi-generasi setelahnya, sebagaimana juga berlaku bagi orang-orang terdahulu.[34]

Selain *asbāb al-nuzul,* yang perlu diperhatikan oleh penafsir metode *tawhîdi* adalah *munāsabah* ayat. Teori ini tidak hanya diminati para penafsir kontemporer, tetapi digandrungi juga oleh mayoritas ulama klasik, di antaranya Abū Bakar bin 'Al-Arabi. Ia mengatakan:

Keserasian dan keharmonisan antara satu ayat dengan ayat yang lain sehingga seolah-olah merupakan satu ungkapan yang mempunyai satu kesatuan makna dan keteraturan redaksi (baca; ***munāsabah***) merupakan ilmu yang sangat penting".[35]Penafsir harus memiliki atensi yang besar terhadap *munāsabah* ayat, dan menurut Muḫammad Bāqir al-

[33] Fahd bin Abdurraḫmān bin Sulaimān al-Rūmi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyr Al-Hijri,* disertasi fakultas Ushuluddin, jurusan 'Ulum Al-Qur'an Universitas Muhammad bin Sa'ud Al-Islamiyyah, 849.

[34] Muḫammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 232.

[35] Fahd bin Abdurraḫmān bin Sulaimān al-Rūmi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi al-Qarn al-Rābi' 'Asyr al-Hijri,* 795.

Ṣadr inilah yang membedakan para penafsir metode *taḥlili,* yang kurang memiliki atensi cukup terhadap ***munāsabah*** ayat, meskipun dalam kasus-kasus tertentu juga kadang dijelaskan. Oleh sebab itu, agar mendapatkan pemahaman yang utuh tentang al-Qur'an, penafsir *tawhîdi* harus memperhatikan korelasi ayat (***munāsabah***). Setelah mengkorelasikan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain, penafsir mengklasifikasikannya sesuai dengan tema yang dikaji.

d. Memberikan konklusi mengenai pandangan al-Qur'an tentang tema-tema yang dikaji. Terakhir yang dilakukan penafsir *tawhîdi* adalah menyusun hasil akhir mengenai konsep Qur'ani secara sistematis sebagai jawaban atas tema-tema yang sudah ditentukan sebelumnya. Penafsir ***tawhîdi*** harus bisa menyelesaikan tema-tema seputar kehidupan secara tuntas, sehingga fungsi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk tidak sia-sia.

Tabel Perbedan metode *tajzi'i* dan *tawhîdi*

No	Metode *tajzi'i*	Metode *tawhîdi*
01	Penafsirannya membujur dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas sesuai sistematika dalam *muṣḥaf* Usmani	Yang ditafsirkan hanya ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an, sesuai dengan tema yang dikaji
02	*Min al-Qur'ān ilā al-Qur'ān*	*Min al-wāqi' ilā al-naṣ*
03	Yang ditekankan adalah penafsiran literal (*ḥarfiah*), penafsiran *vocabulary*, sehingga tafsir yang dihasilkan kurang kontekstual dan tidak menjawab problem sosial (*single tradition*)	Penekanannya pada fungsi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pembimbing hidup umat Islam.
04	Melahirkan pandangan-pandangan yang parsial (*not complete*) dan atomistik	Pandangan-pandangan yang dihasilkan bersifat holistik, komprehsnsif dan sistematik
05	Kurang memiliki atensi yang cukup terhadap ***munāsabah*** ayat, meskipun dalam kasus-kasus tertentu juga kadang dijelaskan	*Munāsabah* ayat menjadi sangat penting untuk mendapatkan pemaknaan yang utuh terhadap kandungan makna

No	Metode *tajzi'i*	Metode *tawhîdi*
06	Produk tafsir yang dihasilkan bersifat teoritis	Produk tafsir yang dihasilkan bersifat praktis, komunikatif dan solutif
07	Peran penafsir pasif	Peran penafsir aktif

3. Aplikasi Interpretatif Metode Muḥammad Bāqir al-Ṣadr

Di antara tema-tema yang menjadi atensi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dalam beberapa buku dan artikelnya tentang al-Qur'an adalah norma-norma atau hukum-hukum sejarah (*al-sunan al-tārikhiyyah*) dalam al-Qur'an. Bahkan secara khusus ia menulis buku yang berjdul *al-Sunan al-Tārikhiyyah fī al-Qur'ān* yang dalam versi Inggrisnya berjudul *Trend of Ḥistory in Qur'an.* Di sini Muḥammad Bāqir al-Ṣadr ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki norma-norma sejarah yang tujuannya adalah untuk memotivasi manusia agar tidak mudah menyerah dan pasrah dengan keadaan yang melingkupinya karena adanya doktrin bahwa Tuhan telah menetapkan sunnah (ketetapan)-Nya yang tertuang dalam al-Qur'an. Ḥal ini wajar karena Islam menaruh perhatian besar terhadap studi sejarah. Al-Qur'an merupakan sumber inspirasi, pedoman hidup dan sumber tata nilai bagi umat Islam. Sekitar dua pertiga dari keseluruhan ayat al-Qur'an yang terdiri dari 6660 ayat memiliki nilai atau norma sejarah.[36]

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr sendiri tidak memberikan definisi yang jelas mengenai istilah "norma-norma sejarah" dalam al-Qur'an yang ia kaji dengan menggunakan metode *tawhîdi*, akan tetapi dari pernyataan-pernyataannya dapat disimpulkan bahwa norma-norma sejarah menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah serangkaian aturan-aturan dalam serangkain peristiwa-peristiwa sejarah yang telah menjadi ketetapan Tuhan dalam al-Qur'an yang bersifat universal, dan adanya kemungkinan *ikhtiyār* bagi manusia dalam batas-batas tertentu, dan peristiwa tersebut mengandung hukum sebab akibat yang bersifat kolektif.
Sebagai contoh misalnya dalam QS. al-Ra'd [13]: 11:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ

[36] Mazheruddin Siddiqi, ***Konsepsi al-Qur'an Tentang Sejarah***, terj. Nur Rachmi et. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 20.

> Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

QS. al-Jinn [72]: 16:

وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا

> Dan jika mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezki yang banyak).

QS. al-Kahfi [18]:59:

وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا

> Dan (penduduk) negeri itu telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim, dan telah kami tetapkan waktu tertentu bagi kebinasaan mereka.

Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, norma-norma sejarah pada ketiga ayat tersebut tunduk pada manusia. Allah memberi ruang berupa kemampuan kepada manusia untuk melakukan perubahan apa pun dalam diri mereka, dan Allah akan memberikan kehidupan sejahtera kepada masyarakat atau bangsa yang menempuh jalan lurus (Islam). Artinya, norma-norma sejarah memberikan ruang kebebasan bagi manusia untuk menentukan pilihannya. Seseorang akan mendapatkan kesempatan-kesempatan tersebut jika mereka mengikuti hukum-hukum sejarah dan mengambil sikap yang semestinya sebagaimana yang telah ditentukan hukum-hukum tersebut.[37]

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengatakan bahwa dalam norma-norma sejarah tidak berbicara individu, tetapi berbicara sebuah sosial masyarakat, baik yang berdampak positif maupun negatif, sehinga runtutan sejarah yang bersifat individu tidak berlaku "hukum atau norma sejarah," dan dalam hal ini tidak terdapat perbedaan antara para nabi, sahabat dengan manusia biasa. Sehingga dengan demikian, mereka pun seperti manusia lainnya; mereka juga dikendalikan oleh hukum-hukum sejarah. Sebagai contoh misalnya tentang perang Uhud dalam QS. Ali Imran [3]: 140:

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

[37] Muhammad Bāqir al-Ṣadr, ***Paradigma dan Kecenderungan Sejarah dalam al-Qur'an,*** terj. M.S. Nashrullah (Jakarta: Shadra Press, 2010), 118.

> Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang Badar) mendapat luka yang serupa. Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada'. Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim.

Tidak ada satu pun yang bisa mengatakan bahwa umat Islam akan selalu memperoleh kemenangan, tidak pula ada satu kaum yang ditakdirkan untuk selalu kalah. Kemenangan dan kekalahan sifatnya relatif; tergantung pada kondisi-kondisi sosial masyarakat tertentu dan ketundukan mereka pada hukum-hukum sejarah. Bangsa atau komunitas mana pun yang mematuhi hukum-hukum tersebut akan memperoleh kemenangan, lepas dari kenyataan apakah ada orang-orang salih di dalam bangsa tersebut atau tidak. Dalam kenyataannya yang terpenting adalah sistem yang menguasai seluruh masyarakat.

Dalam norma sejarah, kehadiran individu tidak berarti apa-apa. Itulah sebabnya mengapa tidak perlu diherankan jika dalam suatu masyarakat yang buruk orang-orang yang baik juga ikut dikendalikan oleh hukum-hukum sejarah, sebab nasib suatu masyarakat ditentukan oleh perilau mayoritas. Jika suatu masyarakat secara keseluruhan menyimpang, maka orang yang baik pun, pasti akan mendapatkan hukumannya sebagai bentuk konsekuensi dari perilaku masyarakatnya. Ḥal ini sesuai dengan isyarat al-Qur'an:

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

> Dan peliharalah dirimu dari pada siksaan yang tidak khusus menimpa orang-orang yang zalim saja di antara kamu. Dan ketahuilah bahwa Allah amat keras siksaan-Nya. (QS. al-Anfal [8]: 25)

Bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, ayat ini mengandung pengertian yang sama dengan yang telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya. Perilaku masyarakat berbeda dengan perilaku individu-individu. Meskipun individu-individu yang membentuk masyarakat, namun individu yang salih tidak bisa melepaskan diri dari perilaku buruk masyarakat secara kesulurahan, kecuali jika mereka mampu mengubah kondisi masyarakatnya. Bukti terbaik mengenai benarnya aturan ini adalah kisah Nabi Musa dan kaumnya sebagaimana yang dituturkan al-Qur'an bahwa kaum Nabi Musa ingin mendatangi tanah yang dijanjikan dan bermukim di sana. Tetapi mereka meminta Nabi Musa untuk membebaskan tanah tersebut terlebih dahulu dari para penindas dengan bantuan Tuhannya, baru kemudian mengajak mereka untuk memasukinya. Mereka mengatakan kepada Nabi Musa:

قَالُوا يٰمُوسَىٰ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا ۖ فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقٰتِلَا إِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُونَ

Karena itu pergilah kamu bersama Tuhanmu dan berperanglah kamu berdua, kami akan duduk-duduk saja menunggu di sini. (QS. al-Maidah [5]: 24)

Al-Qur'an mengatakan bahwa sikap mereka yang seperti ini membuktikan bahwa mereka tidak pantas memperoleh kemenangan. Allah berfirman:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

(Jika demikian), maka sesungguhnya negeri itu diharamkan atas mereka selama empat puluh tahun. (Selama itu) mereka akan berputar-putar kebingungan di bumi. (QS. al-Maidah [5]: 26)

Maka begitulah yang terjadi. Musa yang memiliki kualifikasi iman yang terpercaya, tetapi karena kaumnya kurang memiliki ketabahan dan semangat berkurban, maka beliau bersama kaumnya dihukum dan mengalami masa-masa yang menyulitkan. Sebagai bagian dari penduduk Bani Israi'il, Musa ikut menanggung hukuman yang ditimpakan kepada Bani Isra'il. Konsekuensinya, beliau harus ikut mengembara di gurun pasir selama 40 tahun bersama dengan Bani Isra'il yang lain. Masih dalam skop norma-norma sejarah, penafsiran yang menarik dari Muḥammad Bāqir al-Ṣadr mengenai tragedi Karbala layak untuk dikemukakan. Ia mengatakan bahwa penduduk Kufah mempunyai sifat pengecut dan lemah, sementara orang-orang Syam penyimpang dan pendengki. Orang-orang Kufah mentolelir penguasa Bani Umayah yang despotik dan haus darah (*safah*). Ditambah dengan sikap otoriter Mu'awiyah dan anaknya, Yazid. Ini artinya, perilaku sosial mereka akan menyebabkan kekacauan dan membawa bencana.

Karena karakter yang demikian itu, orang-orang Kufah tertimpa kesengsaraan, bencana kelaparan, dan pertumpahan darah. Bencana tersebut tidak hanya menimpa umat Islam yang berdosa, tetapi seluruh umat ikut merasakannya. Bahkan Insiden Karbala di mana imam Ḥusain, manusia salih dan bertakwa yang juga merupakan cucu Nabi Muhammad yang terbunuh bersama keluarganya dalam pandangan Muḥammad Bāqir al-Ṣadr merupakan salah satu rangkain bencana tersebut. Namun pemberlakukan norma-norma sejarah ini – lanjut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr – hanya berlaku di dunia (QS. al-Anfal [8]: 25), sementara di akhirat kelak yang akan mendapat hukuman hanya orang-orang yang berdosa.[38]

[38] *Ibid.,* 10-11 dan 103.

Balasan buruk atau baik kelak di hari kiamat akan diterima secara individu. Namun bagi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, pada hari kiamat kelak akan ada pertanggungjawaban perorangan dan pertanggungjawaban kolektif. Ayat yang membicarakan tentang pertanggungjawaban perorangan adalah:

إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آَتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (٩٣) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا (٩٤) وَكُلُّهُمْ آَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (٩٥)

Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan yang Maha Pemurah selaku seorang hamba. Sesungguhnya Allah telah menentukan jumlah mereka dan menghitung mereka dengan hitungan yang teliti. Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah pada hari kiamat dengan sendiri-sendiri. (QS. Maryam [19]: 93-95)

Sedangkan ayat yang berbicara tentang pertanggungjawaban kolektif adalah:

وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Dan (pada hari itu) kamu lihat tiap-tiap umat berlutut. Tiap-tiap umat dipanggil untuk (melihat) buku catatan amalnya. pada hari itu kamu diberi balasan terhadap apa yang telah kamu kerjakan. (QS. al-Jasiyah [45]: 28)

Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, tujuan pertanggungjawaban kolektif tersebut adalah untuk memulihkan hak-hak yang terjadi dalam hubungan suatu masyarakat yang tidak sesuai dengan tuntutan keadilan dan hukum. Seorang yang terampas hak-haknya bisa jadi menduduki tempat yang terhormat dan bisa menjadi pemimpin. Dalam keadaan yang demikian, kelaliman seperti itu akan dimintai pertanggungjawaban. Pada waktu itu, semua orang yang terlibat dalam kelaliman dikumpulkan. Setelah diputuskan, mereka akan mengalami penyelasan yang luar biasa yang disebut dengan "*yaum al-taghābun*," seperti yang disebut dalam al-Qur'an sebagai berikut:

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

(Ingatlah) hari (dimana) Allah mengumpulkan kamu pada hari pengumpulan, Itulah hari dinampakkan kesalahan-kesalahan. Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan beramal salih, niscaya Allah akan menutupi kesalahan-kesalahannya dan memasukkannya ke dalam *jannah* yang mengalir di bawahnya sungai-sungai,

mereka kekal di dalamnya. Itulah keberuntungan yang besar. (QS. al-Taghabun [64]: 9).[39]

E. Kesimpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa metode *tawhîdi* adalah metode tafsir dimana penafsir tidak menafsirkan al-Qur'an secara membujur ayat per ayat, tetapi mengetengahkan pandangan al-Qur'an mengenai persoalan atau tema-tema kehidupan yang menyangkut masalah akidah, sosial dan kosmologi seperti tema tentang tauhid, kenabian (*nubuwwah*), ekonomi, norma-norma sejarah, penciptaan langit dan bumi dan lain-lain. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr menyebutkan metode tematiknya dengan istilah *tawhîdi* (sintesis) karena metode tafsir ini berupaya menyatukan pengalaman-pengalaman manusia (realitas sosial) dengan al-Qur'an. Dalam hal ini ia menyebutnya dengan *"min al-wāqi' ilā al-Qur'ān."* Bahkan menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, tafsir yang disusun berdasarkan tema-tema tertentu dalam al-Qur'an dan tidak tuntas menyelesaikan problem sosial, maka ia menyebutnya dengan *Dirāsah Qur'āniyyah,* bukan tafsir tematik.

Kemudian Muḥammad Bāqir al-Ṣadr aturan-aturan metodis metode *tawhîdi*-nya sebagai berikut: *Pertama,* merumuskan tema-tema realitas. Inilah yang disebut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr dengan istilah ***yabda'u min al-wāqi' al-khāriji wa yantahī ilā al-Qur'ān al-karīm.*** Tema-tema yang dipilih adalah seputar kehidupan, doktrin agama (akidah), sosial-kemasyarakatan dan fenomena alam (kosmologis). Namun sebelum menentukan tema-tema yang akan dikaji, penafsir harus mencurahkan perhatiannya atau penelitiannya secara penuh pada pengalaman-pengalaman (problem-problem) kehidupan, kemudian mengumpulkan data yang diperlukan dan mengkajinya secara serius dan mendalam. Penafsir harus mengenal secara jeli masalah-masalah yang berkaitan dengan tema dan mencarikan solusi atas suatu masalah. *Kedua,* mendialogkan tema-tema tersebut dengan al-Qur'an. Setelah menentukan tema seputar kehidupan manusia, penafsir *tawhîdi* mencarikan jawabannya dalam al-Qur'an.
Dan yang menjadi atensi Muḥammad Bāqir al-Ṣadr adalah tema seputar norma-norma sejarah, yaitu serangkaian aturan-aturan dalam serangkain peristiwa-peristiwa sejarah yang telah menjadi ketetapan Tuhan dalam al-Qur'an yang bersifat universal, dan adanya kemungkinan *ikhtiyār* bagi manusia dalam batas-batas tertentu, dan peristiwa tersebut

[39] Muḥammad Bāqir al-Ṣadr , *al-Madrasah al-Qur'āniyyah,* 84-85.

mengandung hukum sebab akibat yang bersifat kolektif. Sebagai contoh, ia membahas tentang QS. al-Ra'd [13]: 11, QS. al-Jinn [72]: 16 dan QS. al-Kahfi [18]:59.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Qādir bin Muhammad 'Aṭā Ṣūfi. *Dirāsat Manhajiyyat li Ba'di Firaq al-Rāfiḍah wa al-Bāṭiniyyah.* Riyad: Dar Adwa' al-Salaf, 2005.

Bāqir al-Ṣadr, Muḥammad. ***al-Madrasah al-Qur'āniyyah***. Beirut: Markaz al-Abhas wa al-Dirasat, 1421.

_____ ***Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr Terhadap Berbagai Aliran Filsafat Dunia***, terj. M. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan, 1993.

_____ *Trend of Ḥistory in Qur'an.* Pakistan: Islamic Seminary Publications, t.th.

_____ ***Paradigma dan Kecenderungan Sejarah dalam al-Qur'an,*** terj. M.S. Nashrullah. Jakarta: Shadra Press, 2010.

Bāqir al-Ḥakīm, Muḥammad. *'Ulūm al-Qur'ān.* Qum: Muassasah al-Ḥadi, 1417.

Farmāwi (al-), Abd al-Ḥayyi. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍu'i.* Kairo: al-Ḥadarah al-Gharbiyyah, 1977.

Fahd bin Abdurraḥmān bin Sulaimān al-Rūmi, *Ittijāhāt Al-Tafsīr fī Al-Qarn Al-Rābi' 'Asyr Al-Ḥijri.* disertasi fakultas Ushuluddin, jurusan 'Ulum Al-Qur'an Universitas Muhammad bin Sa'ud Al-Islamiyyah.

Ḥusaini (al-), Muḥammad. ***Muḥammad Bāqir al-Ṣadr; Ḥayāt, Ḥāfilat, Fikrun wa Khallāq.*** Maghribi: Dar al-Mahjah al-Baidha', 2005.

_____ *Al-**Imām al-**Syahīd Muḥammad Bāqir al-**Ṣadr Dirasah fi Siratihi wa Manhajihi*. Beirut: Dar al-Firar,1989.

Muslim, Musṭafā. ***Mabāḥith fī al-**Tafsīr al-Mawḍū'i.*** Damaskus: Dar al-Qalam, 2000.

Mallat, Chibli. ***Menyegarkan Islam; Kajian Komprehensif Pertama atas*** *Ḥidup dan Karya Muhammad Baqir al-**Shadr,*** terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 2001.

Riḍa al-Nu'māni, Muḥammad. *Shahīd al-Ummah wa Shāhiduha*. Qum: Markaz al-Abhas wa al-Dirasat al-Takhassisiyyah li al-Sayhid al-Shadr, 1421.

Sholihin, Muhammad. ***Pengantar Metodologi Ekonomi Islam dari Mazhab Baqir al-**Shadr hingga Mazhab Mainstream.*** Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.

Siddiqi, Mazheruddin. ***Konsepsi al-**Qur'an Tentang Sejarah***, terj. Nur Rachmi et. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Ṭabāṭabā'i (al-), Muḫammad. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1997.

Umari (al-), Ḫasan. ***Islāmiyyāt al-****Ma'rifah inda al-Sayyid Muḫammad Bāqir al-Ṣadr*. Beirut: Dar al-Ḫadi, 2003.