

# Tafsir Devian versus Tafsir Dominan (Telaah atas Ayat-ayat Pengharaman *Khamr* menurut at-Tabatabai)

Oleh: Wawan Gunawan Abd. Wabid\*

“*Lā yafqah ar-rajūl kull al-fiqh hattā yarā lil-qurān wujūhan katsīrah*”<sup>1</sup>

## Abstrak

Di antara bagian tradisi tafsir ayat-ayat hukum selama bertahun-tahun mencatat suatu kelaziman yang merasuk kalangan mufasirin bahwa pengharaman khamr ditetapkan oleh empat ayat al-Quran yang seluruhnya diturunkan di Madinah. Nyaris tidak tercatat dari kalangan mufasirin yang menggunakan Surat al-A'raf (7) ayat 33 yang diturunkan di Makkah sebagai ayat pertama penentu keharaman khamr. Dengan menggunakan data yang tidak umum dirujuk oleh para ulama at-Tabatabai mencoba membuktikan bahwa keharaman khamr sesungguhnya telah diberlakukan sejak Rasulullah saw bersama para Sahabat masih menetap di Makkah. Meskipun temuan at-Tabatabai ini berhadap-hadapan dengan arus utama dalam tema ini yang selalu ditopang dengan teori at-tadarruj fi at-tasyri' namun ia penting untuk dijadikan sebagai alternatif dalam tema ini, lebih-lebih ia dapat didukung dengan teori maqāshid asy-syari'ah.

Kata kunci: *khamr*, tafsir, at-Tabatabai

## A. Pendahuluan

Hubungan antara data dengan peneliti laksana bahan masakan dengan juru masak. Masakan yang enak, meskipun setiap juru masak sangat mungkin untuk menghadirkan masakan khasnya, selalu dibuat berdasarkan bahan yang kaya serta benar-benar menghadirkan keterwakilan rasa yang sulit untuk “menggoyang” lidah. Itu sama halnya dengan penelitian. Sebuah penelitian yang baik, meskipun setiap peneliti bisa menghadirkan hasil penelitian yang berbeda sesuai dengan perspektifnya, selalu ditopang dengan data yang kaya dan membawa peneliti untuk menyajikan hasil penelitian yang kuat dan monumental serta menjadi model bagi penelitian-penelitian yang datang kemudian. Dalam proses penelitian, ketika sekian data telah tersedia seorang peneliti berhak

---

\* Penulis adalah Dosen Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, Terjemahan Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), p. 9.

untuk menyaring data-data yang dipandang *relevan* dengan konteks penelitiannya. Pun sama posisinya dengan seorang juru masak yang berkuasa penuh untuk memilih bahan-bahan masakan yang diyakininya dapat melahirkan kesatuan rasa bahkan aroma yang mengundang pujian penikmat. Karenanya suatu masakan akan dipandang unik manakala pemasaknya memilih bahan masakan yang tidak umum yang tidak menjadi pakem sejawatnya namun ia menghadirkan rasa yang khas dan menarik untuk dicicipi. Ilustrasi seperti itu berlaku dalam wacana tafsir sebagaimana diperlihatkan oleh at-Tabatabai, seorang pakar tafsir beraliran Syi'ah dan berkebangsaan Iran, saat menyajikan keunikan dalam menjelaskan rangkaian ayat-ayat tentang keharaman *khamr*.<sup>2</sup> Keunikan at-Tabatabai terletak pada pilihannya untuk menggunakan pendapat tafsir yang tidak umum yang diperkuat dengan data yang juga tidak digunakan oleh umumnya para mufassir (*devian*). Penafsiran at-Tabatabai ini pada gilirannya menggulirkan keragaman<sup>3</sup> dalam tema pengharaman *khamr*. Tulisan ini akan membahas pemikiran at-Tabatabai tersebut serta

---

<sup>2</sup> Ada dua pendapat berkenaan dengan definisi *khamr*. Yang pertama berasal dari jumbuh kedua berasal dari Hanafiyah. Menurut Hanafiyah *khamr* adalah setiap perasan buah anggur yang dipermentasi yang dapat menghilangkan kesadaran manusia. Minuman hasil fermentasi selain dari buah anggur tidak dikatakan sebagai *khamr* meskipun memabukkan. Alasan yang dikemukakan Hanafiyah karena masyarakat 'Arab tidak mengenal minuman memabukan selain yang terbuat dari buah anggur. Pendapat ini dapat dilacak hingga 'Abdullah ibn Umar. Sedangkan jumbuh tidak membatasinya pada anggur saja tetapi mencakup seluruh jenis buah-buahan dan apa saja yang berpotensi untuk dijadikan sebagai bahan cair yang dipermentasi dan berpotensi untuk memabukkan. Pendapat jumbuh ini dapat dilacak hingga Umar bin Khathab dan Abdullah ibn 'Abbas. Alasan yang dikemukakan jumbuh adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Ashab as-Sunan kecuali an-Nasai dari Sahabat Nu'man bin Basyir bahwa Rasulullah saw bersabda:

وإن إن من الخنطة حمرا وإن من الشعير حمرا الزبيب حمرا وإن من التمر حمرا وإن من

العسل حمرا .

Lihat Wahbah az-Zuhayli, *at-Tafsir al-Munir fil 'Aqidah wa sy-Syari'ah wal-Manhaj*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991),VII:38.

<sup>3</sup> Keragaman atau perbedaan penafsiran merupakan sesuatu yang biasa terjadi dalam penafsiran ayat bahkan sejak para sahabat. Meskipun mereka "menyaksikan" turunnya wahyu, dan mengetahui konteks ayat-ayat yang diturunkan, serta secara alamiah memahami arti kosa kata dan struktur bahasa ayat al-Quran, tidak jarang mereka berbeda pendapat malah keliru dalam memahami maksud firman-firman Allah. Atas dasar itulah para pakar tafsir mendefinisikan tafsir sebagai "menjelaskan arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan mufassir". Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1991), p. 75. Bandingkan dengan Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wal-Mufassirin*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1976),I: 59.

menawarkan kemungkinan untuk menopangnya dengan teori *maqāshid asy-syari'ah*.

## B. Keharaman *Khamr* dalam Kajian Mufasirin

Hingga saat ini terdapat dua kubu penafsiran yang berkembang di kalangan para peminat kajian tafsir berkenaan dengan ayat-ayat pengharaman *khamr*. Kubu pertama dianut oleh mayoritas *mufassirin* yang menyatakan bahwa keharaman *khamr* ditentukan oleh empat ayat al-Quran yang turun secara bertahap.<sup>4</sup> Akar transmisi penafsiran jumbuh ini dapat dilacak hingga ulama tafsir generasi Tabi'in seperti Mujahid dan Qatadah dan didukung dengan hadis yang sekaligus menjelaskan konteksnya.<sup>5</sup> Sedangkan kubu kedua dianut oleh minoritas (*ba'dl*) mufassirin. Kubu ini menyatakan bahwa surat al-Baqarah (2) ayat 219 telah memuat ketentuan pengharaman *khamr*. Alasan yang dikemukakannya adalah bahwa ayat tersebut telah memuat kata *itsm kabir* atau dosa besar yang tidak memberi pengertian lain kecuali sebagai petunjuk keharaman *khamr*.<sup>6</sup> Bahkan kubu ini tiba pada kesimpulan “andaikan tidak ada ayat lain yang turun selain ayat 219 al-Baqarah ini cukup dengan ayat ini saja untuk mengharamkan *khamr*”. Asumsi yang dikemukakan kelompok ini adalah bahwa setelah ayat ini turun sebagian Sahabat masih menakwilnya sehingga dipahami sebagai adanya kebolehan untuk memanfaatkan *khamr*. Dua ayat yang turun setelah ayat ini, hanya berfungsi sebagai penegas untuk merespons perilaku sebagian Sahabat yang menakwil ayat tersebut.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Keempat ayat dimaksud adalah Surat al-Baqarah (2) ayat 219, an-Nisa (4) ayat 43 dan al-Maidah (5) ayat 90 dan 91. Masing-masing ayat-ayat tersebut adalah:

- (1) يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما.
- (2) يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون.
- (3) يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون.

- (4) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم متبهون.

<sup>5</sup> Lihat ash-Shabûni, *Rawâ' al-Bayan Tafsir Āyat al-Abkām*, (Ttp: Dar al-Fikr, Tth), I: 270.

<sup>6</sup> Lihat al-Jashshash, Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali ar-Razi, *Abkām al-Qur'an*, (Ttp: Dar al-Fikr, Tth.), I: 322.

<sup>7</sup> Lihat *Ibid.*, p. 323-324.

Tampaknya sampai kini penafsiran jumhur lebih banyak dianut mayoritas Muslimin karena itu pulalah penafsiran jumhur ini dikategorikan sebagai tafsir dominan.<sup>8</sup> Ini, hemat penulis, disebabkan dua faktor; *pertama*, akar penafsiran jumhur yang dapat dilacak hingga Tabi'in yang dinilai lebih kuat; *kedua*, didukung dengan teori<sup>9</sup> *at-tadarruj fi at-tasyri*<sup>10</sup> yang selalu menjadikan ayat-ayat tentang keharaman *kehamr* sebagai salah satu contoh justifikasinya.<sup>11</sup> Ini berbeda dari tafsir minoritas yang tidak didukung dengan hadis tetapi didasarkan pada ayat-ayat yang menerangkan tentang kata *itsm* yang disimpulkan sebagai dosa yang harus ditinggalkan.<sup>12</sup>

Meskipun kedua ragam penafsiran di atas berbeda pandangan namun bertemu pada satu titik yaitu bahwa pengharaman *kehamr* ditentukan oleh ayat-ayat Madaniyah.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Hal ini paling tidak dapat dibuktikan lewat penukilan para mufasir masa klasik hingga sekarang yang masih merujuk pada model *jumhur* daripada model minoritas mufasir. Untuk menyebut beberapa contoh misalnya Abu Bakr Muhammad ibn 'Abdillah yang lebih dikenal dengan Ibn al'Arabi dalam kitabnya, *Abkam al-Qur'an*, (Mesir; Isa al-Babi al-Halabi wa-Syirkah, 1967), I:149-153. Juga Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Ma'ruf bi Tafsir al-Manar*, (mesir: Dar al-Fikr, Tth.), II:321, serta Sayyid Qutb, *Fi Zhalal al-Qur'an*, (Jeddah: Dar 'Ilm lil-Malayin, 1986), I:218-224.

<sup>9</sup> Dukungan dalam suatu kajian dapat dilihat dari fungsinya sebagai (1) alat untuk melakukan generalisasi; (2) kerangka penelitian; (3) peramal arah penelitian dan terakhir (4) pengisi lowongan dalam pengetahuan. Lihat Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), p.10-12. Dalam kasus pengharaman *kehamr* teori berfungsi sebagai alat generalisasi dari fakta-fakta.

<sup>10</sup> Teori ini menyebutkan bahwa mengingat beberapa tradisi yang melekat dalam masyarakat Arab demikian kuat ketentuan-ketentuan hukum dalam al-Quran diturunkan secara bertahap. Hal itu dimaksudkan supaya mereka tidak "lari" dari sapaan hukum di samping untuk mempermudah mereka dalam menerima ketentuan-ketentuan hukum tersebut. Lihat Abdul Hamid al-Mutawalli, *asy-Syari'ah al-Islamiyah ka Masdar Asasi li Dustur*, (Mesir, Muassasah al-Ma'arif, T.t.p), hlm. 178.

<sup>11</sup> Lihat *Ibid.*, p. 179. Bandingkan dengan Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' Bayan Fannay ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'Ilm at-Tafsir*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladu, 1964), II:74-75.

<sup>12</sup> Lihat al-Jashshah, *Abkam...* Dalam batas-batas tertentu apa yang disajikan oleh al-Jashshah ini menggunakan pendekatan *istiqra ma'navi*. Yaitu mengumpulkan dalil-dalil yang berasal dari al-Qur'an maupun hadis tentang satu tema dari keseluruhan dalil itu diturunkan prinsip-prinsip umum yang menginkatnya sebagai satu kesatuan tema. Lihat asy-Syathibi, *al-Muwafaqat...*

<sup>13</sup> Tentang kemadaniyahan ayat-ayat tersebut dapat dilihat dari riwayat yang sekaligus menjadi *asbab an-nuzul* dari ayat-ayat dimaksud. Sehubungan dengan ini pula Fazlurrahman pernah mengatakan bahwa *kehamr* tidak diharamkan di Makkah karena ummat Islam belum menampilkan dirinya dalam format masyarakat yang terstruktur sebaliknya kekuatan ummat ketika itu masih merupakan komunitas informal. Demikianlah manakala ummat Islam telah terbentuk sebagai masyarakat lalu *kehamr* pun diharamkan. Lihat Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1983), p. 43.

Lepas dari dua kubu penafsiran satu aliran lain yang nyaris tidak disebut-sebut, karenanya kubu ini tidak muncul dalam kancah aliran penafsiran, adalah yang menyatakan bahwa *kbamr* telah diharamkan dengan ayat 33 Surat al-A'raf (7). Aliran ini hampir tidak pernah dikutip<sup>14</sup> oleh para peminat kajian tafsir<sup>15</sup> dan at-Tabatabailah yang memberinya tempat istimewa dengan menjadikannya sebagai tafsir alternatif.

### C. Penafsiran at-Tabatabai tentang Ayat-ayat *Khamr*

At-Tabatabai adalah seorang ulama yang menganut aliran Syi'ah dan memiliki nama lengkap *as-Sayyid al-'Allamah* Muhammad Husain At-Tabatabai (1891-1981).<sup>16</sup> Dalam tafsirnya *al-Mizān fi Tafsīr Al-Qur'ān* yang

---

<sup>14</sup> Wahbah az-Zuhayli mengutip penafsiran ini namun sesuai dengan karakter tulisan-tulisannya yang melulu ensiklopedis dan informatif, ia sama sekali tidak menolak atau mendukungnya sebagai tafsir alternatif. Lihat Az-Zuhayli, *at-Tafsīr al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wal Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991),VII: 193.

<sup>15</sup> Karena itu pulalah penulis mengistilahkan tafsir ini sebagai tafsir *devian* sebagai lawan dari kata dominan yang bermakna banyak dikutip dan menjadi pegangan mayoritas kaum Muslimin. Dengan demikian kata devian dalam tulisan ini tidak dimaksudkan sebagai tafsir yang menyimpang sebagaimana mungkin dipahami dari arti leksikal *devian* (baca deviasi, misalnya sudut deviasi dan lain sebagainya)..

<sup>16</sup> Beliau adalah seorang penganut Syi'ah yang dilahirkan di kota Tabriz pada tahun 1902 dari keluarga yang diyakini sebagai keturunan Rasulullah saw yang dalam empat belas generasi melahirkan para ulama dan sarjana terkemuka Iran. Setelah mempelajari al-Quran dalam usia belia at-Tabatabai mempelajari sastra dan sejarah melalui buku-buku *Gulistan* dan *Bustan* karya Sa'di serta *Nesab*, *Tarekh*, *Akblaq*, *Anware Sobayyi*, *Mu'jam* dan *Iryad al-Hesab*. Saat usianya memasuki sekitar 20 tahunan ia memasuki Universitas Syi'ah di Najap, tempat di mana umumnya para mahasiswa mempelajari khazanah Islam klasik (ilmu'-ilmu naqliyah) dalam perspektif Syi'ah dia sendiri menyukai ilmu-ilmu sekular (ilmu-ilmu pasti serta sosial). Tak pelak ia pun menguasai dengan baik ilmu-ilmu seperti fiqh, ushul fiqh dan semacamnya, ia juga fasih berbicara masalah matematika, gramatika serta filsafat. Oleh Seyyed Huseein Naser ia digolongkan kepada sedikit ulama yang mengungkap kembali filsafat tradisional di Iran. Karenanya tatkala pengaruh Marxisme demikian merasuki masyarakat intelektual Iran at-Tabatabailah yang dengan fasih memberikan komentar serta penjelasan atas prinsip-prinsip dasar dialektika yang menjadi ruh spirit filsafat Marxisme. Di antara bahan-bahan dari hasil kuliah-kuliahnya dikompilasi oleh salah seorang murid terdekatnya Murtaza Muttahari dengan judul *Ushuli Falsafah wa-Rawasyi Rialisme*. Saat mayoritas ulama Syi'ah Iran tidak memandang penting pengajaran tafsir al-Quran ia malah melakukannya untuk para peminatnya dengan memadukan pendekatan hukum, filsafat, teologi, sosiologi dan sarat dengan spektrum ilmiah yang polemis. Keulaman at-Tabatabai yang demikian komprehensif mengundang beberapa kelompok masyarakat untuk menjadi murid setianya. Ada tiga kelompok masyarakat yang menjadi audien sekaligus murid at-Tabatabai. *Pertama*, murid tradisional di kota suci Kom yang kemudian menebar ke seluruh Iran dan bahkan ke luar negeri; *kedua*, sejumlah mahasiswa pilihan yang diajari ilmu ma'rifat dan tasawuf dan; *ketiga*, beberapa orang Iran dan lingkarannya yang terdidik

meliputi dua puluh jilid tebal, at-Tabatabai yang oleh Seyyed Hoesein Nasr disebut sebagai seorang pribadi yang memadukan keulamaan yang mumpuni dalam disiplin ilmu-ilmu tradisional dan kesarjanaan yang menguasai ilmu-ilmu modern,<sup>17</sup> menuangkan beberapa pendekatan yang menyemburkan penguasaan keilmuannya yang luas itu. Karena itu tidak mengherankan apabila tafsir *Al-Mizān* dinilai oleh sebagian kalangan sebagai tafsir terbaik paling agung abad ini.<sup>18</sup>

Berbeda dengan jumhur yang menyatakan bahwa ayat-ayat tentang *kehamr* turun dalam 3 kali sebanyak 4 ayat,<sup>19</sup> at-Tabatabai menyebutkan 6 ayat al-Quran yang diturunkan dalam 4 kali.<sup>20</sup> Meskipun tidak sepenuhnya menolak teori *At-Tadarruj fi At-Tasyri'* namun berlainan dengan kubu jumhur yang umumnya dianut oleh para mufassir kontemporer, At-Tabatabai menambahkan prinsip *at-tabrim biwajh al-'am* dan *at-tabrim biwajh al-kehas* serta *at-tabrim bi at-tasydid al-baligh*. Dengan prinsip yang dikemukakannya itu secara berurutan, ayat-ayat yang mengharamkan

---

secara modern. Hingga tahun wafatnya at-Tabatabai menghasilkan sebanyak 28 buah karya yang mencakup berbagai bidang keilmuan. Menyebut beberapa di antaranya; *Resale der Borhan, Relase dar E'tebareyat* (Risalah tentang Asal-usul Mansu'ia), *'Ali wa Falsafah Ilahiyah, Shi'a dar Islam, Sunan an-Nabi*, serta *al-Mizān fi Tafsir al-Qur'an* yang menjadi objek telaah ini. Lihat Ahmad Baidlowi, *Teori Naskh dalam Studi al-Quran: Gagasan Rekonstruktif M.H. Al-Tabatabai*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), p.21-32.

<sup>17</sup> Lihat Seyyed Hosein Nasr, "Pengantar", dalam karya at-Tabatabai, *Islam Syi'ah: Asal-usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), p. 19.

<sup>18</sup> Perhatikan penilaian Mahmud Ayyub yang mengkategorikan *al-Mizān* sebagai kitab tafsir yang menyandingkan pendekatan hukum, teologi, filsafat sosiologi dengan semangat keilmuan modern dan menampilkan model polemik. Lihat Mahmud Ayub, *Qur'an dan para Penafsirnya*, (Jakarta: Putaka Firdaus, 1992), p.57. Sungguhpun demikian, karena aliran Syi'ah yang dianut penulisnya, *al-Mizān* tidak pernah disinggung sedikitpun dalam wacana apresiasi kitab-kitab tafsir modern oleh para penulis ensiklopedi tafsir. Lihat, misalnya, Muhammad Husein az-Zahabi tidak menyebut satu kata pun tentang tafsir ini dalam karyanya *at-Tafsir wal-Mufasssirin*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1976). Demikian juga Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib tidak mencamtuangkannya dalam karyanya *Ittijahât at-Tafsir fi al-'Asr al-Hadi's*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973).

<sup>19</sup> Pandangan jumhur ini didasarkan pada riwayat Ibnu 'Umar yang menyatakan bahwa

نزل في الخمر ثلاث آيات فأول شيع يسألونك عن الخمر الآية، فقيل حرمت الخمر  
فقيل يا رسول الله دعنا نتنفع بما كما قال الله، فسكت عنهم، ثم نزلت الآية لا تقربوا الصلاة  
وانتم سكارى، فقيل حرمت الخمر، فقالوا يا رسول الله لا نشرها قرب الصلاة، فسكت عنهم  
ثم نزلت يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر

Lihat asy-Syaukani, *Fath al-Qadir*, II: 75.

<sup>20</sup> Lihat *al-Mizān*, II: 193.

*kbamr* sejak dari awal kenabian di Mekkah hingga perjuangan Rasul saw di Madinah, ujar at-Tabatabai adalah al-Qur'an surat al-A'raf (7):33<sup>21</sup> kemudian surat an-Nahl (16):67,<sup>22</sup> surat an-Nisa (4):43, surat al-Baqarah (2):219 dan diakhiri dengan surat al-Maidah (5):90 dan 91.<sup>23</sup>

Menurut at-Tabatabai surat al-A'raf (7):33 yang diturunkan di Mekkah adalah ayat pertama yang menyatakan keharaman *kbamr*. Ayat ini, ujar at-Tabatabai, memuat kata *itsm* yang salah satu maknanya adalah minuman *kbamar*.<sup>24</sup> Penafsiran at-Tabatabai terhadap kata *al-itsm* dalam ayat di atas sebagai *kbamr* bukan temuannya sendiri karena keterangan ini sebelumnya telah disampaikan oleh para ulama tafsir klasik semisal az-Zamakhshari<sup>25</sup>, Hasan al-Bashri, ar-Razi serta al-Jauhari.<sup>26</sup> Dan patut diakui bahwa transmisi penafsiran aliran ini tidak populer di kalangan para mufasir.<sup>27</sup> Meskipun demikian at-Tabatabai mengambil tafsir ini dan

---

<sup>21</sup> Ayat ini berbunyi:

قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون.

<sup>22</sup> Ayat ini berbunyi:

ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون.

<sup>23</sup> Urutan yang dikemukakan at-Tabatabai ini, dengan tidak menyebut dua ayat Makkiah, berbeda dengan jumhur sebab dalam urutan jumhur empat ayat yang turun dalam 3 kali itu pertama ayat 219 al-Baqarah kemudian disusul ayat 43 an-Nisa dan diakhiri dengan al-An'am ayat 90 dan 91. Lihat, *al-Mizān*, II:193-194.

<sup>24</sup> at-Tabatabai mengutarakan keterangan ini sebanyak dua kali. *Pertama* ketika mengaitkan pembahasan ayat 33 Surat al-A'raf dengan keseluruhan ayat-ayat yang membicarakan *kbamr* saat ia mengatakan "ayat ini adalah ayat Makkiah dan di dalamnya telah disebutkan kata *itsm* yang menunjukkan sebagai perbuatan yang harus ditinggalkan. Sedangkan pada kata *kbamr* memuat isyarat bahwa perbuatan itu dikelompokkan sebagai perbuatan dosa, meskipun ayat ini tidak menyebutkan jenis dosanya namun berdasarkan ayat lain jelas dibatasi sebagai dosa dosa besar". *Kedua* ketika mengutip jalur transmisi riwayat otoritatif dari kalangan Syi'ah. Lihat at-Tabatabai, *al-Mizān*, II:193-194 dan VIII:94.

<sup>25</sup> Abu al-Qasim Jār Allah Mahmud bin 'Umar az-Zamakhshari (467-538 H.), dalam kitab tafsirnya *al-Kasyshaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqawil fi Wujūh at-Ta'wil*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'rif, Tth.), II: 61.

<sup>26</sup> Sebagaimana dikutip oleh az-Zuhayli dalam *at-Tafsir al-Munir*, VII:193.

<sup>27</sup> An-Nahas, salah seorang ulama periode klasik, misalnya, mengatakan, "Bahwa penyebutan kata *al-itsm* dimaknai khusus untuk *kbamr* tidak dikenal (dalam komunitas tafsir)" Lihat asy-Syaukani, *Fath al-Qadir*, II: 201. Alasan ini pula barangkali yang menjadikan, Muhammad Jawwad Mughniyah, sejawat at-Tabatabai dari Libanon yang beraliran Syi'ah tidak menukilkan tafsir yang dibawakan oleh at-Tabatabai. Lihat

mencoba untuk menopang penafsirannya dengan dua cara. *Pertama* menukil peristiwa masuk Islamnya ‘A’sya ibn Qais yang biasa dipanggil Abu Basyir dari sirah Ibn Hisyam. *Kedua* menggunakan riwayat yang digunakan dalam kalangan internal Syi’ah.

Pada yang pertama disebutkan bahwa ‘A’sya dicegat oleh sebagian musyrikin di pintu kota Makkah. Ketika ditanya maksud kedatangannya ia berkata, ”Saya ingin menjumpai Muhammad dan segera masuk Islam.” Orang-orang Quraisy bermaksud menggagalkan niat A’sya, mereka pun mencercanya dengan beberapa informasi, ”Hai Abu Basyir, Muhammad itu kan mengharamkan zina”. ”Aku sama sekali tidak keberatan”, jawab A’sya. Mereka pun berkata lagi, ”Tapi Muhammad juga telah mengharamkan khamr.” A’sya pun menjawabnya, ”Adapun yang satu itu memang (bisa) membuat (orang) ketagihan, tapi aku telah meninggalkan *khamr*.” Lalu A’syapun menemui Nabi saw dan memeluk Islam.<sup>28</sup>

Kisah A’sya di atas, menurut at-Tabatabai telah memuat fakta sejarah<sup>29</sup> yang menginformasikan bahwa ketentuan keharaman *khamr* telah ditetapkan ketika dakwah Islam masih berlangsung di Makkah. Fakta itu pun sekaligus menguatkan tentang pengharaman *khamr* yang satu paket dengan kaharaman mensekutukan Allah (*syirk*), melakukan zina, mengganggu kehormatan orang lain baik jiwa maupun harta serta menyatakan sesuatu tentang agama tanpa pengetahuan sebagaimana ditunjukkan oleh Surat (7:33).<sup>30</sup>

Sedangkan pada yang kedua at-Tabatabai menyajikan beberapa riwayat khas internal kalangan Syi’ah, di antaranya sebagai berikut:

*Pertama,*

في الكافي عن علي بن يقطين قال سأل المهدي أبا الحسن عليه السلام عن الخمر: هل هي محرمة في كتاب الله عز وجل؟ فإن الناس يعرفون النهي عنها ولا يعرفون تحريمها فقال له ابو الحسن عليه السلام: بل هي محرمة فقال: في أي موضع هي محرمة في كتاب الله عز وجل يا أبا الحسن؟ فقال: قول الله تعالى: إنما حرم ربي

Muhammad Jawad Maghniyah, *at-Tafsir al-Kasyif*, (Beirut: Dar al’Ilm Lil-Malayin, 1968), III:322-323.

<sup>28</sup> *Ibid.* bandingkan dengan Ibnu Hisyām.

<sup>29</sup> Fakta sejarah didefinisikan sebagai “sesuatu unsur yang dijabarkan secara langsung atau tidak langsung dari dokumen-dokumen sejarah dan dianggap kredibel setelah pengujian yang seksama sesuai dengan hukum-hukum metode sejarah”. Lihat Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, Terjemahan Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1986), p. 96.

<sup>30</sup> Lihat *al-Mizān*, VII: 190.



الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق... إلى أن قال فأما الإثم فإنها الخمر بعينها وقد قال الله تعالى في موضع آخر: يسألونك في الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما, فأما الإثم في كتاب الله نهي الخمر والميسر وإثمهما أكبر من نفعهما كما قال الله تعالى, فقال المهدي: يا علي بن يقطين هذه فتوى هاشمية, فقلت له: صدقت يا أمير المؤمنين الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت, قال: فوالله ما صبر المهدي أن قال لي: صدقت يارافضي.<sup>31</sup>

*Kedua,*

وفي الكافي أيضا هن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: إن الله جعل للمعصية بيتا ثم جعل للبيت بابا ثم جعل للبيت غلقا ثم جعل للغلق مفتاحا فمفتاح المعصية الخمر.<sup>32</sup>

*Ketiga,*

وفيه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الخمر رأس كل إثم.<sup>33</sup>

*Keempat,*

وفيه عن إسماعيل قال: أقبل أبو جعفر عليه السلام في المسجد الحرام فنظر إليه قوم من قريش فقالوا: هذا إله أهل العراق فقال بعضهم: لو بعثتم إليه بعضكم, فأتاه شاب منهم فقال: يا عم ما أكبر الكبائر؟ قال عليه السلام: شرب الخمر.<sup>34</sup>

Menurut at-Tabatabai hadis-hadis di atas satu sama lain saling menguatkan hingga menunjuk satu kesimpulan tentang posisi yang membahayakan dari *khamr*. Pada hadis pertama dijelaskan bahwa mengkonsumsi *khamr* diharamkan dengan Surat (7):33 yang dalam keterangan hadis itu juga dijelaskan bahwa kata *itsm* dalam ayat itu hanya dimaknai sebagai *khamr*. Sedangkan hadis kedua, ketiga serta keempat menjelaskan *khamr* sebagai poros dosa besar yang membuka segala macam dosa lain yang mungkin dilakukan manusia.

<sup>31</sup> *Ibid*, II:198-199.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>33</sup> *Ibid*.

<sup>34</sup> *Ibid*.

Kembali pada teks ayat al-A'raf ayat 33 at-Tabatabai mengulas, bahwa ayat ini tidak menggunakan bentuk ungkapan yang khusus akan tetapi menggunakan ungkapan pengharaman yang bersifat general atau *at-tabrim binajb al'am*. Dalam kategori ini pula ketentuan keharaman *kehamr* diulangi lagi dalam Surat an-Nahl (16):67.<sup>35</sup> Menurut at-Tabatabai tampaknya sedikit di antara Sahabat yang memahami bahwa dengan kedua ayat tersebut sesungguhnya *kehamr* telah dinyatakan haram.<sup>36</sup> Ketika kaum Muslimin telah berada di Medinah mereka mulai merasa perlu untuk memperoleh kepastian hukum tentang *kehamr* ini maka turunlah Surat al-Baqarah (2) ayat 219. Tetapi karena dalam ayat terakhir ini masih disebutkan manfaat *kehamr* sebagian Sahabat memahami (baca: *ta'wil*) bahwa ayat tersebut belum secara tegas memuat keharaman *kehamr* karena itu mereka pun masih mengkonsumsinya hingga salah seorang Sahabat mengalami kekeliruan dalam pembacaan ayat al-Qur'an saat menuaikan sholat kemudian turunlah Surat an-Nisa (4): 43.<sup>37</sup> Demikianlah di antara para Sahabat Rasulullah meminumnya hingga muncul peristiwa perselisihan antara Sahabat dari Anshar dan Muhajirin yang terjadi setelah beberapa Sahabat dari Anshar menyelenggarakan kenduri yang di dalamnya dihidangkan berbagai makanan dan minuman termasuk *kehamr*. Perselisihan yang memuncak ini mengakibatkan turunnya Surat al-An'am ayat 90 dan 91.<sup>38</sup>

Dalam pandangan at-Tabatabai Surat al-Baqarah (2):219, meskipun dengan bahasa yang tidak lugas namun telah mempertegas keharaman *kehamr* yang telah dinyatakan dalam dua ayat sebelumnya. Karena dalam ayat tersebut telah disebutkan kata *kehamr* secara eksplisit dan diberi atribut dosa besar (*itsm kabir*)<sup>39</sup> sebagai petunjuk keharamannya. Karena itu at-

---

<sup>35</sup> Ayat ini berbunyi:

ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنا إن في ذلك لآيات لقوم

يعقلون.

Menurut at-Tabatabai ayat ini secara tekstual memang tidak mengandung petunjuk secara langsung tentang pengkonsumsian *kehamr* oleh kaum Muslimin selama di Makkah. Akan tetapi penggunaan dua jenis buah-buahan yaitu anggur dan kurma sebagai makanan yang berpotensi sebagai bahan konsumsi makanan yang baik sekaligus sebagai bahan minuman keras yang memabukkan cukup menjadi isyarat tentang kebiasaan masyarakat dalam mengkonsumsinya. Ini juga sekaligus menguatkan fakta sebagaimana diungkap dalam Surat al-A'raf (7) ayat 33 yang menyebutkan keharamannya. Lihat *Ibid.* XII:290.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II:194.

<sup>37</sup> *Ibid.*, II:194.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Tentang kata *itsm* ini didefinisikan at-Tabatabai sebagai sepadan dengan kata *dz'arb* (dosa) dan sejenisnya, yaitu satu kondisi yang menyertai akal manusia yang

Tabatabai menepis penafsiran jumbuh yang menyatakan bahwa ayat 2:219 tidak menegaskan keharaman *khams*.<sup>40</sup> Karena itu a-Tabatabai menyebutkan pengharaman *khams* dengan ayat ini dikategorikan sebagai pengharaman dengan ungkapan yang lebih tegas atau *at-tabrim bil-wajh al-kebas*.<sup>41</sup> Namun demikian, sebagaimana disiratkan dari kisah A'sya, karena mengkonsumsi *khams* merupakan bagian dari tradisi Arab yang sulit untuk ditinggalkan, setelah surat al-Baqarah (2):219 pun sebagian para Sahabat masih juga meminumnya. Hal ini dikatakan at-Tabatabai sebagai kesulitan para Sahabat untuk melepaskan diri dari sebuah kebiasaan akut yang menjerat mereka hingga turun surat al-An'am (5):90 dan 91 yang secara tuntas menyebutkan keharamannya. Keharaman *khams* dengan ayat ini diistilahkan at-Tabatabai sebagai *at-tabrim al-kebas bi at-tasyid al-baligh* atau pengharaman secara jelas dengan bahasa yang sangat keras.<sup>42</sup>

Dalam ungkapan yang lebih ringkas penjelasan serta argumentasi at-Tabatabai di atas dapat dinyatakan bahwa keharaman *khams* telah ditentukan di Makkah dengan Surat al-A'raf (7): 33 yang didukung dengan kisah masuk Islamnya 'A'sya serta transmisi internal kalangan Sy'ah. Adanya ayat-ayat yang diturunkan setelah surat al-A'raf ayat 33 hanya untuk mempertegas keharaman *khams* karena sebagian Sahabat masih terus mengkonsumsinya.

#### **D. Menopang Tafsir *Devian* dengan Menggunakan Data *Devian***

Yang menarik dari keseluruhan argumentasi at-Tabatabai adalah ketika ia menopang pendapatnya dengan data yang hampir-hampir tidak diperhatikan atau sama sekali tidak dilirik oleh para mufassirin lain. Data yang disajikan at-Tabatabai merupakan data yang berasal dari dua jenis dokumen yang berbeda yang kiranya tidak menjadi minat para mufassir lainnya.<sup>43</sup>

---

mengakibatkannya lamban untuk melakukan kebajikan. Dosa semacam ini adalah yang mengakibatkan nestapa dan menjauhkan jiwa untuk meraih kebahagiaan. Lihat *Ibid.*, II:192.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 194. Tanpa melibatkan argumentasinya yang mengutip kisah A'sya bin Qais tampak jalan pikiran at-Tabatabai sejalan dengan pandangan al-Jashshas sebagaimana diterangkan di muka.

<sup>41</sup> Lihat *al-Mizān*: II:194.

<sup>42</sup> *Ibid.* VIII.

<sup>43</sup> Dalam hubungan ini kiranya perlu diingatkan kembali fungsi dan tugas dokumen dalam penelitian. Menurut Sartono Kartodiredjo, sejarawan senior dari Universitas Gadjah Mada, ada 7 kegunaan dari dokumen yaitu: (1) membentuk dan memperbaiki kerangka konsep penelitian; (2) menyajikan hipotesa baru; (3) melakukan pengujian dan illutarsi terhadap teori; (4) mencari pengertian historis tentang fenomena yang unik; (5) menjadi jembatan antara ilmu penegathuan dengan *common sense*; (6)

Secara garis besar ada dua data yang dipakai at-Tabatabai dalam menjelaskan ayat-ayat pengharaman *kbamr* khususnya ketika menguatkan pilihannya terhadap ayat 33 dari Surat al-A'raf. *Pertama* data yang berasal dari sumber yang digunakan oleh seluruh kalangan umat Islam dalam hal ini data yang dikutip at-Tabatabai dari kitab Sirah Ibnu Hisyam.<sup>44</sup> *Kedua* data yang hanya biasa digunakan oleh kalangan Syi'ah.<sup>45</sup> Kedua data ini karena memiliki kesamaan dalam hal tidak massalnya kalangan Sunni dalam menggunakannya maka keduanya dapat dikategorikan sebagai data *devian*.

Tentang penggunaan data seperti yang dilakukan at-Tabatabai ini para pakar penelitian menilainya sebagai sesuatu yang wajar dan sah dalam penelitian. Keabsahan langkah at-Tabatabai, minimal, karena dua pertimbangan. *Pertama*, langkah penafsiran itu merupakan satu upaya at-Tabatabai untuk mengungkap data yang sesungguhnya perlu diperhatikan namun tidak menjadi minat perhatian para *mufassir*. Karena itu prosedur at-Tabatabai dapat dikatakan sebagai cara untuk memperlihatkan "pendapatnya" yang berbeda dengan umumnya mufasir. *Kedua*, sebagai seorang penganut Syi'ah yang ajaran-ajarannya telah membentuknya sejak belia adalah dapat diterima jika at-Tabatabai menyajikan mazhab atau aliran Syi'ah dalam penafsirannya sepanjang memenuhi kriteria asas-asas metodologi ilmiah.<sup>46</sup>

---

mengawasi gejala dalam lapangan ilmu kedokteran, lapangan sosial, bimbingan psikologi dan sejenisnya; (7) menyempurkan sistem teoritik serta metodologi penelitian. Lihat Sartono Kartodiredjo, "Metode Penggunaan Bahan Dokumen" dalam Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1990),p.63-65. Dari pemaparan tersebut di atas jika dikaitkan dengan studi at-Tabatabai terlihat bahwa ia sedang memanfaatkan dokumen yang diyakininya benar untuk meawarkan teori baru dalam tema pengharaman khamr.

<sup>44</sup> Mengingat poisisi kitab sejarah Ibnu Hisyam di kalangan para ahli tafsir demikian diakrabi, penulis melihat bahwa data yang dikemukakan oleh at-Tabatabai ini kecil kemungkinannya tidak terbaca oleh para mufassir lain. Ada beberapa alasan yang menyebabkan data ini tidak digunakan oleh mayoritas *mufassirin*. *Pertama*, data ini dalam kenyataannya tidak banyak didukung oleh data-data lain, semiasl hadis serta kisah lain yang menguatkannya. *Kedua*, para mufassir cenderung untuk menggunakan jalan pikiran mayoritas ahli tasfir yang memandang keharaman *kbamr* ditentukan oleh ayat-ayat Madaniyah dan karenanya *kbamr* diharamkan di Medinah. *Ketiga*, kecerdikan at-Tabatabai yang melihat data ini sebagai bahan yang bisa menjadikan *second opinion* dalam tema pengharaman *kbamr*.

<sup>45</sup> Sebagaimana umum diketahui bahwa aliran Syi'ah memiliki jalur transmisi tersendiri dalam meriwayatkan atau menyampaikan serta menerima informasi yang berkaitan dengan keagamaan.

<sup>46</sup> Langkah at-Tabatabai dinilai sebagai memenuhi jalur kajian ilmiah karena apa yang dikerjakannya semata-mata menampilkan data-data dari dokumen yang dikuasainya.

### E. Mendukung Pendapat at-Tabatabai dengan Teori *Maqāshid asy-Syari'ah*

Jika model penafsiran jumbuh mendapatkan sokongan dari teori *at-Tadarruj fi at-Tasyri'* kemudian kubu minoritas mufassirin didukung dengan teori takwilnya al-Jassas maka penafsiran at-Tabatabai dapat didukung dengan teori *maqāshid asy-syari'ah* yang diperkenalkan oleh al-Juwaini, diperluas oleh al-Gazali dan dimasyhurkan lewat Abu Ishaq ay-Syathibi.<sup>47</sup>

Teori *maqāshid asy-syari'ah* pada intinya menyebutkan bahwa tujuan Allah dalam mensyariatkan hukum-hukumNya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia sekaligus menghindarkan kemudaratannya baik di dunia maupun di akhirat.<sup>48</sup> Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan tersebut ada lima unsur pokok yang harus diimplementasikan dalam kehidupan nyata. Kelima unsur pokok tersebut adalah terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima unsur fundamental ini dikenal dengan *al-Kulliyat al-kebams*.<sup>49</sup>

Berdasarkan ukuran kepentingannya, kemaslahatan yang hendak diwujudkan itu dibagi lagi menjadi tiga tingkatan atau kategori. Yaitu kemaslahatan *darūriyāt*, *hajjiyāt* dan *tahsinīyāt*. Yang dimaksud dengan kemaslahatan peringkat *darūriyāt* adalah memelihara berbagai kebutuhan yang fundamental dan esensial bagi hidup manusia yang jika tidak ada maka kesejahteraan manusia bisa beralih kepada kemelaratan dan kenistaan. Keperluan tingkat fundamental ini berwujud dalam bentuk terpeliharanya lima unsur fundamental sebagaimana telah disebutkan di muka.<sup>50</sup> Berbeda dengan keperluan tingkat *darūriyāt* kebutuhan *hajjiyāt* tidak termasuk kategori yang esensial melainkan merupakan kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidupnya sehingga jika tidak terpenuhi tidak akan mengancam kehidupan manusia tetapi menimbulkan ketidaknyamanan dalam menjalankan kehidupannya.<sup>51</sup> Sedangkan keperluan kategori *tahsinīyāt* adalah berbagai keperluan yang dapat menunjang peningkatan martabat manusia dalam hidup bermasyarakat di hadapan Allah sesuai dengan kepatutan.<sup>52</sup> Detail ringkas teori ini

<sup>47</sup> Lihat Ahmad ar-Risūni, *Naẓhariyah al-Maqāshid 'ind asy-Syāthibi*, (Amerika Serikat: ad-Dar-al-'Alamiyah lil-Kitab al-Islami, 1992), p.33, 37 dan 91-135.

<sup>48</sup> Lihat Abū Ishāq asy-Syātibī, *al-Muwafaqāt fī ushūl asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1314), p II:4.

<sup>49</sup> Lihat *Ibid*. Bandingkan dengan 'Alal al-Fāsyī, *Maqāshid asy-Syari'ah wa-Makarimuba*, (T.tp.: Maktabah al-Wihdah al-'Arabiyah, T.th.), p. 51-52.

<sup>50</sup> Asy-Syathibi, *al-Muwafaqāt*, II:4.

<sup>51</sup> *Ibid*.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 5

memperlihatkan urgensinya di tengah berbagai peristiwa hukum yang menunggu penyelesaian melalui bingkai perspektifnya.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Ada beberapa kasus hukum yang putusan hukumnya menjadi berbeda dengan menggunakan teori ini. Misalnya kasus pemakaian organ binatang haram untuk transplantasi yang berbeda putusannya ketika menggunakan dalil-dail yang semata-mata meruju pada nash dengan penggunaan teori ini khususnya pada aspek *hifz an-nafs*. Karena itu meskipun telah sering dibahas di berbagai tempat guna mendapatkan gambaran yang utuh tentang teori *maqashid asy-syari'ah* uraian singkat tentang kelima unsur pokok kemaslahatan manusia sesuai dengan peringkatnya:

a. Memelihara agama

1. Peringkat *daruriyat*, misalnya pelaksanaan seluruh jenis peribadatan seperti shalat, zakat, haji, dan lain-lain yang jika tidak dilaksanakan dapat menghancurkan fondasi ke beragamaannya seseorang.
2. Peringkat *hajiyyat*, misalnya pemberlakuan ketentuan jam' dan qashar dalam sholat dan berbagai bentuk rukhshah atau keringanan lainnya yang jika tidak disediakan untuk manusia dapat mengganggu kenyamanannya namun tidak mengganggu eksistensi dirinya.
3. Peringkat *tahsiniyat*, misalnya menutup aurat, membersihkan badan, pakaian dan tempat sebagai penunjang amalan ibadat kepada Allah swt.

b. Memelihara jiwa:

1. Peringkat *daruriyat*, misalnya memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup yang jika dipenuhi dapat merusak bahkan meniadakan eksistensi jiwa.
2. Peringkat *hajiyyat*, misalnya disyari'atkannya melukan perburuan dengan cara yang halal, menikmati makanan yang lezat.
3. Peringkat *tahsiniyat*, misalnya ditetapkannya tata-cara makan dan minum sesuai dengan etika dan kepatutan.

c. Memelihara keturunan:

1. Peringkat *daruriyat*, misalnya disyari'atkannya pernikahan dan larangan berzina yang jika diabaikan dapat mengganggu terciptanya keturunan yang bersih.
2. Peringkat *hajiyyat*, misalnya disyari'atkannya talaq dalam perkawinan yang jika diabaikan akan mengganggu ketentraman jiwa suami istri yang mengalami masalah perkawinan.
3. Peringkat *tahsiniyat*, misalnya disyari'atkannya khitbah sebagai etika yang patut untuk mengawali perkenalan sebelum perkawinan.

d. Memelihara akal:

1. Peringkat *daruriyat*, misalnya diharamkannya meminum *kebamr* yang jika ketentuan ini tidak diindahkan dapat mengakibatkan terancamnya dan terganggunya kerja otak dan akal.
2. Peringkat *hajiyyat*, misalnya dianjurkannya menuntut ilmu pengetahuan yang jika kegiatan ini tidak dilakukan dapat mempersulit manusia dalam pergaulan bermasyarakat.
3. Peringkat *tahsiniyat*, misalnya disyari'atkannya larangan untuk berkhayal atau menuntut sesuatu yang tidak berfaedah.

e. Memelihara harta:

1. Peringkat *daruriyat*, misalnya disyari'atkannya tata-cara pemilikan harta dan larangan memiliki harta dengan cara yang tidak sah.
2. Peringkat *hajiyyat*, misalnya disyari'atkannya jual beli dengan cara salam.

Dalam teori *maqāshid asy-syari'ah* sebagaimana dipaparkan di atas disebutkan bahwa memelihara akal pada peringkat *darūriyyāt* dinyatakan ketentuan keharaman mengkonsumsi *kehamr*. Jika spirit teori ini diterapkan maka “pembacaan” atas ketentuan tersebut menyatakan bahwa larangan meminum *kehamr* itu dimaksudkan untuk memelihara eksistensi akal<sup>54</sup> sebagai pusat kegiatan yang berfungsi untuk proses intelektual manusia. Sebagai suatu unit kerja akal memiliki peran sentral dalam meraih seperangkat ‘ilmu<sup>55</sup> yang diperlukan manusia sebagai wakil khalifah Allah di muka bumi. Jika poin ini digunakan untuk mendukung penjelasan at-Tabatabai yang menyatakan bahwa ayat ini merupakan satu rangkain dengan ayat-ayat tentang larangan menyekutukan Allah dan larangan untuk melakukan zina yang dinyatakan dalam firman Allah surat (7):33. Dengan demikian berdasarkan teori *maqāshid asy-syari'ah* dapat dinyatakan bahwa dalam rangka memenuhi kebutuhan dasar manusia dalam bidang keagamaan, keturunan, akal, jiwa dan harta Allah telah mengharamkan perbuatan syirik yang menjadi kontra agenda dakwah Nabi dengan ajaran tauhid selama di Mekkah, Allah pun mengharamkan perbuatan zina yang diyakini sebagai salah satu sebab yang mengotori dan merusak tatanan

- 
3. Peringkat *tabshiniyat*; misalnya disyari'atkannya menghindarkan diri dari perilaku menipu dan mengecoh. Lihat Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthi, *Dawābiḥ al-Maslahah fī asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, Tth.), p. 249-254.

<sup>54</sup> Meskipun tampak sebagai kata benda faktanya akal adalah suatu kesatuan unit kerja yang didefinisikan sebagai “memahami segala sesuatu secara keseluruhan yang ditunjukkan dengan kemampuannya untuk membedakan antara yang baik dengan yang jelek, yang benar dengan yang salah...”. Lihat Muhammad Rawwas Qal'ah Ji, *Mu'jam Lughat al-Fuqahā*, (Beirut: Dār an-Nafāis, 1985), p. 318.

<sup>55</sup> Urgensi ‘ilmu dalam Islam tampak dalam kenyataan bahwa al-Qur'an menyebut sekitar 800 kali kata ini dalam berbagai bentuknya (kata kerja, kata benda, kata sifat). Di antara poin penting yang terseburatkan dari ayat-ayat tersebut tersimpulkan bahwa derajat kepentingan ‘ilmu dalam ajaran Islam hanya setingkat di bawah konsep tauhid. Dan spirit tauhid ini pulalah yang mendasari konsep ilmu dalam Islam sedemikian rupa sehingga terlihat bahwa tidak ada pandangan dunia lain selain Islam yang menjadikan pencarian ilmu sebagai kewajiban individual dan sosial yang memberikan makna moral sekaligus keberagaman yang menghantarkannya pada nilai ibadah yang utama. Lihat Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfazh al-Quran*, (Turki: al-Maktabah al-Islamiyah, 1982), p. 469-489. Lihat juga Munawar Ahmad Anees, “Menghidupkan Kembali Ilmu” dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, Bandung: Yayasan Muttahari, Juli-Oktober 1991, p. 72. Bandingkan dengan Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terjemahan Yuliani Liputo, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), p. 11-21; juga Anwar Ibrahim pada bab “Ilm” dalam Ziauddin Sardar dan Meryll Wyn Davies (Editor), *Wajah-Wajah Islam: Suatu Perbincangan tentang Isu-isu Kontemporer*, terjemahan A.E Priyono dan Ade Armando, (Bandung: Mizan, 1992), p. 78-87.

hidup manusia. Demikianlah Allah juga mengharamkan kebiasaan mengkonsumsi *ksamr*.

Keterangan di atas sejalan dengan penjelasan ulama klasik tentang tingkat kerusakan fisik, moral serta sosial yang diakibatkan oleh *ksamr*. Dengan bertumpu pada ayat al-Quran dalam Surat al-A'raf (7) ayat 33, ar-Razi, misalnya, mengatakan bahwa ada lima kejahatan kemanusiaan paling besar di mana kejahatan-kejahatan lain merupakan bagian atau cabang dari lima kejahatan ini. *Pertama* kejahatan atas keturunan yang ditunjukkan dengan delik perzinaan sebagaimana ditunjukkan dengan kata *al-fawāḥisy* (الفواحش); *kedua* kejahatan atas akal (intelektual) manusia yang dilakukan melalui delik konsumsi *ksamr* sebagaimana ditunjukkan dengan kata *al-itsm* (الإثم) dan *ketiga* serta *keempat* kejahatan atas penistaan kehormatan jiwa dan harta sebagaimana ditunjukkan dengan kata *al-baghy bighair haqq* (البغي بغير حق) dan *kelima* kejahatan atas agama yang dilakukan dengan dua cara: (1) melakukan kontra atas ajaran tauhid sebagaimana ditunjukkan dengan kata *wa an tusyrikū billāh* (وأن تشرکوا بالله) dan; (2) mengatakan agama tanpa pengetahuan sebagaimana diisyaratkan dari kata *wa an taqūlū 'ala Allāh mā lā ta'lamūn*.<sup>56</sup>

## F. Catatan Penutup

Dari awal hingga akhir kiranya tulisan ini telah mengungkap pemikiran at-Tabatabai tentang ayat-ayat pengharaman *ksamr*. Sebagaimana tampak pada penjasannya at-Tabatabai berkeyakinan bahwa keharaman *ksamr* telah dipastikan di Mekkah dengan Surat an-Nahl (7):33. Pendapatnya ini didasarkan pada pemaknaannya terhadap beberapa kata kunci yang terdapat dalam ayat tersebut yang walaupun tidak secara menitik menyatakan pesan keharaman *ksamr* (*at-taḥrīm biwajb al-'am*) namun karena posisinya dalam satu tarikan nafas dengan paket perbuatan-perbuatan utama yang diharamkan Allah at-Tabatabai tiba pada simpulannya bahwa ayat ini sebagai ayat yang pertamakali mengharamkan *ksamr*. Pendapatnya ini ditopang dengan kisah masuk islamnya A'sya ibn Qais atau Abu Basyir yang dikutipnya dari kitab sirah Ibnu Hisyam. Meskipun data dari Ibnu Hisyam ini sama sekali tidak diperhatikan oleh para mufasir lain dan karenanya lebih tepat dinilai sebagai data *devian* namun ia menjadi penting keberadaannya karena dapat diperkuat dengan teori *maqāshid ayy-yari'ah* khususnya pada aspek pemeliharaan akal manusia

<sup>56</sup> Sebagaimana dikutip oleh az-Zuhayli, *at-Tafsir al-Munir...*,VII:192-193.



yang diciptakan Allah sebagai bagian dari upaya perwujudan kesejahteraannya.

Menyimak pandangan at-Tabatabai di atas tampak “fasih” sebagai suatu pemikiran dan karena itu kehadirannya potensial sebagai antitesis yang berhadapan dengan pandangan arus utama yang selama ini meyakini bahwa ketentuan hukum keharaman *khamr* dalam Islam diberlakukan ketika Rasulullah saw bersama para Sahabat telah berada di Madinah. Keragaman semacam ini dalam tradisi tafsir biasa terjadi karena beberapa alasan. *Pertama* ayat 33 Surat al-A’raf (7) itu tidak pernah dijelaskan oleh Nabi kepada kaum Muslimin awal. Suatu kondisi yang membuka peluang untuk terjadinya keragaman penafsiran.<sup>57</sup> *Kedua*, situasi yang menyertai seorang mufasir, baik lingkungan sosial, akademik serta hal-hal lain yang melingkupinya berperan besar untuk memunculkan keragaman penafsiran.<sup>58</sup> Dalam hal ini at-Tabatabai, sebagaimana terlihat dari rekam jejak intelektualnya,<sup>59</sup> memiliki latar belakang yang kuat untuk menampilkan dirinya “berbeda”<sup>60</sup> dengan mufasir pendahulunya yang kemudian mendorongnya untuk memihak pada penafsiran yang *devian*. Sepanjang penelusuran terhadap bahan-bahan literatur tersedia at-Tabatabai mungkin merupakan mufasir pertama pada era kontemporer yang memihak tafsir *devian* dengan memberinya argumen baru.

Lebih dari itu semua apa yang disajikan at-Tabatabai sekaligus mengingatkan para pengkaji dan peminat kajian tafsir untuk senantiasa melakukan pencarian penafsiran yang beragam di samping penafsiran yang telah mapan selama ini. Pesan itu pulalah yang dikatakan *atsar* di muka. Yakni seseorang baru dapat dikatakan benar-benar memahami ajaran agamanya setelah ia (mampu) memperhatikan al-Quran dengan keragaman penafsirannya.

---

<sup>57</sup> Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, p. 76-77.

<sup>58</sup> *Ibid.*, Bandingkan dengan Mushthafa Sa’id al-Khin yang mengkompilasi faktor-faktor kemunculan keragaman pandangan di kalangan para ulama atau fuqaha. Al-Khin menyebutkan delapan sebab salah satunya adalah perbedaan dalam penafsiran terhadap teks. Lihat Mushthafa Sa’id Al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa’id al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1969), p.60-67.

<sup>59</sup> Lihat kembali catatan kaki nomor 13 di atas.

<sup>60</sup> Perbedaan dimaksud tentunya tidak asal berbeda tetapi dilandasi dengan pemahamannya yang mendalam dan menyeluruh tentang khazanah tafsir yang menempatkannya untuk mengkritisi serta mengkoreksinya jika perlu sebagaimana terlihat, di antaranya, pada kasus ayat-ayat *khamr* ini. Apa yang dilakukan at-Tabatabai ini analog dengan apa yang dikerjakan oleh Rasyid Ridha sebagaimana diungkap oleh M. Quraish Shihab. Dalam al-Manar Ridha dengan berani mengkritisi beberapa ulama tafsir klasik serta pendahulunya. Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar karya Muhammad Abdub dan M. Rasyid Ridha*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), p. 113-141.

*Wallāhu A'lam bi ash-Shawāb*

### Daftar Pustaka

- Abdul Baqi, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufabhras li Alfāzih al-Quran*, Turki: al-Maktabah al-Islamiyah, 1982.
- Baidlowi, Ahmad, *Teori Naskh dalam Studi al-Quran: Gagasan Rekonstruktif MH. Al-Tabatabāi*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Anees, Munawar Ahmad, "Menghidupkan Kembali Ilmu" dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, Bandung: Yayasan Muttahari, Juli-Oktober 1991.
- Arkoun, Muhammad, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, penerjemah Machasin, Jakarta:INIS, 1997.
- Al-Awsi, 'Ali, *at-Tabatabāi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Mizān*, Teheran: Sabhar, 1985.
- Bakar, Osman, *Taubid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terjemahan Yuliani Liputo, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadlân, *Dawābith al-Mashlahah f i' asy-Syari'ah al-Islāmiyah*, Beirut, Muassasah ar-Rislah, t.th.
- Al-Fāsi, 'Alal, *Maqāshid asy-Syari'ah al-Islāmiyah wa-Makārimuha*, t.tp.: Maktabah al-Wihdah al'Arabiyah, Tth.
- Ibn al-'Arabi, Abu Bakr Muhammad ibn 'Abdillah, *Abkām al-Qur'an*, Mesir: Maktabah Isa al-babi al-Halabi wa-syirkah, 1967, Jilid I.
- Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah*, Terjemahan Nugroho Notosusanto, Jakarta; UI Press, 1986.
- Ibn Hisyâm, *Sirah an-Nabi*, Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, Tth. Jilid I.
- Al-Jashshās, Abu Bakr Ahmad 'Ali ar-Râzi, *Abkām al-Qur'an*, Ttp; Dâr al-Fikr, Tth. Jilid 1.
- Al-Khin, Mushthafa Sa'id, *Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Ushūliyah fi Ikhtilāf al-Fuqaha*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1969.
- Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990.
- Maghniyah, Muhammad Jawād, *at-Tafsir al-Kāsyif*, Beirut: Dar al-'Ilm Lil-Malayin, 1968, Jilid 3.

- Al-Muhtasib, Abdus Salâm, *Ittijâhât at-Tafsir fî al-‘Asr al-Hadîs*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.
- Mutawalli, Abdul Hamid, *as-Syari‘ah al-Islâmiyah ka Mashdar Asâsi li ad-Dustûr*, Mesir: Mansah al-Ma‘arif, Tth.
- Nasr, Seyed Hussein, “Pengantar” dalam at-Tabatabai, *Islam Syi‘ah: Asal-Usul dan Perkembangannya*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989.
- Qal’ah Ji, Muhammad Rawwâs, *Mu‘jam Lughat al-Fuqahâ*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1985.
- Qutb, Sayyid, *Fi’ Zhilâl al-Qur’an*, Jeddah: Dâr al-‘Ilmi lil-Malâyin, 1986. Jilid 1.
- Ar-Risûni, Ahmad, *Naẓhariyah al-Maqâshid ‘ind asy-Syâthibi*, Amerika Serikat: Dâr al-‘Alamiyah lil Kitab al-Islâmi, 1992.
- Rida, as-Sayyid Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur’an al-Hakîm, al-Ma‘rif bi Tafsir al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th. Jilid 2 dan 8.
- Sardar, Ziauddin dan Merryl Wyn Davies (Editor), *Wajah-Wajah Islam: Suatu Perbincangan tentang Isu-isu Kontemporer*, terjemahan A.E Priyono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992.
- Ash-Shâbûni, Muhammad ‘Ali, *Rawâ‘i al-Bayân Tafsir Ayât al-Abkâm*, t.tp., Dâr al-Fikr, t.th. Jilid 1.
- Shihab, M. Quraish *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1991.
- , M. Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar karya Muhammad Abdub dan M. Rasyid Ridha*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994)
- Asy-Syâthibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqât fî Ushûl asy-Syari‘ah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1314. Jilid 2.
- Asy-Syaukâni, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Fath al-Qadîr al-Jami’ Bayn Fannay ar-Rimâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilm at-Tafsir*, Mesir: Maktabah wa Mathba‘ah Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladu, 1964, jilid 2.
- At-Tabatabâi, as-Sayyid al-‘Allâmah Muhammad Husein, *al-Mizân fî Tafsir al-Qur’an*, Beirut: Muassasah al-‘Alâmi li ath-Thibâ‘ah, 1983. Jilid 2, 6, 8 dan 12.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1976.

Az-Zamakhsyari, Abu al-Qāsim Jār Allāh Mahmūd bin ‘Umar, *al-Kasyshāf ‘an Haqāiq at-Tanzīl wa ‘Uyūn at-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta’wīl*, Riyadh: Maktabah al-Maa’rif, Tth.Jilid 2.

Az-Zuhayli, Wahbah, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syari’ah wal Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’asir, 1991, Jilid 2 dan 7.