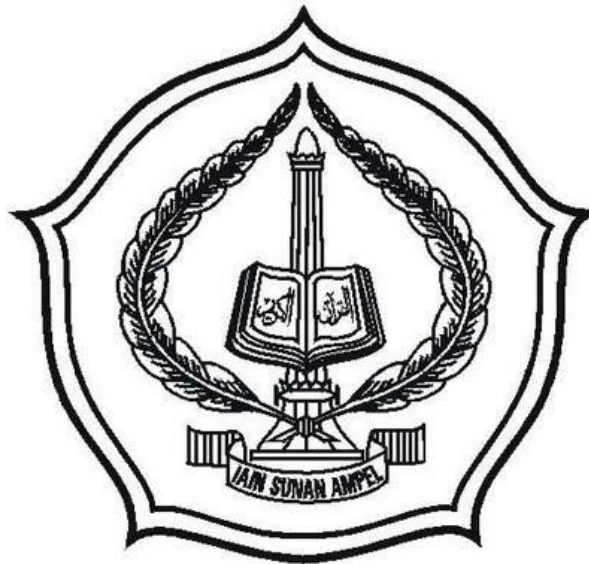


***IMÂMAH DALAM TAFSIR ESOTERIS
SHÎ'AH IMÂMIYAH ITHNÂ 'ASHARIYAH***

TESIS



Oleh:

**AHMAD NAJIB
NIM. F06411251**

**PROGRAM PASCA SARJANA
PROGRAM STUDI TAFSIR
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2013**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : **AHMAD NAJIB**

NIM : **F06411251**

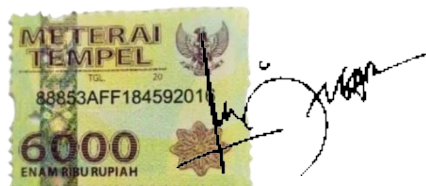
Program : Magister (S2)

Institusi : Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan **TESIS** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 24 Agustus 2013

Saya yang menyatakan

A 6000 Rupiah revenue stamp (Meterai Tempel) with a handwritten signature over it. The stamp is green and yellow, featuring the Garuda Pancasila emblem and the text 'METERAI TEMPEL', 'TGL. 20', '88853AFF18459201', '6000', and 'ENAM RIBURUPIAH'.

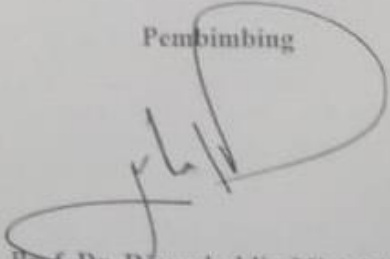
AHMAD NAJIB

PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS

Tesis yang disusun oleh Ahmad Najib (NIM. F06411251) ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan

Surabaya, 24 Agustus 2013

Pembimbing




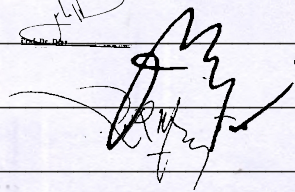
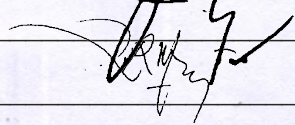
Prof. Dr. Djamaluddin Miri, M.Ag
NIP. 195212311987031011

PENGESAHAN DIREKTUR

Tesis ini telah diuji

Pada tanggal 12 September 2013

Tim Penguji :

- | | | |
|--------------------------------------|-----------|--|
| 1. Prof. Dr. Djamaluddin Mirri, M.Ag | (Ketua) |  |
| 2. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA | (Anggota) |  |
| 3. Prof. Dr. H. Zainul Arifin , M.Ag | (Anggota) |  |



Surabaya, 30 September 2013

Direktur,


Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

NIP. 1950081719881031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD NAJIB
NIM : F06411251
Fakultas/Jurusan : PROGRAM STUDI TAFSIR
E-mail address : najib_ar@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

IMAMAH DALAM TAFSIR ESOTERIS SHI'AH IMAMIYAH
ITHNĀ 'ASYARIYAH

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28 Juli 2022

Penulis


AHMAD NAJIB
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Imâmah merupakan salah satu doktrin terpenting dalam aqidah *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*. Ia merupakan jabatan ketuhanan (*manshib ulûhiyah*) yang dipilih secara langsung oleh Allah SWT melalui *nash* yang bersifat mutlak untuk memimpin umat dan meneruskan risalah kenabian. Yang berhak mengemban *Imâmah* menurut mereka adalah para Ahli Bait Nabi SAW yang seluruhnya berjumlah dua belas, karenanya mereka disebut sebagai *Itsnâ 'Asyariyah*. *Imâmah* dipandang sama kedudukannya dengan *nubuwwah*. Para Imam diyakini memiliki sifat *'ishmah* atau suci dari salah dan dosa. Perkataan dan perbuatan mereka dipandang termasuk hadis dan menjadi sumber hukum Islam.

Di dalam al-Qur'an tidak dijumpai satu ayatpun yang secara *qath'iy* menjelaskan tentang *Imâmah*. Karena itu para mufassir *Syi'ah* melakukan *ta'wil* ayat-ayat tertentu dengan menggunakan makna *bathin*-nya. Menurut mereka setiap ayat dalam al-Qur'an disamping memiliki makna *dhahir* juga memiliki makna *bathin*. Metode ini dalam epistemologi tafsir *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah* dikenal dengan *al-Tafsir al-Bathini* atau Tafsir Esoteris.

Penelitian ini berupaya mengungkap seluk-beluk metode Tafsir Esoteris dalam *Syi'ah Imâmiyah* dan keterkaitannya dengan aqidah *Imâmah*. Permasalahan dalam penelitian ini terumuskan sebagai berikut: (1) Bagaimana konsep Tafsir Esoteris dalam *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*? (2) Bagaimana kedudukan aqidah *Imâmah* dalam Tafsir Esoteris *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*?

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) dengan metode deskriptif-analitik. Metode deskriptif digunakan untuk menggambarkan secara komprehensif konsep *Imamah* dan Tafsir Esoteris dalam *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*, baik dalam tataran teoritis maupun praksis. Sedangkan metode analitik digunakan untuk menganalisis pengaruh *imâmah* dalam penafsiran esoteris yang terdapat dalam karya-karya Tafsir mereka. Agar diperoleh analisa yang mendalam dan obyektif, maka penelitian ini juga menggunakan metode *content analysis*.

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa: *Pertama*, Tafsir esoteris dalam perspektif *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah* merupakan upaya mengungkap dan memahami makna *bathin* atau makna yang tersembunyi di balik *lafadh* sebuah ayat. Makna *bathin* al-Qur'an tersebut wajib diimani dan harus lebih diutamakan dari pada makna *dhahir*. Yang berhak melakukan penafsiran secara esoteris hanya lah para Imam, karena mereka dipandang suci yang bisa memahami *bathin* al-Qur'an yang notabene merupakan ilmu ketuhanan (*al-'ilm al-rabbani*). Karena itu sumber penafsiran metode ini adalah bersifat *atsari (bi al-ma`tsur)*.

Kedua, aqidah *Imamah* sangat berpengaruh kuat dalam Tafsir Esoteris *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*. Para mufassir mereka umumnya meletakkan makna *bathin* al-Qur'an untuk menjustifikasi aqidah *Imâmah*, sementara makna *dhahir*-nya untuk mengajak kepada ajaran *tauhid*, *nubuwwah* dan *risalah*. Bahkan hampir semua ayat dalam al-Qur'an dijadikan sebagai *hujjah* kebenaran *Imâmah*. Makna *dhahir* dipandang hanya menjadi simbol menuju makna *bathin* yang diyakini sebagai makna yang paling hakiki, yaitu *Imâmah*.

Kata Kunci: *Imâmah*, *Syi'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah*, Tafsir Esoteris.

ABSTRACT

Imâmah is one of the most important doctrines in the Shia aqidah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah. It is a divine office (manshib ulûhiyah) which is directly elected by Allah SWT through absolute texts to lead the people and carry on the prophetic message. Those who are entitled to carry out Imamah according to them are the experts of the Bait of the Prophet, who are twelve in total, therefore they are called Itsnâ 'Asyariyah. Imamah is seen as equal in position to prophecy. The Imams are believed to have the nature of 'ishmah or purity from wrong and sin. Their words and actions are considered to be included in the hadith and become a source of Islamic law.

In the Qur'an there is not a single verse that qath'iy explains about Imamah. Therefore, the Shia commentators perform ta'wil certain verses by using their inner meaning. According to them, every verse in the Qur'an besides having an external meaning also has an inner meaning. This method in the epistemology of the Shi'i interpretation of Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah is known as al-Tafsir al-Bathini or Esoteric Tafsir.

This study seeks to reveal the intricacies of the Esoteric Tafsir method in the Shia Imâmiyah and its relation to the Imamah aqidah. The problems in this study are formulated as follows: (1) What is the concept of Esoteric Interpretation in Sy'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah? (2) What is the position of the Imamah aqidah in the Esoteric Tafsir of Sy'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah?

This research is library research with descriptive-analytic method. Descriptive method is used to comprehensively describe the concept of Imamah and Esoteric Interpretation in Sy'ah Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah, both at the theoretical and practical levels. While the analytical method is used to analyze the influence of the Imamah in the esoteric interpretation contained in their Tafsir works. In order to obtain an in-depth and objective analysis, this research also uses the content analysis method.

The results of this study conclude that: First, esoteric interpretation in the perspective of Shia Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah is an effort to reveal and understand the inner meaning or hidden meaning behind the lafadh of a verse. The inner meaning of the Qur'an must be believed and must take precedence over the outer meaning. Only the Imams have the right to carry out esoteric interpretations, because they are considered holy who can understand the inner Qur'an which incidentally is the science of divinity (al-'ilm al-rabbani). Therefore, the source of the interpretation of this method is atsari (bi al-ma`tsur).

Second, the aqidah Imamah is very influential in the Esoteric Tafsir of Shi'i Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah. Their commentators generally put the inner meaning of the Qur'an to justify the faith of the Imamah, while the outer meaning is to invite the teachings of monotheism, prophecy and treatise. In fact, almost all verses in the Qur'an are used as evidence for the truth of the Imamah. The meaning of dhahir is seen as only a symbol towards the inner meaning which is believed to be the most essential meaning, namely Imâmah.

Keywords: Imâmah, Shia Imâmiyah Itsnâ 'Asyariyah, Esoteric Interpretation.

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
TIM PENGUJI	iv
ABSTRAK	v
DAFTAR ISI	vii
KATA PENGANTAR	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi, Pembatasan, dan Perumusan Masalah.....	13
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian	15
D. Penelitian Terdahulu	16
E. Metodologi Penelitian	20
F. Sistematika Penulisan	23
BAB II : <i>IMĀMAH</i> DALAM <i>SHĪ'AH IMĀMIYAH ITSNĀ 'ASHARIYAH</i>	25
A. Pengertian <i>Imāmah</i>	25
B. Landasan <i>Imāmah</i>	29
1. Al-Qur'an	29
2. Hadis	33
3. Ijmā'	39
4. Akal	42
C. Kedudukan <i>Imāmah</i>	45
D. Prinsip Dasar <i>Imāmah</i>	52
1. 'Ishmah	53
2. Mahdiyyah	56
3. Raj'ah.....	59
4. Badā'	64
BAB III : TAFSIR ESOTERIS DALAM EPISTEMOLOGI TAFSIR	68
<i>SHĪ'AH IMĀMIYAH ITSNĀ 'ASHARIYAH</i>	
A. Sejarah Perkembangan Tafsir Shi'ah	68
B. Tokoh-tokoh Tafsir Shi'ah	75
C. Metodologi Tafsir Shi'ah	79
1. Sumber Penafsiran	81
a. Tafsir <i>Athari</i>	81
b. Tafsir <i>bi al-Ra`yi</i>	84

2. Sistematika Penafsiran	88
a. Tafsir <i>Tajzī'i</i>	88
b. Tafsir <i>Maudū'i</i>	90
D. Tafsir <i>Tarkībi</i>	91
E. Prinsip-Prinsip Dasar dalam Tafsir Shi'ah	93
1. Makna lahir dan batin dalam al-Qur'an	94
2. Penafsiran ayat diarahkan untuk menjelaskan tentang <i>Imāmah</i>	97
3. Keyakinan akan adanya perubahan dalam al-Qur'an	99
F. Tafsir Esoteris (<i>al-Bāṭhīni</i>)	102
1. Sejarah Tafsir Esoteris Syiah	102
2. Pengertian Tafsir Esoteris	106
a. Tinjauan etimologis	106
b. Tinjauan Terminologis	107
3. Kedudukan Tafsir Esoteris dalam Syiah	110
4. Otoritas <i>Tafsir al-Bāṭhīni</i>	113
5. Karakteristik <i>Tafsir al-Bāṭhīni</i>	116
 BAB IV : PENGARUH AQIDAH <i>IMĀMAH</i> DALAM TAFSIR	126
ESOTERIS <i>SHI'AH IMĀMIYAH ITSNĀ 'ASHARIYAH</i>	
A. Ayat <i>Wilāyah</i> 'Ali RA	127
B. Ayat <i>'Ishmah</i> Para Imam	135
C. Ayat tentang Sahabat Nabi	142
D. Ayat tentang Keutamaan Para Imam	150
 BAB V : PENUTUP	159
 DAFTAR PUSTAKA	164

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Tema sentral yang menjadi akar perpecahan umat Islam, terutama antara *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunni) dan *Shī'ah*, adalah persoalan *Imāmah*.¹ Persoalan siapa yang paling berhak memegang kepemimpinan Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW telah membawa Sunni dan *Shī'ah* dalam perdebatan panjang yang tak berujung. Tidak ada "bentrokan" dalam Islam demi suatu prinsip agama yang lebih parah dari pada persoalan *Imāmah*.²

Seorang *imām* atau *khalīfah*, bagi kalangan Sunni, dipilih berdasarkan musyawarah para sahabat. Hal ini karena hingga akhir hayatnya Nabi tidak pernah menunjuk atau mewasiatkan secara definitif tampuk kekhilafahan kepada salah seorang sahabat. Sementara *Syī'ah* berkeyakinan bahwa Nabi sebelum wafat telah memberikan wasiat kepemimpinan kepada Ali bin Abi Thalib RA. Menurut *Syī'ah*, *imāmah* bukan persoalan politik yang berdimensi *insāniyah* belaka, dimana

¹ *Imāmah* secara harfiah berarti keimaman, kepemimpinan, pemerintahan (lihat Moh. E. Hasim, *Kamus Istilah Islam*, (Bandung: Pustaka, 1987), hal. 55). Padanan katanya adalah *Khilāfah*, *Imārah*. Bedanya, *khilāfah* lebih khusus hanya merujuk pada pemerintahan Islam pasca Nabi SAW. Sementara *Imārah* berarti keamiran atau pemerintahan dalam suatu negeri kecil yang berdaulat (lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah awa al-A'lām*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1973), hal. 192)

² Abdul Halim, *Konsep Imāmah dalam Shī'ah Itsna 'Ashariyah*, Tesis, (Surabaya: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1997), hal. 7

seorang *imām* atau *khalīfah* bisa diangkat berdasarkan musyawarah. *Imām* atau *khalīfah* bagi mereka harus ditentukan melalui *nash* atau wahyu dan wasiat dari Nabi SAW. Seorang Nabi sebelum meninggal wajib berwasiat atau menunjuk seorang sebagai pengganti dan pewarisnya. Ahmad Amin dalam bukunya "*Fajr al-Islam*" dengan tegas menyatakan hal ini.³

Imāmah [menurut Shī'ah] bukan termasuk wilayah persoalan kemaslahatan umum (*mashālih al-'ammah*) yang bergantung pada pertimbangan umat dan bisa ditentukan sendiri oleh umat Islam. Akan tetapi ia merupakan rukun agama dan pondasi Islam. Seorang nabi tidak boleh mengabaikannya atau menyerahkan penentuan imam kepada umat setelahnya. Wajib bagi nabi untuk berwasiat memilih imam bagi umat sepeninggalnya.⁴

Shī'ah percaya bahwa *imāmah* merupakan jabatan ketuhanan (*ulūhiyah*). Bahkan mengangkat seorang Imam bagi umat Islam merupakan kewajiban Allah SWT.⁵ Menurut mereka, sebagaimana Allah SWT telah menciptakan dan mengutus para Nabi dan Rasul untuk berdakwah kepada manusia agar tidak menyembah selain kepada Allah SWT dan memberi petunjuk jalan kebenaran dan keselamatan, maka Allah pun mengutus Ali RA dan keturunannya menjadi imam-imam yang melanjutkan risalah kenabian.⁶ Karena itu mereka berkeyakinan bahwa para imam memiliki sifat *'iṣmah* atau *ma'ṣūm* (terjaga dari dosa dan

³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Singapura: Sulaiman Mar'ie, 1965), hal, 267

⁴ Muhammad bin Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, diterj. oleh Asywadi Syukur, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006), hal. 124

⁵ Ahmad Abd. Rahim al-Dahlawi, *Mukhtashor Tuhfah al-Ithnā 'Ashariyah*, (Riyadh: al-Ri'asah al-'Ammah li al-Idarat wa al-Buhuts al-'Ilmiyah wa al-ifta' wa al-da'wah wa al-Irsyad, 1404 H), hal 122

⁶ Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat Akidah Syi'ah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hal 107

kesalahan).⁷ Hal ini mengingat, sebagaimana para Nabi, mereka bertugas sebagai pemelihara syariat. Bahkan, menurut mereka, para imam juga terjaga dari lupa dan kesangsian. Muhammad Jawad Mughniyah, salah seorang ulama' Shī'ah berkata bahwa, "Imam-imam Shī'ah tersucikan dari kesangsian dan keragu-raguan."⁸

Selain itu, Shī'ah percaya bahwa semua perkataan para imam tak lain adalah wahyu suci dari Alloh SWT. Mereka menisbatkan pendapat tersebut pada ayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak berbicara dari hawa nafsunya, akan tetapi semua perkataannya adalah wahyu dari Alloh SWT (QS. al-Najm [53]: 3-4). Begitupun para Imam, karena kedudukan mereka menurut Shī'ah sejajar dengan Nabi. Bahkan menurut Khaumeini dalam bukunya "*al-Hukūmāt al-Islāmiyah*", kedudukan para imam melebihi para nabi mencapai derajat ketuhanan.

Syī'ah dengan keyakinan yang dimaksud di atas adalah *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* atau juga disebut sebagai *Imāmiyah Ja'fariyah Ithnā 'Ashariyah*.⁹ Ia merupakan merupakan sekte terbesar Shī'ah yang

⁷ Sahilun A. Nasir, *Firqah Syi'ah*, (Surabaya: Al-Ikhlās, 1982), hal. 41

⁸ Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat ...*, hal 24

⁹ Syahrastani membagi Firqah Shī'ah menjadi 5 sekte, yaitu: *Kisaniyah*, *Zaidiyah*, *Imamiyah*, *Ghaliyah*, dan *Isma'iliyah*. Ia memasukkan *Itsna 'Ashariyah* sebagai salah satu sekte *Imamiyah*. (lihat al-Syahrastani, *al-Milal...*, hal. 148).

Berbeda dengan Syahrastani, Abu al-Hasan al-Asy'ari mengklasifikasikan Shī'ah menjadi tiga varian: *Pertama*, kelompok *Ghulāt*/ekstrim. Mereka adalah kelompok yang telah menyebal dari kelaziman konsep Syi'ah. Sehingga mereka meyakini hal-hal yang membawa kepada kekafiran. Mereka, antara lain menuhankan 'Ali RA, menuhankan salah seorang pemimpin mereka, mendakwakan diri sebagai nabi dan lain sebagainya. Dalam kategori kelompok ekstrim ini, menurut Abu al-Hasan al-Asy'ari, terdapat sebanyak 15 sekte. Yaitu, *al Bayaniyyah*, *al Janahiyyah*, *al Harbiyyah*, *al Mughiriyyah*, *al Manshuriyyah*, *al Khithabiyyah*, *al Ma'mariyyah*, *al Buzaighiyyah*, *al 'Umairiyyah*, *al Mufadl-dlaliyyah*, *asy-Syari'iyah*, *an Numairiyyah*, *as-Sabaiyyah* dan tiga sekte lainnya yang menuhankan Nabi, 'Ali dan keturunannya.

dianut oleh mayoritas pemeluk Shī'ah di dunia saat ini.¹⁰ Dominasi sekte ini terjadi terutama setelah kudeta kelompok ultra-konservatif Iran yang dipimpin oleh Ayatullah Khoumaini terhadap Reza Pahlevi pada tahun 1972, yang terkenal dengan sebutan Revolusi Iran. Sejak saat itu, pemerintah Iran menjadikan Aqidah *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* sebagai ideologi resmi negara.¹¹ Bahkan saking kuatnya dominasi sekte ini, sampai-sampai Muhammad Husain al-Kasyif Al Ghitha, salah satu ulama kontemporer Shī'ah, dalam bukunya *Aṣl al-Shī'ah wa Uṣūliha* mengatakan bahwa jika disebutkan kata Shī'ah maka berarti yang dimaksud adalah *Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*.¹²

Kedua, *Imamiyyah*. Mereka dinamakan pula sebagai *rāfidlah* (penolak), karena mereka menolak kepemimpinan Abu Bakar, 'Umar, dan Utsman. Dalam kelompok ini terdapat 24 sekte. Mereka sepakat bahwa Nabi Saw. telah menggariskan bahwa 'Ali RA.-lah pemangku kekhalfahan setelah beliau, dengan menyebut namanya secara jelas dan telah mendeklarasikannya kepada umat. Mereka juga berpendapat bahwa mayoritas sahabat Rasulullah Saw. telah sesat karena tidak mengikuti 'Ali RA. setelah wafatnya Rasulullah Saw. Mereka juga berpendapat bahwa *Imāmah* hanya dapat diterima jika telah digariskan *nash*, dan *Imāmah* tersebut merupakan hak khusus keturunan Rasulullah SAW. Ke-24 sekte tersebut adalah: *al-Qath'iyyah*, *al-Kaisaniyyah*, *al-Karbiyyah*, *al-Rawandiyyah*, *al-Razamiyyah* dan *Abu Muslimiyah*, *al-Harbiyyah*, *al-Bayaniyyah*, *al-Mugiriyyah*, *al-Husainiyyah*, *al-Muhammadiyyah*, *al-Nasawiyyah*, *al-Qaramithah*, *al-Mubarakiyah*, *al-Samithiyyah*, *al-'Ammariyyah* (*al-Futh-hiyah*), *az-Zarariyyah*, *al-Waqifah*, *al-Musaiyyah*, dan beberapa sekte lainnya yang masing-masing mempunyai doktrin yang berbeda.

Ketiga, *Zaidiyyah*. Dalam kelompok ini terdapat 6 sekte, yaitu: *al-Jarudiyyah*, *al-Sulaimaniyyah*, *al-Batriyyah*, *al-Nu'aimiyyah*, *al-Ya'qubiyyah* dan satu firqah yang berlepas diri dari Abi Bakar Ra dan 'Umar Ra. (lihat Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqālat al-Islamiyyin wa Ikhtilāf al-Mushallin*, Vol. I, (Beirut: Dar al-Kalam, 1990), hal. 140 – 145 dan Nashir bin Abdullah bin Ali al-Qifari, *Mas'alah al-Taqrīb baina Ahl al-Sunnah wa al-Syi'ah*, Juz I, (Beirut: Dar Thaybah, t.th), hal 143, 144).

M.H. Al Kasyif al Githa bahkan mengatakan bahwa jika term Shī'ah diperluas bagi semua sekte yang mengaku sebagai Syi'ah, maka barang kali akan ada seratus atau lebih sekte dalam Syi'ah. Namun, menurutnya lagi, saat ini, terma Shī'ah hanya khusus bagi Imamiyyah sebagai sekte terbesar setelah Ahlussunnah wal Jama'ah. (M.H. Al Kasyif al Githa, *Ashlu al-Syi'ah...*, hal. 136)

¹⁰ Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *Islam Shī'ah*, (Jakarta: Grafiti, 1989), hal. 88

¹¹ Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat...*, hal 22-23.

¹² Riza Riza Sihbudi, *Tinjauan Teoritis...*, hal 83.

Salah satu aqidah dasar sekte *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dalam hal Imāmah yang membedakan dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* – bahkan juga dengan sekte-sekte lain dalam *Shī'ah* – adalah keyakinan mereka bahwa para imam yang dipilih oleh Alloh SWT sebagai penerus risalah Nabi Muhammad SAW adalah berjumlah 12, karenanya sekte ini dijuluki *Ithnā 'Ashariyah* yang berarti pengikut imam dua belas.¹³ Kedua belas Imam tersebut adalah:

1. Ali bin Abi Thalib RA. (w. 41 H.)
2. Hasan bin Ali bin Abi Thalib RA. (w. 50 H.)
3. Husain bin Ali bin Abi Thalib RA. (w. 60 H.)
4. Ali bin Hasan Zainal Abidin (w. 94 H.)
5. Abu Ja'far Muhammad al-Baqir (w. 113 H.)
6. Abu Abdulloh Ja'far al-Shadiq (w. 148 H.)
7. Musa bin Ja'far al-Kadhim (w. 183 H.)
8. Abu al-Hasan Ali bin Musa al-Ridho (w. 220 H.)
9. Abu Ja'far Muhammad bin Ali al-Taqy al-Jawwad (w. 220 H.)
10. Ali bin Muhammad al-Hadi (w. 254 H.)
11. Abu Muhammad Hasan bin Ali al-Askari (w. 260 H.)
12. Muhammad bin Hasan al-Muntadhor.¹⁴

¹³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam...*, hal 272.

¹⁴ Imam yang terakhir ini menurut mereka adalah Imam Mahdi. Ia dilahirkan 255/256 H. Kemudian pada umur 4 atau 5 tahun ia hilang. Mereka percaya bahwa ia masih hidup dan sedang disembunyikan oleh Alloh di sebuah gua. Ia akan muncul kembali di akhir zaman sebagai penyelamat Umat Islam. Karena itu ia dijuluki *al-Muntadhor*, artinya orang yang ditunggu-tunggu. (Lihat Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat...*, hal. 19)

Kuatnya doktrin *Imāmah* tersebut berpengaruh dalam banyak hal, termasuk dalam bidang tafsir. *Imāmah* dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* menjadi prinsip utama dalam penafsiran al-Qur'an. Hampir seluruh ayat diarahkan penafsirannya kepada pengkultusan para imam. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Dzahabi, dalam pandangan *Shī'ah Imāmiyah* bahwa sebagian besar—bahkan seluruh—ayat al-Qur'an turun sebagai petunjuk untuk beriman kepada para imam, penjelasan tentang kedudukan mereka, perintah untuk selalu taat kepada mereka, dan larangan untuk mengingkari mereka.¹⁵

Senada dengan pandangan tersebut, Sulthan Muhammad al-Khurasani – penulis tafsir *Bayān al-Sa'ādah fi Maqāmat al-'Ibādah* yang notabene merupakan salah satu referensi penting dalam bidang tafsir di kalangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* – menegaskan bahwa al-Qur'an seluruhnya turun untuk menjelaskan tentang para imam. Namun apabila diperinci, maka ditemukan bahwa sebagian ayat menjelaskan tentang keutamaan para imam dan orang-orang yang mencintai mereka, sebagian ayat menjelaskan tentang ancaman bagi musuh-musuh para imam dan orang-orang yang menentang mereka, sebagian lagi menjelaskan tentang sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan sebagian yang lain berbicara tentang fardlu-fardlu dan hukum. Namun pada prinsipnya seluruhnya berbicara tentang kedudukan para imam, perintah dan janji balasan bagi orang-orang yang mencintai dan

¹⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 1, (Beirut-Libanon: Maktabah Mush'ab bin Umair, 2004 M./1424 H.) hal. 363.

menaati mereka, serta larangan dan ancaman bagi orang-orang yang membenci dan menentang mereka.¹⁶

Bahkan dalam bagian lain al-Khurasani menegaskan bahwa setiap ayat yang disebutkan di dalamnya kebaikan maka yang dimaksud adalah orang-orang yang terbaik dari umat ini, yakni para imam. Dan sebaliknya jika disebutkan ayat yang di dalamnya mengandung keburukan maka yang dimaksud adalah orang-orang yang terburuk dari umat ini, yakni orang-orang berseberangan dengan para imam.¹⁷

Dalam al-Tafsir al-Shafi yang juga merupakan salah satu pedoman tafsir bagi *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, al-Faidh al-Kasyani mengutip dari kitab *Uṣūl al-Kāfi* dan *Tafsir al-'Iyāshi* riwayat al-Ashbagh bin al-Nabatah yang menceritakan bahwa Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib RA berkata:

نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا وثلث في سنن و أمثال و ثلث في فرائض و
 أحكام¹⁸

“Al-Qur’an turun terbagi menjadi tiga: sepertiga mengenai kami (para imam) dan musuh-musuh kami, sepertiga lagi mengenai sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan sepertiga yang lain mengenai kewajiban-kewajiban dan hukum-hukum.”

Dalam riwayat lain, bersumber dari dua kitab yang sama di atas, al-Kasyani menceritakan bahwa Abu Ja’far berkata:

¹⁶ *Ibid*, hal. 489

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*, Juz I, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 24

نزل القرآن على أربعة أرباع، ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن و أمثال وربع فرائض و أحكام.¹⁹

“Al-Qur’an turun dalam empat bagian: seperempat mengenai kami (para imam), seperempat mengenai musuh-musuh kami, seperempat lagi mengenai sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan seperempat yang lain mengenai kewajiban-kewajiban dan hukum-hukum.”

Selain itu, para imam dua belas dipandang adalah orang yang paling mengerti tafsir ayat al-Qur’an. Karena menurut mereka para imam adalah manusia-manusia suci yang dijauhkan dari kesalahan dan kealpaan. Merekalah yang dimaksud dengan sebutan *al-rāsikhūn fi al-‘Ilm* yang memiliki otoritas selain Allah SWT dalam menta’wilkan al-Qur’an, sebagaimana disebut dalam surat Ali Imran ayat 7 yang berbunyi:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ...

Tidak ada yang mengetahui ta’wilnya (ayat-ayat *mutasyābihāt*) melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya (QS. Ali Imran [3]: 7)

Penisbatan *al-rāsikhūn fi al-‘Ilm* kepada para imam salah satunya didasarkan pada riwayat oleh salah seorang imam Shī’ah, yaitu Abu Abdillah Ja’far al-Shadiq, yang menyatakan bahwa kami (para imam) adalah orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn fi al-‘Ilm*) dan mengetahui *ta’wil* al-Qur’an.²⁰ Karena itu mereka menolak semua penafsiran yang bukan bersumber dari *ahl al-bait* dan para imam. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Ayatullah Muhammad al-Ridlo al-Najafi

¹⁹ Ibid.

²⁰ Nashir bin Abdullah bin Ali al-Qifari, *Mas`alah al-Taqrīb...*, hal. 224.

yang dikutip oleh Nashir bin Abdullah al-Qifari bahwa semua tafsir yang datang bukan dari *Ahl al-Bait* adalah tidak bernilai dan tidak dipertimbangkan.²¹

Dalam metodologi Tafsir Syī'ah, terdapat prinsip bahwa setiap ayat al-Qur'an mengandung dua makna, yakni makna lahir dan makna batin, yang kemudian memunculkan tafsir eksoteris (*zāhir*) dan tafsir esoteris (*bāḥin*). Pandangan ini menurut mereka didasarkan pada ayat al-Qur'an:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi. (QS. al-A'raf: 33)

Berdasarkan riwayat dari Musa al-Kadhim, ayat tersebut dipahami bahwa al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin.²²

Selain ayat di atas Shī'ah juga melandaskan pemikiran tersebut pada riwayat Ali bin Abi Thalib RA yang berbunyi:

سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: ليس من القرآن أية إلا ولها ظهر وبطن،
وما من حرف إلا وله تأويل.²³

“Saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an kecuali memiliki makna lahir dan makna batin. Dan tidak ada satu huruf pun kecuali memiliki ta'wil.”

²¹ Ibid.

²² Abu Ja'far bin Ya'qub al-Kulaini, *al-Ushūl min al-Kāfi*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), hal. 599

²³ Thalal al-Hasan, *al-Manhaj al-Tafsiri 'Inda al-'Allamah al-Haidari*, (Qum: Dar al-Farāqid, 1389 H./2010 M.), hal. 177, dikutip dari *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-Aimmat al-Athar*, Juz III, hal. 155

Makna lahir (eksoteris), menurut Shī'ah, adalah makna yang dipahami secara tekstual. Sedangkan makna batin (esoteris) menurut mereka adalah *ta'wil*.²⁴ Makna lahir hanyalah pemahaman sebatas apa yang tampak dari lafal ayat semata. Sedangkan makna batin merupakan makna yang tersembunyi di balik lafal ayat tersebut.²⁵

Dalam pandangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, makna lahir bisa dijangkau oleh para mufasir secara umum. Sedangkan makna batin hanya dapat dipahami oleh para imam dua belas berdasarkan petunjuk (wahyu) dari Allah SWT secara langsung. Karena mereka adalah orang-orang yang ahli *ma'rifah* (mengetahui hal-hal yang gaib dan tersembunyi) terhadap bentuk-bentuk bacaan al-Qur'an dan makna-maknanya. Mereka adalah orang-orang mengetahui *nāsikh-mansūkh*, *muhkām-mutasyābih*, *'āmm-khāsh*, *mujmal-muqayyad* dari setiap ayat al-Qur'an. Hal ini berdasarkan riwayat dari Ali bin Abi Thalib sebagaimana dikutip oleh al-Qummi:

والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما نزلت وأين نزلت وعلى من نزلت، ان ربي وهب لي قلبا عقولا ولسانا ناطقا

“Demi Allah, tidaklah turun satu ayat al-Qur'an kecuali aku telah mengetahui tentang apa ia turun, di mana ia turun, dan kepada siapa ia turun. Sesungguhnya Tuhanku telah mengaruniaku hati yang sangat berakal (dapat memikirkan segala sesuatu) dan lisan yang berkata”²⁶

²⁴ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, Juz I, (Qum: Muassasah Dar al-Kitab, 1404 H.), hal.

²⁵ Thalal al-Hasan, *al-Manhaj al-Tafsiri*..., hal 157

²⁶ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*..., hal. 21

Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah sangat menekankan pada makna batin. Mereka menolak penafsiran yang hanya mencukupkan makna lahir saja, tanpa mengaitkannya dengan makna batin. Sebagaimana dinyatakan oleh Ayatulloh Khumaini bahwa memahami ayat dengan makna lahir tanpa makna batin sama seperti tubuh tanpa jasad atau seperti dunia tanpa akhirat.²⁷ Bahkan sebagian ulama lain menghukumi orang yang mengikuti makna lahir tanpa makna batin telah kufur atau keluar dari Islam, sebagaimana orang yang hanya mengikuti makna batin tanpa lahir. Keduanya merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi.²⁸

Di sisi lain, mereka juga berpandangan bahwa apabila terjadi pertentangan antara makna lahir dan makna batin, maka yang harus diikuti adalah makna batin. Bahkan terkadang dalam sejumlah ayat dimana makna batin sama sekali tidak berhubungan dengan teks (*lafadh*) ayat atau bertentangan dengan akal sekalipun, makna batin harus tetap lebih diutamakan²⁹, seperti memaknai *al-Asmā' al-Husnā* (QS. al-A'raf [7]: 180) dengan para Imam Shī'ah³⁰, *syajarah thayyibah* (QS. Ibrahim [14]: 24) diartikan Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sebaliknya *syajarah khabītsah* diartikan Bani Umayyah (QS. Ibrahim [14]: 26),³¹ *Muhkamāt* (QS. Ali 'Imran [3]: 7) diartikan dengan para

²⁷ Ayatullah Khumaini, *Syarh Du'a al-Sahar*, (Beirut: Muassasah al-Wafa', 1402 H.), hal. 74

²⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir...*, hal. 362

²⁹ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi...*, hal. 20

³⁰ Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shafi...*, Juz I, hal. 626.

³¹ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi...*, hal. 20

imam Shī'ah dan *Mutasyābihāt* dimaknai Abu Bakar RA, Umar bin Khattab RA, dan Utsman bin Affan RA,³² dan lain-lain. Hal ini menurut mereka karena makna batin merupakan makna yang khusus, sedangkan makna lahir adalah makna umum. Maka makna yang khusus harus lebih diutamakan dari pada makna umum.³³

Apabila dicermati lebih mendalam, makna-makna batin dalam penafsiran Shī'ah umumnya terkait dengan *Imāmah*, dalam arti mengarah kepada justifikasi imam-imam Shī'ah sekaligus pendiskreditan para penentang mereka. Hal ini secara tegas juga dinyatakan oleh Muhammad al-Sayyid Jibril bahwa para mufasir Shī'ah umumnya meletakkan makna lahir untuk menjelaskan dan mengajak kepada ajaran *tauhid*, *nubuwwah* dan *risalah*. Sedangkan makna batin lebih diarahkan untuk menjelaskan dan mengajak pada aqidah *Imāmah* dan *Wilāyah*.³⁴

Berangkat dari asumsi itulah, penelitian ini menemukan titik urgensitasnya. Penelitian ini dimaksudkan untuk menggali dan mencari titik temu antara aqidah *Imāmah* dan penafsiran esoteris (*bāthini*) dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Dengan merujuk pada karya-karya tafsir yang menjadi referensi utama di kalangan mereka, penelitian ini berupaya menganalisis kuatnya pengaruh prinsip *Imāmah* dalam corak tafsir aqid mereka.

³² Nashir bin Abdullah bin Ali al-Qifari, *Mas'alah al-Taqrīb...*, Juz I, hal. 227

³³ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir...*, hal. 361

³⁴ Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal ila Manāhij al-Tafsir*, (Kairo: al-Maktab al-Risalah, 1987), hal. 151.

B. IDENTIFIKASI MASALAH

Dari latar belakang di atas, setidaknya terdapat beberapa hal yang dapat menjadi identifikasi permasalahan dalam tafsir *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* khususnya yang menggunakan metode esoteris (*bāthini*), setidaknya sebagai berikut:

1. Tafsir *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* umumnya merupakan tafsir sektarian yang bertendensi pada justifikasi dan penguatan keyakinan sekte atau golongannya.
2. Aqidah *Imāmah* menjadi landasan dan prinsip utama dalam penafsiran *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* yang membedakan dengan penafsiran golongan lain, bahkan juga antar sekte dalam *Shī'ah* sendiri.
3. Dalam pandangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, *Ahl al-Bait* adalah orang yang paling berwenang dalam penafsiran al-Qur'an, karena mereka diyakini menyaksikan langsung setiap proses turunnya setiap ayat kepada Nabi SAW. Setelah *Ahl al-Bait*, para Imam dua belas merupakan orang yang paling memiliki otoritas dalam penafsiran al-Qur'an, karena mereka diyakini memiliki ilmu ketuhanan (*'ilm rabbani*) yang diwahyukan kepada mereka untuk memahami al-Qur'an.
4. Metode esoteris (*bāthini*) merupakan metode yang menjadi ciri khas utama dari tafsir *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, dimana

metode ini menta'wil makna *bāṭiniyah* ayat al-Qur'an yang umumnya berbeda atau bertentangan dengan *zāhir* lafadh ayat.

5. Metode esoteris (*bāṭhini*) merupakan metode yang eksklusif bagi para Imam, dalam arti hanya metode ini tidak dapat digunakan oleh para mufassir secara umum, akan tetapi hanya para Imam dua belas yang berhak menggunakannya.
6. Umumnya hasil penafsiran dengan metode esoteris (*bāṭhini*) adalah bertendensi pada justifikasi aqidah Imāmah yang dianut oleh *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*.
7. Makna esoteris menurut ulama *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dipandang sebagai makna hakiki dalam setiap ayat al-Qur'an yang wajib diimani dan lebih diutamakan dari pada makna eksoteris (*zāhiri*), sekalipun satu sama lain saling bertentangan.

C. PERUMUSAN DAN PEMBATASAN MASALAH

Berdasarkan identifikasi di atas, maka rumusan masalah yang menjadi titik tekan dalam penelitian ini disusun sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep Tafsir Esoteris dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*?
2. Bagaimana kedudukan aqidah *Imāmah* dalam Tafsir Esoteris *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*?

Agar lebih fokus dan tidak menyimpang dari pembahasan utama, penelitian ini dibatasi pada konsep Tafsir Esoteris yang dianut oleh *Shī'ah*

Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah. Karena mengingat pemikiran tafsir esoteris dalam sekte-sekte Shī’ah yang lain sangat beragam. Bahkan sebenarnya tafsir ini justru lebih dikenal sebagai metode penafsiran sekte *Shī’ah Imāmiyah Ismā’iliyah*, karena itu mereka populer dengan sebutan *Shī’ah Bāthiniyah*. Hanya saja tidak banyak ditemukan karya-karya tafsir sekte ini. Karena umumnya mereka tidak menulis kitab-kitab tafsir secara tersendiri, akan tetapi pemikiran tafsir esoteris mereka disisipkan dalam banyak kitab-kitab secara terpisah dan dalam bidang keilmuan yang beragam.

C. TUJUAN DAN SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Dengan berupaya menguraikan dan menjawab permasalahan-permasalahan di atas, secara umum penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui konsep Tafsir Esoteris dalam *Shī’ah Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah*?
2. Untuk mengetahui kedudukan aqidah *Imāmah* dalam Tafsir Esoteris *Shī’ah Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah*?

Sedangkan kegunaan dan signifikansi penelitian ini nantinya diharapkan dapat menghasilkan:

1. Secara akademis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah tentang kajian *Tafsir Aqā’id*, terutama terkait dengan golongan *Shī’ah Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah* dengan aqidah *Imāmah* yang menjadi landasan dan prinsip utamanya.

2. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah tentang metodologi Tafsir, khususnya tentang metode Tafsir Esoteris (*bāthini*) dalam *Tafsir Aqā'id*, mengingat selama ini Tafsir Esoteris dalam epistemologi Ilmu Tafsir pada umumnya lebih dikenal dengan istilah *Tafsir Ishāri* dan lebih banyak dikonotasikan dengan *Tafsir Shūfi*.
3. Secara praksis, penelitian ini diharapkan dapat memperluas wawasan masyarakat tentang Tafsir al-Qur'an dan menambah daya kritis mereka dalam merespons berbagai pemikiran Tafsir, terutama yang terkait dengan aqidah. Selain itu, hasil dari penelitian ini diharapkan juga dapat membantu dan menjadi salah satu referensi bagi penelitian-penelitian berikutnya.

D. PENELITIAN TERDAHULU

Penelitian tentang *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* sejauh pengamatan peneliti yang banyak dilakukan umumnya terkait tentang tema aqidah, khususnya tentang prinsip *Imāmah*. *Imāmah* menjadi suatu yang menarik untuk diteliti, terutama di lingkungan akademis, karena ia merupakan titik perbedaan *Shī'ah* yang paling mendasar dengan *firqah-firqah* lain. Disamping itu *Imāmah* menjadi prinsip yang paling dominan dalam *Shī'ah* yang mempengaruhi dan prinsip-prinsip aqidah-aqidah yang lain.

Sejauh ini penulis menemukan beberapa penelitian akademis yang mengambil tema *Imāmah*. Diantaranya adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh Abd. Halim yang berjudul Konsep *Imāmah* dalam *Shī'ah*

Ithnā 'Ashariyah. Penelitian yang merupakan karya tesis tersebut membahas tentang posisi sentral *Imāmah*, baik sebagai lambang kekuasaan agama maupun politik. Bahkan tidak hanya terbatas di dua hal tersebut, *Imāmah* dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* merupakan pondasi agama (*usul al-dīn*) yang mengikat bagi umat Islam dalam semua aspek kehidupan. Dalam penelitian tersebut, peneliti juga merumuskan beberapa karakteristik dasar yang harus dimiliki oleh seorang Imam. Selain itu juga diuraikan di dalamnya beberapa sikap politik dasar dalam konsep *Imāmah Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*.

Selain itu juga terdapat penelitian lain yang dilakukan oleh Fadil yang berjudul *Islam Shī'ah: Telaah Pemikiran Imāmah* Habib Husain al-Habsyi. Selain mengupas konsep *Imāmah* secara umum dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, penelitian yang juga merupakan karya tesis juga meneliti ini secara khusus pemikiran Habib Husain al-Habsyi sebagai tokoh *Shī'ah* di Jawa Timur seputar mengenai *Imāmah* dan penerapannya dalam kehidupan beragama dan bernegara.

Terkait dengan Tafsir *Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dalam konteks *Imāmah*, terdapat dua penelitian yang dilakukan oleh Abu Bakar dengan judul *Konsep Wilayah Syī'ah Imāmiyah: Analisis Kritis terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Wilayah Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dan yang dilakukan oleh Abdullah SA yang berjudul *Tafsir Ayat-ayat Imāmah: Studi Komparasi antara Madzhab Shī'ah dengan Ahlussunnah*. Secara garis besar kedua penelitian tersebut sama-sama membahas

tentang pandangan para mufassir Shī'ah mengenai tafsir ayat-ayat tertentu yang menjadi dasar utama aqidah *Imāmah*. Perbedaannya adalah Abu Bakar lebih menekankan pada konsep tafsir dalam *Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* secara metodologis dan pengaruhnya dalam penafsiran ayat-ayat *Imāmah*, sementara Abdullah lebih memfokuskan pada komparasi penafsiran ayat-ayat *Imāmah* antara para mufassir Shī'ah dan Ahl al-Sunnah dengan mengambil sampel beberapa referensi kitab tafsir terpenting dalam kedua golongan tersebut.

Sejauh penelusuran peneliti, belum ditemukan suatu penelitian atau buku yang khusus membahas tentang metode Tafsir Esoteris *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Buku-buku tentang Ilmu Tafsir dalam perspektif *Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* yang ada umumnya membahas tentang teori atau konsep metodologi tafsir Shī'ah secara umum, seperti *Muqaddimāt fī 'Ilm al-Tafsir* karya Shadr al-Din al-Qabanji, *Manhaj al-Shī'ah al-Imāmiyah al-Ithnā 'Ashariyah fī tafsir al-Qur'an al-Karīm* karya Majdi Iwadh al-Jarihi, *Ta'wīl al-Qur'an* karya Kamal al-Haidari, *al-Manhaj al-Tathbīqi li Tafsīr al-Qur'an al-Karīm 'Inda Ahl al-Bait* karya Sakinah Aziz 'Abbas al-Fatali, dan lain-lain. Meski dalam buku-buku tersebut juga disinggung tentang *al-Tafsir al-bāṭini* (tafsir esoteris), namun pembahasannya umumnya kurang detail baik dari sisi teoritis maupun aplikatif.

Buku yang cukup mendetail menjelaskan tentang konsep tafsir esoteris *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* adalah dua karya Kamal al-

Hadari dalam bidang Ilmu Tafsir yang berjudul *Manāhij Tafsir al-Qur'an* dan *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta`wīl*. Dalam dua buku tersebut al-Haidari menjelaskan tentang dimensi lahir dan batin dalam al-Qur'an. Dimensi batin itulah yang kemudian melahirkan metode tafsir esoteris. Dalam buku tersebut al-Haidari juga menguraikan karakteristik dasar tafsir esoteris dan perbedaan pandangan ulama' mengenainya, baik dari kalangan Shī'ah maupun Sunni.

Sedangkan penelitian akademis yang membahas Tafsir Esoteris Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah dengan penjelasan yang cukup memadai adalah karya disertasi berjudul *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah wa Manhajuhum fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* karya Muhammad Ibrahim al-'Assal. Meski penelitian ini tidak secara khusus fokus pada Tafsir Esoteris, namun di dalamnya al-'Assal cukup detail membahas tentang pemahaman, kedudukan, prinsip-prinsip dasar, serta kontroversi seputar Tafsir Esoteris Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah. Bahkan di dalamnya juga disebutkan sejumlah contoh penerapan tafsir Esoteris yang terdapat dalam beberapa literatur tafsir Shī'ah yang utama. Selain itu juga terdapat penelitian yang lain yang dilakukan oleh Mukhtar 'Ashari yang berjudul *Minhāj al-Tafsīr baina al-Sunnah wa al-Shī'ah*. Karya 'Ashari ini dalam beberapa babnya juga cukup luas membahas tentang Tafsir Esoteris. Hanya saja ia lebih menekankan pada perbandingan penafsiran esoteris Shī'ah dengan penafsiran Sunni. Dalam setiap contoh ayat yang dijadikan obyek perbandingan, 'Ashari cukup mendalam memaparkan berbagai

pandangan mufassir dari kalangan Shī'ah maupun Sunni berikut landasan-landasan pemikiran masing-masing secara terperinci.

E. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini adalah bersifat kualitatif dengan berdasar pada kajian pustaka (*library research*), dimana data-data kepustakaan yang representatif dan relevan dengan obyek penelitian baik berupa kitab, buku, penelitian, jurnal, esai, artikel, dan berbagai sumber data yang lain dianalisis dan diformulasikan secara obyektif dan integral.³⁵

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitik. Metode deskriptif digunakan untuk menggambarkan secara komprehensif tentang Tafsir Esoteris dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* baik dalam tataran teoritis maupun dalam tataran praksis sebagaimana yang tercermin dalam sejumlah karya tafsir mereka yang menjadi obyek penelitian ini. Sedangkan metode analitik digunakan untuk menganalisis pengaruh aqidah *imāmah* dalam penafsiran esoterik yang terdapat dalam karya-karya Tafsir *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*.

Selain itu, mengingat penelitian ini adalah *library research*, dimana dibutuhkan pemahaman yang mendalam tentang permasalahan yang diteliti, maka dibutuhkan metode penelitian yang memadai untuk dapat menggali informasi sebanyak-sebanyaknya dari berbagai sumber dan literatur yang ada. Untuk itu penelitian ini sejak proses penggalian

³⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990), hal. 4.

data, perumusan masalah, pemaparan terotitis, hingga analisis menggunakan metode *content analysis*. Dengan metode ini selain diharapkan diperoleh data-data dan informasi yang akurat yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, juga diharapkan dapat melahirkan analisis yang lebih obyektif, komprehensif, dan kontekstual.

Karena fokus penelitian ini adalah metodologi tafsir dan penerapannya, maka sumber data primer yang digunakan terbagi dalam dua bidang yaitu bidang Ilmu Tafsir dan Tafsir. Dalam bidang ilmu Tafsir, literatur yang dijadikan sumber data primer adalah *Manāhij Tafsir al-Qur'an* dan *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl* yang keduanya merupakan karya Sayyid Kamal al-Haidari yang notabene merupakan ulama' penting Shī'ah dalam bidang ilmu Tafsir. Literatur lain dalam bidang Ilmu Tafsir baik dari kalangan Shī'ah maupun Sunni, digunakan sebagai data pendukung dan pembanding.

Sedangkan data primer bidang Tafsir dalam penelitian ini bersumber pada dua karya penting Tafsir Shī'ah, yaitu *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'ān* karya al-Syaikh al-Thabrisi (w. 548) dan *Tafsir al-Shāfi* karya al-Faidh al-Kasyani (w. 1091). Keduanya dipilih selain karena tergolong tafsir yang sangat komprehensif terutama dalam pemaparan tafsir secara *bi al-ma'tsur*, juga karena keduanya banyak mengutip penafsiran-penafsiran esoteris yang bersumber dari para Imam Shī'ah. Karya-karya Tafsir Shī'ah yang lain, seperti *Tafsir al-Qummy* karya Ali bin Ibrahim al-Qummi (w. 329), *al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'ān* karya

Muhammad bin al-Hasan al-Thusi (w. 460), dan *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān*, karya al-Allamah al-Sayyid Muhammad Husain al-Thabathaba'i (w. 1981), dijadikan sebagai sumber data sekunder. Disamping itu karya-karya Tafsir dari kalangan Sunni juga dijadikan sebagai data pembanding dalam penelitian ini, antara lain *Jāmi' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'ān* karya Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* karya Ibn Katsir, *Tafsir al-wasith* karya Muhammad Sayyid Thanthawi, dan lain-lain.

Mengingat penelitian ini terkait dengan Tafsir Aqidah, maka literatur-literatur tentang aqidah terutama dari kalangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* juga dijadikan sumber data sekunder. Literatur tersebut antara lain *Aşlu al-Shī'ah wa Uşūluha* karya Muhammad Husain Al Kasyif al Githa, *al-Ifşāh fi al-Imāmah* karya Syekh Mufid, *al-Imāmah* karya Murtadlo Muthahhari, *al-Wajīz fi al-Imāmah wa al-Wilāyah* karya Ahmad Husain Ya'qub, *'Aqā'id al-Imāmiyah al-Ithnā 'Ashariyah* karya Sayyid Ibrahim al-Musawi al-Zanjani, *al-Shāfi fi al-Imāmah* karya Ali bin Husain al-Musawi, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah* karya al-Khumaini, dan lain-lain.

F. SISTEMATIKA PENULISAN

Laporan penelitian tesis ini tersusun dalam lima bab, dimana masing-masing bab terdiri dari beberapa sub-bab sesuai dengan cakupan pembahasan yang ditampilkan.

Bab pertama berisi pendahuluan yang merupakan pertanggungjawaban metodologis yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua berisi landasan teori tentang *Imāmah* dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, kedudukannya dalam aqidah, prinsip-prinsip dasarnya, dan keterkaitannya dengan doktrin-doktrin *Shī'ah* yang lain. Dalam pembahasan masing-masing sub-bab tersebut juga akan dikemukakan perbandingannya dengan pandangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* tentang *Imāmah*.

Bab ketiga berisi penjelasan konsep teoritis tentang Tafsir Esoteris dalam epistemologi Tafsir *Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Namun sebelumnya akan dipaparkan terlebih dahulu pegantar Tafsir *Shī'ah* yang menjelaskan tentang pengertian Tafsir *Shī'ah*, baik dari tinjauan etimologis maupun terminologis, sejarah perkembangannya, metodologinya, prinsip-prinsip dasarnya, dan tokoh-tokohnya beserta karya-karya mereka. Setelah itu baru kemudian dipaparkan tentang Tafsir Esoteris *Shī'ah*, mulai dari pengertian, landasan hukum, kedudukan, otoritas penafsiran, hingga karakteristiknya.

Bab keempat berisi analisa pengaruh aqidah *Imāmah* dalam tafsir Esoteris *Shī'ah Imamiyah Ja'fariyah Itsna 'Ashariyah* terutama yang tercermin dalam

karya tafsir Shī'ah yang menjadi referensi utama dalam penelitian ini. Dalam bab ini juga akan diuraikan analisa perbandingan dengan kitab tafsir-tafsir Sunni dan relevansinya dengan prinsip-prinsip aqidah masing-masing. Pembahasan bab ini akan difokuskan pada analisa tafsir esoteris terhadap ayat-ayat tertentu yang menimbulkan kontroversi antar aqidah.

Bab kelima adalah penutup yang menguraikan kesimpulan dan garis besar dari pembahasan-pembahasan dari masing-masing bab.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

KONSEP *IMĀMAH* DALAM *SHĪ'AH IMĀMIYAH ITHNĀ 'ASHARIYAH*

1. PENGERTIAN *IMĀMAH*

Secara etimologis, kata *al-imāmah* (الإمامة) merupakan *mashdar* dari kata kerja *amma ya`ummu* (أَمَّ يَوْمٌ) yang berarti memimpin, seperti dalam kalimat *amma al-qauma aw amma bihim* (أَمَّ الْقَوْمَ أَوْ أَمَّ بِهِمْ) yang berarti memimpin suatu kaum.¹

Sedangkan kata *al-imām* (الإمام) menurut Fairuz 'Abadi adalah segala sesuatu yang diikuti baik seorang ketua atau lainnya.² Sementara menurut Ibn al-Mandhūr, *al-imām* adalah segala sesuatu yang diikuti oleh kaum baik di jalan yang benar atau yang jalan yang sesat.³ Senada dengan hal tersebut, al-'Askāri juga memahami *al-imām* secara bahasa sebagai orang yang dimakmumi dan diikuti segala perkataan dan perbuatannya, baik ia adalah orang benar atau orang yang baṭil.⁴ Bentuk plural dari imam adalah *al-a`immah* (الأئمة).

¹ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hal. 39

² Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *Al-Qāmūs al-Muhīth*, Jilid 4, (Beirut: Dār al-Jīl, t.th.), hal. 78.

³ Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin al-Mandhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid 12, (Beirut: Dar al-Shadir, 1388 H.), hal 24.

⁴ Murtadha al-Askari, *Ma'ālim al-Madrasatāin*, Juz I, hal 160; dalam Ahmad Husain Ya'qub, *al-Wajīz fi al-Imāmah wa al-Wilāyah*, (Beirut-Libanon: al-Ghadir, 1997 M./1417 H.), hal 14

Al-imām juga bisa berarti contoh (المثال), yakni sesuatu yang dijadikan contoh.⁵ Ia juga bermakna jalan yang lebar (الطريق الواسع). Makna ini yang sering digunakan dalam oleh para mufassir ketika mengartikan *al-imām* dalam ayat 79 dari Surat al-Hijr yang berbunyi: وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ⁶

Al-imām juga bisa berarti orang yang berada di depan. Meski demikian, menurut al-Zabidi, ia tidak harus berposisi di depan, seperti *imām al-safar* (إمام السفر) yang berarti ketua rombongan bepergian yang terkadang justru berada di belakang.⁷ Bahkan secara harfiyah, *al-imām* juga bisa berarti benang, yaitu benang yang dibentangkan untuk menjadi pedoman dalam meluruskan dan menegakkan bangunan.⁸

Sedangkan secara terminologis, terdapat beberapa definisi *al-Imāmah* menurut beberapa ulama', diantaranya sebagai berikut:

1. Menurut al-Mawardi:

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا به⁹

Imāmah dibentuk untuk menjadi penerus kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia berdasarkan agama.

2. Menurut al-Juwaini:

الإمامة رياسة تامة وزعامة تتعلق بالخاصة و العامة في مهمات الدين و الدنيا¹⁰

⁵ Ibid.

⁶ Muhammad Murtadlo al-Zabidi, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Jilid 8, (Beirut-Libanon: Dar Maktabah al-Hayat, t.th.), hal. 193

⁷ Ibid.

⁸ Ahmad Husain Ya'qub, *al-Wajīz*..., hal 14

⁹ Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthāniyah*, (Kairo: Shirkah Maktabah wa al-Mathba'ah al-Bābi al-Halabi, 1393 H.), hal. 5.

Imāmah adalah kepemimpinan yang sempurna dan seorang kepala yang mengendalikan golongan khusus maupun umum dalam segala urusan agama dan dunia.

3. Menurut Ibn Khaldun:

هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والديناوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به¹¹

Imāmah merupakan pengendalian seluruhnya berdasarkan perspektif Syariah di dalam semua kemaslahatan ukhrawi dan duniawi. Karena segala keadaan dunia harus diarahkan untuk kemaslahatan akhirat menurut tuntunan dari peletak dasar Syariah (Allah dan Rasul-Nya). *Imāmah* pada hakikatnya adalah mandat dari Alloh dan Rasul-Nya dalam memelihara agama dan mengatur dunia berdasarkan agama.

4. Menurut Muhammad Husain Al Kasyif al-Ghitho, salah seorang ulama' kontemporer Syi'ah, dalam bukunya "*Ashl al-Syi'ah wa Ushuliha*":

مرادهم بالإمامة كونها منصبا إلهيا يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه ويعتقدون أنّ الله سبحانه أمرنيّ به بأن ينصّ عليّ وينصبه علما بالناس من بعده.¹²

“Yang dimaksud oleh mereka (*Syi'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*) dengan *Imāmah* adalah suatu jabatan ketuhanan yang dipilih oleh Alloh SWT dengan pengetahuan-Nya yang *azali* terhadap hamba-Nya sebagaimana Alloh SWT memilih seorang Nabi. Dia memerintahkan kepada Nabi untuk menunjukkannya kepada umat dan memerintahkan mereka untuk mengikutinya. *Syi'ah Imāmiyah* meyakini bahwa Alloh SWT memerintahkan

¹⁰ Abi al-Ma'ali al-Juwaini, *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyāts al-Dhulm*, (Iskandariyah: Dar al-Da'wah al-Iskandariyah, 1400 H.), hal. 15

¹¹ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Makkah al-Mukarramah: Dar al-Baz, 1398 H.), hal. 190.

¹² Muhammad Husain Al Kasyif al Githa, *Ashlu 'sy-Syī'ah wa Ushūluha*, (Beirut: Dar al-Adlwā', 1990/1410 H.), Hal.136.

Nabi-Nya untuk menetapkan Ali RA dan menjadikannya sebagai pemimpin bagi manusia sesudah beliau.”

5. Muhammad Ridlo al-Mudhoffar, salah seorang ulama’ Shī’ah kontemporer yang lain, dalam bukunya “*al-‘Aqāid al-Imāmiyah*” mengatakan:

نعتقد أن الإمامة كالنبوة، لا تكون إلاّ بنصّ من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوص بالنصّ إذا أراد أن ينصّ على الإمام من بعده. وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق، فليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هاديا ورشدا لعامة الناس كما ليس لهم حقّ في تعيينه أو ترشيحه أو إنتخابه.

Kami (*Shī’ah Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah*) meyakini bahwa *al-Imāmah* seperti *Nubuwwah* yang tidak dipilih kecuali ditetapkan dengan *nash* penetapan dari Allah SWT melalui lisan Rasul-Nya atau melalui lisan imam yang juga ditetapkan dengan *nash* pula ketika hendak menetapkan imam selanjutnya. Hukum *al-Imāmah* tentang penetapan tersebut seperti hukum *Nubuwwah* tanpa ada perbedaan. Manusia tidak bisa mengganggu-gugat orang yang ditetapkan Allah SWT untuk menjadi petunjuk dan pembimbing bagi semua umat manusia, sebagaimana mereka tidak berhak menetapkannya atau mencalonkannya atau memilihnya.

6. Ahmad Husain bin Ya’qub dalam kitabnya “*al-Wajīz fi al-Imāmah wa al-khilāfah*” berpendapat bahwa:

الإمامة هي عهد الله قطعا إلى الجنس البشري كلّه، والإمام هو المكلف والموكّل بحمل عهد الله والقيام بأعبائه ومقتضياته.¹³

Al-Imāmah merupakan perjanjian Allah SWT yang ditetapkan secara pasti kepada semua jenis manusia. *Imām* adalah seorang mukallaf yang mendapatkan mandat mengemban perjanjian Allah tersebut dan menjalankan semua beban dan kepentingannya.

¹³ Ahmad Husain bin Ya’qub, *al-Wajīz fi al-Imāmah wa al-Khilāfah*, (Beirut-Libanon: al-Ghadir, 1417 H./1997), hal. 67.

7. Mengutip dan menguraikan pendapat al-Thusi, Murtadlo al-Muthahhari mendefinisikan Imāmah sebagai:

أنّ الإمامة نظير النبوة، خارجة عن حدّ اختيار البشر واستطاعتهم، متّصلة بطرف آخر يجب أن تصدر منه. فإذا كانت النبوة يجب أن تأتي من خلال الوحي وهي تعيين من السماء، فما كانت الإمامة – وهي مثلها – إلا بتعيين من النبي عن الله.¹⁴

Sesungguhnya *Imāmah* itu sepadan dengan kenabian (*al-nubuwwah*) yang mana ia di luar batas pilihan dan kemampuan manusia, yang terikat pada faktor yang lain yang dijadikan dasar pengangkatannya. Bila kenabian wajib berasal dari turunya wahyu dan hal itu merupakan penetapan dari Alloh SWT, maka *Imāmah* - seperti itu pula – ia berasal dari penetapan dari Nabi SAW yang bersumber dari Alloh SWT.

2. LANDASAN IMĀMAH

Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah sebagaimana diterangkan di atas memandang bahwa *Imāmah* merupakan estafet kepemimpinan Islam sepeninggal Nabi SAW yang dipegang oleh Ali bin Abi Thalib RA dan keturunannya yang ditetapkan oleh Allah SWT melalui *nash* yang mutlak, wajib ditaati, dan bersifat duniawi dan ukhrawi. Menurut Syekh Mufid (w. 413 H.), salah satu ulama' besar *Shī'ah*, landasan yang digunakan oleh *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dalam aqidah *Imāmah* adalah 4 hal, yaitu (1) al-Qur'an, (2) Hadis, (3) *Ijmā'*, dan (4) pemikiran atau akal.¹⁵

a. Al-Qur'an

¹⁴ Murtadlo Muthahhari, *al-Imāmah*, Penerjemah: Jawwad Ali Kassar, (Makkah al-Mukarramah: Muassasah Umm al-Qurā wa Dār al-Haura', 1417 H.), hal. 94

¹⁵ Syekh Mufid, *al-Ifshāh fī al-Imāmah*, (Qum: Muassasah al-Bi'tsah, 1413 H.), hal. 28

Diantara ayat al-Qur'an, menurut Syekh Mufid, yang menjadi dasar utama *Imāmah* dalam *Shī'ah Imamiyah* adalah al-Nisa' ayat 59 yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. (QS. al-Nisa' [4]: 59)

Menurut *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* yang dimaksud *Ulil Amri* adalah para Imam. Hal ini berdasarkan riwayat yang disebutkan oleh Faidh al-Kasyani di dalam tafsirnya *Tafsir al-Shāfi* yang bersumber dari Jabir bin Abdullah RA yang berbunyi:

عن جابر بن عبد الله الأنصاري (رض) قال لما نزلت هذه الآية قلت: يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن أولي الأمر الذين قرنهم الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين من بعدي.¹⁶

Dari Jabir bin Abdullah al-Anshari RA, ia berkata: ketika turun ayat ini aku bertanya kepada Rasul SAW, “Wahai Rasulullah siapakah *Ulil Amri* itu yang Allah SWT menggandengkan kewajiban taat kepada mereka dengan kewajiban taat kepadamu.” Beliau menjawab, “Mereka adalah penerus-penerusku, wahai Jabir, dan para Imam orang-orang Islam setelahku.

Menurut Mufid, ayat tersebut menjadi landasan bahwa semua orang yang beriman wajib taat kepada Allah SWT, Rasul SAW, dan para Imam. Ayat ini menurutnya juga menyiratkan kewajiban bagi mereka untuk mengetahui dan beriman kepada para Imam, sebagaimana wajib mengetahui dan beriman kepada

¹⁶ Faidl Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*, Juz I, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 464.

Allah SWT dan Rasul.¹⁷ Sebab tidak mungkin sebuah ketaatan tanpa didasari terlebih dahulu dengan pengetahuan dan keimanan.

Hal ini juga tercermin dalam riwayat yang bersumber dari Imam al-Baqir dan Imam Ja'far al-Shadiq yang dikutip oleh al-Thabrisi dalam Tafsirnya yang berbunyi:

وأما أصحابنا فإنهم رووا عن الباقر والصادق أن أولي الأمر: هم الأئمة من آل محمد أوجب الله طاعتهم بالإطلاق كما أوجب طاعته وطاعة رسوله.¹⁸

Adapun golongan kita (Shī'ah Imamiyah) mereka meriwayatkan dari al-Baqir dan al-Shadiq yang berkata: Sesungguhnya *Uli al-Amr* adalah para Imam dari kalangan Ahli Bait Nabi SAW. Allah mewajibkan taat kepada mereka secara mutlak sebagaimana Allah SWT mewajibkan taat kepada-Nya dan Rasul-Nya.

Dalam pandangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (dalam penelitian ini dalam beberapa tempat disingkat *Ahl al-Sunnah* atau Sunni) kata *Uli al-Amr* dalam ayat tersebut bermakna pemimpin secara umum. Berdasarkan riwayat hadis yang bersumber dari Abu Hurairah RA: إن أولي الأمر هم الأمراء (Sesungguhnya *Uli al-Amr* adalah para pemimpin), al-Thabari di dalam tafsirnya menyatakan bahwa pendapat yang paling utama utama dibenarkan dalam hal ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa *Uli al-Amr* adalah para pemimpin yang taat kepada Allah SWT dan membawa kemaslahatan bagi umat.¹⁹

¹⁷ Syekh Mufid, *al-Ifshāh* ..., hal. 28

¹⁸ Abi 'Ali al-Fadhl bin al-Hasan al-Thabrisi, *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 3, (Beirut-Libanon: Dar al-Ulum, 2005), hal. 114

¹⁹ Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz 7, (Beirut: Dar al-Risalah, 2000/1420 H.), hal. 497.

Pendapat senada diungkapkan oleh Ibn Katsir. Ia mengatakan bahwa yang paling kuat tentang hal ini adalah pendapat bahwa makna *Ulil Amri* berlaku secara umum bagi semua pemimpin. Bahkan menurutnya tidak hanya pemimpin suatu kaum, tetapi juga para ulama'.²⁰

Ayat lain yang juga sering dijadikan landasan *Imāmah* dalam perspektif *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dari al-Qur'an adalah ayat 55 dari Surat al-Maidah, yang berbunyi:

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

Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah). (QS. al-Maidah [5]: 55)

Ayat ini merupakan ayat yang paling lazim digunakan sebagai dalil utama dalam menetapkan fundamen aqidah *Imāmah* dalam *Shī'ah Imamiyah*, karena itu ayat ini dinamakan sebagai ayat *Wilāyah*. Mereka umumnya menempatkan ayat ini sebagai pembuka dalam setiap pembahasan mengenai *Imāmah*. Bahkan menurut al-Thabrisi, salah seorang mufassir *Shī'ah* yang paling terkemuka, ayat ini menjadi dalil paling kuat akan kebenaran aqidah *Imāmah*. Di dalam kitab Tafsirnya *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, ia berkata:

وهذه الآية من أوضح الدلائل على صحة إمامة علي بعد النبي بلا فصل.²¹

²⁰ Isma'il bin Umar bin Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 2006/1427 H.), hal. 303

²¹ Abi 'Ali al-Fadhl bin al-Hasan al-Thabrisi, *Majma' al-Bayān...*, Juz 2, hal. 128

Ayat ini termasuk dalil yang paling jelas akan kebenaran *Imāmah* Ali RA setelah Nabi SAW tanpa perlu penjelasan.

Para mufassir *Shī'ah* umumnya mengartikan *Wali* dalam ayat tersebut sebagai Imam. Berdasarkan salah satu riwayat tentang *sabab al-nuzūl* ayat tersebut yang menceritakan bahwa ayat tersebut turun terkait dengan Ali RA, maka ayat tersebut dijadikan justifikasi bahwa yang dimaksud *Wali* dalam ayat tersebut adalah Ali dan para Imam keturunannya.

Menurut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, *Wali* dalam ayat tersebut berarti pelindung atau penolong. Hal ini didasarkan pada hadis yang bersumber dari Ubadah bin Shamit RA yang menceritakan bahwa Ubadah yang awalnya merupakan anggota pasukan Yahudi Bani Qainuqa' membelot bergabung dengan pasukan Nabi SAW. Ia pun berikrar di hadapan Nabi SAW akan menjadikan Allah SWT, Rasulullah SAW dan orang-orang mukmin sebagai pelindungnya, dan melepaskan diri dari persekutuan dengan orang-orang kafir dan kepemimpinan mereka.²²

b. Hadis

Landasan *Imāmah* dari hadis juga sangat banyak, bahkan menurut Syekh Mufid telah mencapai derajat *mutawātir*.²³ Saking banyaknya hingga bisa dikatakan bahwa *Imāmah* menjadi warna utama dalam hadis-hadis versi *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, terutama yang bersumber dari para Imam mereka.

²² Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, Juz 10, hal. 424.

²³ Muhammad Husain Al Kasyif al Githa, *Ashlu 'sy-Syī'ah ...*, hal. 28

Perlu diketahui bahwa pengertian hadis versi Shī'ah berbeda dengan pandangan umum dalam golongan (*firqah* lain), khususnya *Ahl al-Sunnah*. Bagi *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, hadis tidak terbatas pada perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang bersumber dari Nabi SAW semata, tetapi juga yang bersumber dari para Imam. Hadis para Imam sama kedudukannya dengan hadis Nabi SAW. Perbedaan yang lain adalah Shī'ah tidak menerima periwayatan dari sahabat Nabi SAW kecuali beberapa orang, karena menurut mereka para sahabat tergolong cacat baik dari segi keadilan maupun keimanan karena sepeninggal Nabi SAW mereka berbaiat kepada selain Ali RA.

Jika Sunni memiliki beberapa kitab induk hadis yang dianggap paling otentik yang dikenal dengan *al-kutub al-sittah* atau *al-kutub al-tis'ah*, maka Shī'ah pun juga memiliki beberapa kitab induk hadis yang dipandang paling *shahih* menurut mereka. Kitab-kitab induk hadis tersebut dikenal dengan *al-kutub al-arba'ah*. Empat kitab tersebut menjadi rujukan dalam pengambilan hadis yang dijadikan *hujjah*, baik dalam penetapan hukum maupun dalam penafsiran al-Qur'an.²⁴ Empat kitab tersebut adalah:

1. *Al-Kāfī*, karya Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini (w. 329 H.), kitab induk hadis yang dipandang sebagai kitab yang paling *shahih* setelah al-Qur'an, setingkat dengan Shahih Bukhari di kalangan Sunni.

²⁴ Murtadlo Muthahhari, *Ma'rifāt al-Qur'an*, (Beirut-Libanon: Dar al-Ta'aruf li al-Mathbu'at, t.th), hal. 19

2. *Man Lā Yahduruh al-Faqīh*, karya Abu Ja'far Muhammad bin 'Ali bin Husain Babawaih al-Qummi (w. 381 H.), yang terkenal dengan sebutan Syekh al-Shaduq, yang terdiri dari 5963 hadis.
3. *Tahdhīb al-Ahkām*, karya Abu Ja'far Muhammad bin Hasan al-Thusi (w. 469), yang memuat 13.590 hadis.
4. *Al-Istibṣār*, yang juga merupakan karya al-Thusi yang menghimpun 5511 hadis.²⁵

Selain *al-Kutub al-Arba'ah* tersebut juga ada beberapa kitab kumpulan hadis Shī'ah yang menjadi sumber rujukan dalam Tafsir *bi al-ma'tsur*. Diantaranya adalah *Nahjul Balāghah* yang merupakan kitab kumpulan perkataan, khutbah dan nasihat Ali bin Abi Thalib RA. Selain itu juga terdapat *al-Ṣahifah al-Sajjādiyah* yang berisi tentang hadis-hadis doa yang ma'tsur dari Nabi SAW dan para imam.²⁶

Dalam konteks aqidah Imāmah, beberapa ulama besar Shī'ah dalam beberapa referensi penting mereka sebenarnya juga mengambil sejumlah hadis yang diriwayatkan oleh sahabat. Namun hadis-hadis tersebut terbatas pada riwayat yang dapat memperkuat doktrin Imāmah, seperti hadis yang diriwayatkan oleh beberapa sahabat, antara lain Buraidah RA, Sa'ad bin Abi Waqqash RA, Zaid bin Arqam RA, dan al-Barra' bin 'Azib RA, yang berbunyi:

أَلسْتُ أَوْلَىٰ يَإَيُّهَا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ؟ فَقَالُوا اللَّهُمَّ نَعَمْ. فَقَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي هَذَا مَوْلَاهُ.²⁷

²⁵ Ahmad Qusyairi Ismail dkk., *Mungkinkah Sunnah-Syi'ah dalam Ukhuwah*, (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2012), hal. 74-77

²⁶ Murtadlo Muthahhari, *Ma'rifāt ...*, hal. 19

²⁷ Muhammad Husain Al Kasyif al Githa, *Ashlu 'sy-Syī'ah ...*, hal. 150

Bukankah aku lebih utama bagi orang-orang mukmin dari pada diri mereka sendiri? Para sahabat menjawab: Demi Allah, ya. Maka beliau bersabda: barangsiapa yang menjadikan aku sebagai penolongnya, maka ia menjadikan Ali sebagai penolongnya pula.

Shī'ah mengartikan *Maula* di dalam hadis tersebut sebagai pemimpin. Maka menurut mereka saat di Ghadir Khum itulah Nabi dengan hadis ini memproklamirkan Ali sebagai pemimpin umat Islam pengganti beliau. Karena itu hadis ini cukup dikenal sebagai hadis Ghadir Khum.²⁸ Hadis ini juga terkait erat dengan latar turunnya Surat al-Maidah ayat 67 di atas.

Dari sekian banyak makna *Maula*, makna yang paling tepat menurut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dalam hadis tersebut adalah penolong. Karena dalam *sabab al-wurūd*-nya, Ahmad bin Hanbal meriwayatkan secara *marfū'* bahwa hadis tersebut terkait dengan Buraidah RA yang mengadukan perilaku Ali bin Abi Thalib ketika sama-sama diutus oleh Nabi SAW berperang ke Yaman. Perkataan Nabi SAW tersebut merupakan bentuk kecintaan beliau kepada Ali RA sehingga beliau perlu melindungi kehormatannya di hadapan sahabat yang lain. Secara struktur bahasa, kata *Maulā* dalam hadis tersebut juga tidak tepat dan rancu jika diartikan pemimpin.²⁹

Hadis lain yang diriwayatkan oleh sahabat yang banyak dijadikan sebagai dasar aqidah *Imāmah* dalam Shī'ah Imamiyah adalah hadis riwayat Sa'ad bin Abi Waqqash RA sebagai berikut:

²⁸ Penjelasan hadis ini berikut kontroversi pemaknaannya terdapat di bab 4.

²⁹ Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz 5, (Cairo: *Mu'assasah al-Qorthoba*, t.th), hal. 347

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ خَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُخَلِّفُنِي فِي النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ فَقَالَ أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى غَيْرَ أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي.³⁰

Dari Sa'ad bin Abi Waqqash RA, ia berkata: Rasul SAW memerintahkan Ali bin Abi Thalib untuk penggantinya (di Madinah) saat perang Tabuk. Maka Ali RA berkata: Wahai Rasulullah, engkau memerintahkanku menjadi pengganti dalam menjaga wanita-wanita dan anak-anak? Rasul SAW bersabda: Apakah kamu tidak ingin kedudukanmu dariku sama seperti kedudukan Harun AS dari Musa AS, hanya saja tidak ada Nabi setelahku.

Perintah Rasul SAW kepada Ali bin Abi Thalib untuk menjadi pengganti beliau menjaga kota Madinah selama Perang Tabuk tersebut menurut Shī'ah menjadi isyarat bahwa pengganti beliau setelah wafat adalah Ali RA. Selain itu, menyamakan kedudukan Ali RA dengan Harun AS bagi Shī'ah juga menunjukkan bahwa kedudukan Ali RA sebagai Imam sama dengan kedudukan Nabi. Maka hadis ini pun juga dijadikan landasan bahwa para Imam di hadapan Allah SWT sama dengan Nabi, hanya saja mereka tidak menerima wahyu.

Hadis di atas menurut Ibn Taimiyyah tidak bisa dijadikan dasar penetapan *Imāmah* Ali RA oleh Nabi SAW. Karena dalam riwayat al-Nasa'i dijelaskan tentang latar belakang sabda Nabi tersebut yang berbunyi:

عن سعد بن أبي وقاص قال : لما غزا رسول الله صلى الله عليه و سلم غزوة تبوك خلف عليا بالمدينة فقالوا فيه مله وكره صحبته فتبع علي النبي صلى الله عليه و سلم حتى لحقه بالطريق فقال يا رسول الله خلفتني بالمدينة مع الذراري والنساء حتى قالوا مله وكره صحبته فقال له النبي صلى

³⁰ Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Jāmi' al-Shahih al-Musamma Shahih Muslim*, Juz 7, (Beirut: *Dār al-Jīl*, t.th.), hal. 120, No. 6371

الله عليه و سلم يا علي إنما خلفتك على أهلي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى
غير أنه لا نبي بعدي.³¹

Dari Sa'ad bin Abi Waqqash, ia berkata: Ketika Rasul SAW berangkat menuju Perang Tabuk, beliau menyerahkan kepemimpinan Madinah kepada Ali. Maka orang-orang munafiq mencibirnya bahwa Nabi SAW sudah bosan dan tidak suka bergaul dengannya. Lantas Ali RA mencari Nabi SAW hingga ia menemui beliau di jalan. Ali berkata: Wahai Rasulullah, engkau serahkan Madinah kepadaku bersama anak-anak dan para wanita, sampai-sampai mereka mencibir bahwa Nabi SAW sudah bosan dan tidak suka bergaul dengannya. Maka Nabi pun bersabda kepadanya: Wahai Ali, sesungguhnya aku serahkan kamu untuk menjaga keluargaku. Tidak inginkah kamu denganku seperti kedudukan Harun AS dengan Musa AS, hanya saja tidak ada Nabi setelahku.

Dan juga menurut *Ahl al-Sunnah* jika diartikan bahwa penyerahan kepemimpinan Madinah sementara kepada Ali bin Abi Thalib RA merupakan isyarat bagi Ali RA untuk menjadi pengganti beliau. Karena dalam beberapa riwayat, Nabi SAW juga pernah menyerahkannya kepada sahabat lain, antara lain kepada Siba' bin 'Arfathah. Dalam hadis yang bersumber dari Abu Hurairah RA disebutkan:

عن أبي هريرة: قدمت المدينة والنبي صلى الله عليه و سلم بخيبر قد استخلف على المدينة سبع
بن عرفة.³²

Dari Abu Hurairah RA: Aku datang di Madinah pada saat Nabi SAW berada di Khaibar. Beliau mengagantikan posisinya di Madinah kepada Siba' bin 'Arfathah.

³¹ Lihat Ahmad bin Syuaib al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, Juz 5, (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991/1411 H.), hal. 44, No. 8138

³² Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah al-Naisaburi, *Shahih Ibn Khuzaimah*, Juz 3, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970/1390 H.), hal. 423.

Hadis lain yang menurut Mufid menjadi pedoman utama dalam *Imāmah* adalah hadis yang bersumber dari Mu'awiyah bin Abi Sufyan RA yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal yang berbunyi:

عن معاوية قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية.³³

Dari Mu'awiyah RA, ia berkata bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: Barangsiapa yang mati tanpa (mengetahui) Imamnya, maka ia mati seperti kematian zaman Jahiliyah.

Hadis yang maknanya kurang lebih sama juga diriwayatkan oleh Muslim, al-Baihaqi, dan Ibn Hibban. Dalam kitab induk hadis Shī'ah Imamiyah, hadis ini juga disebutkan oleh al-Kulaini dalam al-Kafi dan tentunya dengan sanad yang berbeda. Menurut Mufid hadis ini merupakan dalil yang *sharih* bahwa dalam setiap zaman wajib ada seorang Imam yang memimpin seluruh umat Islam. Karena jika tidak ada Imam bagaimana mungkin hadis tersebut memberi peringatan bagi orang yang tidak mengetahui kepada seorang Imam pada masanya.³⁴

Namun hal itu disanggah oleh al-Nawawi dan Abd al-Rahman al-Suyuthi. Menurut mereka hadis tersebut tidak bisa dijadikan *hujjah* bagi *Imāmah* dalam konteks pengertian Shī'ah. Menurut al-Suyuthi Imam yang dimaksud adalah pemimpin dalam arti umum, bukan *Imāmah* dalam arti kepemimpinan pasca Nabi SAW. Menurutnya hadis tersebut memperingatkan agar di dalam suatu kaum harus ada seorang pemimpin dan tidak boleh ada kekosongan pemimpin (*al-*

³³ Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad...*, Juz 4, hal. 96, No. 16992.

³⁴ Syekh Mufid, *al-Ifshāh ...*, hal. 29

fauda) sebagaimana ditegaskan dalam sejumlah hadis yang lain.³⁵ Imam Muslim memasukkan hadis ini dalam bab “*al-Amr bi Luzūm al-Jamā’ah ‘inda ḡuhur al-Fitan*” (bab perintah menetapi Jama’ah ketika terjadinya fitnah). Beberapa hadis sebelumnya dalam bab tersebut juga terkait tentang perintah untuk taat kepada pemimpin sekalipun membencinya dan larangan untuk berbuat makar kepada seorang pemimpin atau memisahkan diri dari Jamaah.³⁶

c. Ijmā’

Menurut Mufid, telah menjadi *Ijmā’* (kesepakatan) diantara para ulama tentang kewajiban menegakkan *Imāmah*. *Ijmā’* ini bukan hanya diantara ulama’ *Shī’ah Imāmiyah Ithnā ‘Ashariyah* saja, namun juga semua golongan dan mazhab dalam Islam. Mereka sepakat bahwa mengetahui dan berbaiat (mengakui dan tunduk) kepada seorang Imam (pemimpin) hukumnya wajib bagi setiap Muslim.

Hal ini sebagaimana pandangan Ibn Hazm al-Andalusi yang menyatakan bahwa Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, Murji’ah, Mu’tazilah, Shī’ah dan Khawārij sepakat akan kewajiban adanya *Imāmah*. Seluruh firqah tersebut juga sependapat bahwa umat Islam wajib patuh pada seorang Imam yang adil yang menegakkan hukum-hukum Allah SWT dan memimpin mereka untuk menjalankan Syariat yang dibawa oleh Rasulullah SAW.³⁷

³⁵ Abd al-Rahman bin Abu Bakar al-Suyuthi, *al-Dībaj Syarh Shahīh Muslim bin al-Hajjaj*, Juz 4, (Maktabah Syamilah: Ishdar Tsani, t.th.), hal. 459

³⁶ Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Jāmi’ al-Shahīh al-Musamma Shahīh Muslim*, Juz 6, (Beirut: *Dār al-Jīl*, t.th.), hal 20-22, No. 4890- 4901

³⁷ Hanya ada satu sekte dari Khawarij yang menurut Ibn Hazm menolak wajibnya *Imāmah* yang dikenal dengan nama sekte al-Najdāt. Mereka adalah pengikut Najdah bin Amir al-hanafi yang bermukim di Yamamah. Sekte ini berkeyakinan bahwa umat manusia tidak wajib menegakkan *Imāmah*, cukup bagi manusia menegakkan kebenaran diantara mereka. (Ibn Hazm, juz 3, hal 3.)

Hanya yang membedakan *firqah-firqah* tersebut adalah dalam hal pengertian *Imāmah*, kedudukan, tugas, dan kewenangan, serta siapa yang berhak mengembannya. Perbedaan tersebut juga dilatari oleh perbedaan landasan masing-masing *firqah*, baik *naqli* maupun *'aqli*, dalam memandang dan menempatkan *Imāmah* dalam konteks aqidah dan syari'ah. Meski kesemuanya menyandarkan keyakinan masing-masing kepada al-Qur'an dan Hadis, bahkan terkadang *nash* ayat dan hadis yang dijadikan *hujjah* juga sama, namun oleh sebab cara mengartikan dan ber-*istinbāth* mereka berbeda maka berbeda pula cara pandang mereka terhadap *Imāmah*.

Salah satu diantara perbedaan yang paling pokok tentang kewajiban *Imāmah* adalah apakah hukum tersebut termasuk dalam lingkup perkara *uṣūl* (pokok-pokok aqidah) atau *furū'* (hukum-hukum syari'ah). Dalam pandangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, *Imāmah* merupakan bagian dari rukun Iman. Dalam arti beriman kepada *Imāmah* hukumnya wajib secara mutlak sama kedudukannya seperti kewajiban beriman kepada Allah SWT, para Malaikat, Kitab-kitab Allah, para Nabi, dan qadla'-qadar. Karena itu, mereka menempatkan *Imāmah* sebagai bagian dari *uṣūl al-din* (pokok-pokok agama) atau dalam ranah aqidah. Konsekuensinya orang yang mengingkari *Imāmah* dihukumi keluar dari Islam atau kufur.

Menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, bukan termasuk kewajiban yang bersifat *uṣūl*, akan tetapi ia merupakan kewajiban yang berada dalam ranah *furū'*. Maka orang yang tidak melaksanakan kewajiban *Imāmah* dihukumi berdosa, namun tidak sampai menyebabkan kufur. Kewajiban *Imāmah* dalam perspektif

Ahl al-Sunnah di sini maksudnya adalah kewajiban mengangkat seorang pemimpin (Imam) bagi umat Islam. Kewajiban ini menurut Ibn Khaldun berdasarkan *ijmā'* dari para sahabat dan *tābi'īn*. Karenanya setelah Nabi SAW wafat para sahabat langsung bermusyawarah dan mengangkat Abu Bakar al-Shiddiq RA sebagai khalifah agar tidak terjadi kekosongan kepemimpinan.³⁸

Al-Mawardi dalam kitabnya *al-Ahkām al-Sulṭānīyah* berpendapat bahwa *Imāmah* hukumnya *fardlu kifayah*, kewajibannya setingkat dengan jihad dan mencari ilmu. Bahkan menurutnya jika *Imāmah* tidak ditegakkan atau ditunda-tunda, tidak setiap muslim akan berdosa. Yang terbebani oleh kewajiban *Imāmah* dan berdosa jika mengabaikannya adalah dua kelompok yaitu:

1. *Ahl al-Ikhtiyār*, yaitu orang-orang yang berwenang dan memenuhi kriteria untuk memilih dan mengangkat seorang Imam (pemimpin). Kriteria yang dimaksud adalah adil, berilmu atau mengetahui siapa yang berhak mengemban *Imāmah*, dan mempunyai kapasitas pemikiran dan kebijaksanaan yang memadai.
2. *Ahl al-Imāmah*, yaitu orang-orang yang berhak dan memenuhi persyaratan untuk dipilih sebagai seorang Imam.

d. Akal

Ali bin Husain al-Musawi (w. 432 H.) berpendapat bahwa *Imāmah* bagi Shī'ah Imamiyah adalah suatu anugerah bagi manusia. Secara kodrati manusia bila tidak memiliki pemimpin atau seseorang yang membimbingnya maka

³⁸ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, hal. 366.

keadaan mereka akan kalang-kabut, kehidupan mereka menjadi suram, perilaku-prilaku buruk akan menyebar, dan berkembang kezaliman dan kedurhakaan. Hal ini berbeda jika manusia memiliki pemimpin yang menjadi pembimbing dan acuan dalam segala permasalahan. Maka kehidupan mereka lebih mengarah kepada kebaikan, dan menjauh dari kerusakan.³⁹

Berdasarkan pendekatan falsafi, Murtadla Muthahhari menjelaskan tentang urgensi *Imāmah* dengan teori pengkaderan. Dia menjelaskan setidaknya ada 4 pijakan dalam teorinya tersebut. *Pertama*, Islam menurutnya adalah agama yang sempurna yang mencakup segala hal dalam kehidupan manusia. Karena itu tentunya tidak ada satu perkara pun dalam sejarah perjalanan manusia di semua zaman dan ruang yang terlewat dari ajaran Islam.

Kedua, berdasarkan pijakan pertama tersebut, ia mempertanyakan bagaimana mungkin Nabi SAW dapat mengajarkan segala hal, padahal masa hidup Nabi SAW dalam menyampaikan risalah Islam hanya berkisar 23 tahun. Apakah waktu yang singkat tersebut cukup bagi Nabi SAW untuk mengajarkan secara sempurna segala persoalan yang dihadapi manusia. Secara logis menurutnya waktu tersebut tidak akan cukup bagi Nabi SAW, sekalipun beliau tidak menyia-nyiakan sedikitpun untuk membimbing umat dan mengajarkan semua hukum Islam. Terlebih lagi dalam sejarah tercatat bahwa selama beliau hidup di Makkah dan Madinah, berbagai macam persoalan dan cobaan beliau alami dan hal itu cukup menyita waktu beliau dalam berda'wah.

³⁹ Ali bin Husain al-Musawi, *al-Syāfi fi al-Imāmah*, (Teheran-Iran: Muassasah al-Shadiq, 2009/1429 H.), hal 47-48

Ketiga, karena itulah menurut Muthahhari diantara sahabat musti ada salah satu atau beberapa orang yang dipilih oleh Nabi SAW untuk diberi pengajaran khusus tentang semua ajaran Islam secara sempurna. Sahabat-sahabat pilihan tersebut diharapkan ketika Nabi SAW wafat mereka telah siap mengajarkan semua yang mereka pelajari dari beliau kepada umat secara langsung. Inilah inti dari *Imāmah* yang menjadi penyambung ajaran Nabi SAW secara turun temurun dari generasi ke generasi.

Keempat, *Ahl al-Sunnah* menolak pandangan ini karena menurutnya karena mereka tidak memiliki sosok pilihan yang dikader secara langsung oleh Nabi seperti Ali RA yang dalam aqidah Shi'ah diyakini sebagai sosok yang suci dan terjaga dari dosa.⁴⁰ Karena memang dalam *Ahl al-Sunnah* diyakini tidak ada sosok manusia suci yang terhindar dari dosa sama sekali kecuali Nabi.

Teori pengkaderan Ali RA versi Muthahhari tersebut ditolak oleh *Ahl al-Sunnah*. Karena tidak ada satu pun *nash* yang secara *qaṭ'i* (pasti), baik dari al-Qur'an maupun hadis, yang menunjuk atau mengangkat Ali RA sebagai kader pengganti Nabi.⁴¹ Sedangkan dalil-dalil al-Qur'an maupun hadis yang digunakan oleh Shi'ah Imamiyah sebagai landasan Wilayah Ali bin Abi Thalib tidak lain hanyalah *ta`wīl* yang bersifat *ẓanni* (dugaan) semata. Bahkan menurut *Ahl al-Sunnah istidlāl* (penggunaan dalil) mereka jauh bertentangan dengan kaidah-kaidah mendasar dalam menafsiri ayat maupun memahami makna hadis. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah bahwa semua hadis yang dijadikan

⁴⁰ Murtadlo Muthahhari, *al-Imāmah*, hal. 95-96

⁴¹ Abdullah bin Umar bin Sulaiman al-Damiji, *al-Imāmah al-'Udhma 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Riyadl: Dar al-Thaybah, 1408 H.), hal. 125

landasan Shī'ah dalam *Imāmah* adalah kebohongan dan pengelabuan belaka, padahal sejatinya mereka mengetahui makna sebenarnya.⁴²

Imāmah dalam perspektif Ahl al-Sunnah memang merupakan penerus misi kenabian (*nubuwwah*). Namun dalam hal penetapannya tidak sama dengan *nubuwwah*. Seorang Nabi secara personal ditetapkan dan diangkat oleh Allah SWT melalui wahyu atau *nash*. Sedangkan Imam, al-Qur'an dan hadis tidak menunjuk secara personal seseorang yang berhak mengembannya. Keduanya hanya menjelaskan tentang tuntunan dalam memilih Imam dan penggambaran tentang karakteristik pemimpin umat Islam yang ideal.⁴³

Menurut Ibn Khaldun, tidak adanya penetapan (*nash*) dalam *Imāmah* karena ia tidak hanya berdimensi ketuhanan (*ulūhiyah*) semata, tetapi juga berdimensi kemanusiaan (*bashariyah*). *Imāmah* menurutnya tidak hanya menjadi kepemimpinan yang meneruskan misi Nabi SAW dalam memelihara urusan agama dan pelaksanaan Syariah semata, tetapi ia juga merupakan kepemimpinan umat Islam dalam mengupayakan kemaslahatan, keselamatan, dan kesejahteraan secara duniawi. Maka hal itu menuntut adanya *ijtihād* dan *ikhtiyār* manusia dalam mewujudkannya. Tetapi upaya kepemimpinan duniawi tersebut menurutnya tetap dalam bingkai syariat dan tujuan yang ditetapkan oleh Allah SWT.⁴⁴ Karena itu Ahl al-Sunnah secara *ijmā'* berpendapat bahwa pengangkatan seorang Imam

⁴²Abdullah al-Ghaniman, *Mukhtashar Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Shan'a-Yaman: Dar al-Shiddiq, 1427 H./2006), hal. 58

⁴³ Abdullah bin Umar bin Sulaiman al-Damiji, *al-Imāmah al-'Udhma 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Riyadl: Dar al-Thaybah, 1408 H.), hal. 125

⁴⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hal. 364

adalah dilakukan melalui musyawarah, sebagaimana yang berlaku pada Khulafa' al-Rasyidun.

3. KEDUDUKAN *IMĀMAH*

Imāmah merupakan rukun iman keempat dalam Aqidah *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah* setelah setelah *tauhīd* (mengesakan Allah), *nubuwwah* (kenabian), dan *'adālah* (keadilan). Ia merupakan pokok perbedaan antara aqidah *Shī'ah* dengan aqidah yang lain, bahkan antar sekte dalam *Shī'ah* sendiri.⁴⁵

Bagi *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah*, *Imāmah* merupakan jabatan yang bersifat ketuhanan (*manshib ilahi*) yang dipilih dan ditetapkan oleh Allah SWT dengan ke-MahaMengetahui-an-Nya yang *Qadīm* yang dikabarkan melalui lisan Nabi-Nya agar diketahui dan ditaati oleh umat Islam. Seorang Imam bagi *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah* adalah seorang yang dipilih untuk mengemban sebagai pemelihara agama dan penjaganya dari segala bentuk perubahan, penggantian, dan penyimpangan.⁴⁶

Mengingat Islam merupakan agama yang komprehensif yang mengikat seluruh aspek dalam kehidupan manusia dengan segenap ajarannya yang suci dan abadi atas kehendak Allah SWT, maka Allah SWT berkewajiban mengangkat seorang imam untuk dapat menjaganya

⁴⁵ Sayyid Ibrahim al-Musawi al-Zanjani, *'Aqāid al-Imāmiyah al-Ithnā 'Asyariyah*, Juz I, (Qumm: Intisyārot Hadharāt al-Mahdi, 1393 H.), hal 72

⁴⁶ Ibid

di sepanjang zaman dan generasi agar tidak menyimpang dari arah dan tujuan yang dikehendaki dan diridloi-Nya. Karena itulah Dia memerintahkan Nabi-Nya untuk mengkhabarkan para imam penggantinya. Dan peralihan kepemimpinan dari Nabi SAW kepada para imam ini merupakan *sunnatullah* sebagaimana kesinambungan para Nabi sejak Nabi Adam AS hingga Nabi Muhammad SAW.⁴⁷

Karena itu Shi'ah meyakini bahwa para Imam memiliki sifat dan kedudukan sebagaimana Nabi, hanya saja mereka tidak menerima wahyu. Para Imam memiliki wewenang seperti para Nabi, termasuk dalam hal *tasyrī'* atau penetapan hukum syari'ah. Perkataan dan perbuatan mereka sama kedudukannya dengan sunnah atau hadis Nabi sehingga juga menjadi dasar penetapan syariat yang harus diimani dan ditaati.

Bahkan sebagian kalangan dari ulama' Shi'ah beranggapan bahwa para imam kedudukannya melebihi para Nabi, termasuk juga lebih tinggi dari para malaikat yang terdekat dengan Allah SWT. Diantaranya adalah Ayatullah Khomeini dalam bukunya berjudul *al-Hukumāt al-Islāmiyah*, yang notabene dijadikan sebagai dasar hukum utama di Republik Iran hingga saat ini, mengatakan:

وإنَّ من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاما لم يبلغه ملك مقرب و نبي مرسل^{٤٨}

Dan sesungguhnya termasuk diantara prinsip-prinsip mendasar dari mazhab kami adalah bahwasanya para imam memiliki kedudukan yang tidak bisadicapai oleh para malaikat muqarrabin (terdekat dengan Alloh SWT) dan nabi yang diutus.

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Al-Sayyid Ruhullah al-Khumaini, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah*, (Iran: tp, 1389 H.), hal. 52

Khumeini berpandangan bahwa para Nabi yang diutus oleh Allah SWT dari zaman ke zaman untuk menyebarkan agama Tauhid yaitu agama Islam dan menegakkan dasar-dasar keadilan di muka bumi menurutnya telah gagal. Bahkan termasuk Nabi Muhammad SAW sebagai penutup dan penyempurna para Nabi pun juga dianggap gagal, karena menurutnya masih banyaknya kezaliman dan kekufuran yang terjadi hingga sekarang. Yang mampu dan berhasil menegakkan keadilan di seluruh alam dalam semua segi kehidupan menurutnya adalah para imam, terutama di akhir zaman nanti akan ditegakkan dan disempurnakan oleh Imam al-Mahdi *al-Muntazar* yang notabene imam kedua belas atau penutup para imam *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah*.⁴⁹

Beberapa ulama' Shī'ah kontemporer lain, seperti Sayyid Amir Muhammad al-Kazimi al-Qazwaini dan Sayyid Abdul Husain, juga menegaskan kebenaran pendapat bahwa para imam lebih tinggi kedudukannya di hadapan Allah SWT dibanding para Nabi. Hanya saja sebagian berpendapat keunggulan mereka bukan karena para nabi gagal dalam misi da'wah mereka, akan tetapi kerana tingkat keyakinan dan keimanan para imam kepada Allah SWT dipandang lebih tinggi dari para Nabi.⁵⁰

⁴⁹ Pernyataan ini ia sampaikan dalam sebuah pidato resmi kenegaraan pada tanggal 15 Sya'ban 1400 H yang dipancarluaskan melalui berbagai media di Republik Iran saat itu (Lihat Wajih al-Madini, *Limādza Kaffara 'Ulamā' al-Muslimīn al-Khumaini?*, (Cairo: tp, 1998/ 1408 H.), hal 14.

⁵⁰ Sayyid Abdul Husain, *al-Yaqīn*, (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, 1989), hal. 46.

Ni'matullah al-Jazairi, salah satu tokoh Shī'ah yang lain juga berpendapat yang sama. Meski ia juga mengakui bahwa dalam masalah ini masih terdapat perselisihan pendapat diantara ulama' Shī'ah sendiri, namun dalam bukunya berjudul *al-Anwār al-Nu'māniyah* ia menegaskan bahwa pendapat yang benar adalah yang menyatakan bahwa kedudukan para imam lebih tinggi dari pada para Nabi. Bahkan dari itu ia menyatakan bahwa para Imam masih lebih utama di hadapan Allah dari pada Ulu al-'Azmi. Dalam buku tersebut ia menyatakan yang artinya;

Sekelompok ulama' berpendapat bahwa para imam lebih utama dari para nabi selain Ulu al-'Azmi. Sekelompok yang lain berpendapat bahwa mereka sederajat dengan Ulu al-'Azmi. Akan tetapi mayoritas ulama' kontemporer menilai para imam lebih utama dari pada Ulu al-'Azmi. Dan pendapat yang terakhir inilah yang paling benar.⁵¹

Lebih jauh lagi, ulama' *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah* juga berpendapat bahwa para imam memiliki kewenangan-kewenangan yang bersifat *ilāhiyah* (ketuhanan). Dalam arti mereka diberi otoritas oleh Allah SWT sebagian dari kekuasaan yang termasuk dalam wilayah ketuhanan. Diantaranya kekuasaan menguasai dan mengatur alam semesta sehingga seluruh dunia dan seisinya tunduk di dalam kekuasaan mereka. Di dalam karyanya al-Hukumat al-Islamiyah Khumaeini berkata:

إن للإمام مقاما محمودا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون⁵²

⁵¹ Ni'matullah al-Jazairi, *al-Anwār al-Nu'māniyah*, Juz 1, (Beirut-Libanon: Dar al-Qari', 2008/ 1429 H.), hal. 20-21.

⁵² Al-Sayyid Ruhullah al-Khumaini, *al-Hukūmah...*, hal. 52

Sesungguhnya seorang imam memiliki kedudukan yang terpuji dan derajat yang tinggi. Mereka juga memiliki *Khilāfah Takwīnīyah* dimana seluruh materi di alam ini tunduk dalam kekuasaan dan pengaturan mereka.

Yang dimaksud dengan *Khilāfah Takwīnīyah* adalah kewenangan untuk mengatur segala sesuatu bahkan menciptakan sesuatu. Bahkan mereka meyakini bahwa jika mereka berkehendak menciptakan atau mewujudkan sesuatu, maka mereka cukup mengucapkan kalimat “*Kun*” yang notabene merupakan kewenangan mutlak Allah dalam sebagaimana disebutkan dalam Surat Yasin ayat 82.

Senada dengan hal itu, Ahmad Amin dalam bukunya *Fajr al-Islām* juga memaparkan bahwa sebagian dari ulama Shī’ah juga meyakini bahwa dalam diri para imam terdapat sifat-sifat ketuhanan. Ia mengutip salah satu pernyataan mereka bahwa:

حلّ في عليّ جزء إلهيّ، واتّحد بجسده فيه⁵³

Dalam diri Ali bin Abi Thalib bersemayam unsur ketuhanan dan hal itu melekat pada jasadnya.

Selain itu mereka juga meyakini bahwa pengetahuan para Imam adalah tidak terbatas. Bahkan dalam perkara ghaib, pengetahuan mereka menyamai pengetahuan Allah SWT. Al-Kulaini (w. 329 H.) dalam kitabnya *al-Kāfi* menyebutkan sebuah riwayat:

عن جعفر أبي عبد الله قال: إنّ الإمام إذا شاء أن يعلم علم⁵⁴

⁵³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Singapura: Sulaiman Mara’i, 1965), hal. 269

⁵⁴ Muhammad bin Ya’qub al-Kulaini, *Ushūl al-Kāfi*, Juz 1, (Beirut: Mansyūrat al-Fajr, 2007), hal. 258

Dari Ja'far Abi Abdillah, ia berkata, “Jika seorang imam berkehendak mengetahui sesuatu, maka ia pun mengetahuinya.”

Dalam riwayat lain al-Kulaini juga menyebutkan bahwa para Imam mengetahui kapan ia meninggal. Dalam kitab tersebut ia juga mencantumkan beberapa riwayat yang menyatakan bahwa para imam mempunyai kekuasaan untuk menentukan kematian mereka sendiri. Diriwayatkan bahwa mereka tidak akan mati kecuali mereka menghendaknya sendiri. Saking banyaknya riwayat mengenai hal tersebut sampai-sampai al-Kulaini mengkhususkan pembahasannya dalam bab tersendiri.

Mengingat begitu penting dan vitalnya prinsip *Imāmah* dalam aqidah Shī'ah, maka telah menjadi kesepakatan (*ijmā'*) di kalangan para ulama' Shī'ah Imāmiyah bahwa orang yang mengingkari *Imāmah* dihukumi kafir. Kekufuran orang yang mengingkari *Imāmah* sama kedudukannya dengan kekufuran orang yang mengingkari kenabian. Pendapat ini antara lain diutarakan oleh al-Thusi (w. 413 H.), salah seorang ulama klasik Shī'ah yang paling terpandang, dalam karyanya *Talkhis al-Syāfi* ia mengatakan:

ودفع الإمامة كفر، كما أنّ دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حدّ واحد⁵⁵

Menolak *Imāmah* adalah kufur sebagaimana menolak kenabian juga kufur. Sebab hukum ketidaktahuan akan keduanya adalah berkedudukan sama.

⁵⁵ Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan Al-Thusi, *Talkhis al-Syāfi*, Juz 4, hal. 131 dalam Ahmad Qusyairi Ismail dkk., *Mungkinkah Sunnah-Syiah dalam Ukhuwah*, (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2012), hal. 149

Pandangan senada juga disampaikan oleh al-Majlisi (w. 1111). Ia berpendapat bahwa orang yang menyangkal salah seorang saja dari dua belas imam yang ada adalah kufur. Hal ini sama hukumnya dengan menyangkal kenabian salah seorang Nabi yang ada. Di dalam kitab *Bihār al-Anwār* ia mengatakan:

واعتقادنا فيمن أقرّ بأمر المؤمنين وأنكر واحدا من بعده من الأئمة أنه بمنزلة من آمن بجميع الأنبياء ثم أنكر نبوة محمد ﷺ⁵⁶

Keyakinan kami mengenai orang yang mengakui keImāmahan Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib RA namun ia mengingkari keimāmahan salah seorang imam setelahnya maka hukumnya sama dengan orang yang beriman kepada semua Nabi namun ia mengingkari kenabian Nabi Muhammad SAW.

Bahkan lebih jauh, sebagian ulama Shī'ah kontemporer meyakini bahwa orang yang mengingkari *Imāmah* lebih kufur dari pada orang yang mengingkari kenabian. Diantaranya adalah al-Allamah Jamaluddin al-Hasan Yusuf bin al-Muthahhir al-Hulli atau yang dikenal dengan nama al-'Allamah al-Hulli. Dalam kitabnya berjudul *al-Alfain fi Imāmah 'Ali bin Abi Thalib* ia mengatakan:

الإمامة لطف عام، والنبوة لطف خاص لإمكان خلق الزمان من نبي حي بخلاف الإمام، وإنكار اللطف العام شر من إنكار اللطف الخاص.⁵⁷

Imāmah adalah anugerah Allah SWT yang bersifat umum, sedangkan kenabian adalah anugerah yang bersifat khusus. Hal ini

⁵⁶ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-Aimma al-Athhār*, Juz 27, (Beirut: Muassasah al-Wafa', t.th.), hal. 62

⁵⁷ Jamaluddin al-Hasan Yusuf bin al-Muthahhir al-Hulli, *al-Alfain fi Imāmah 'Ali bin Abi Thalib*, Juz 1, hal. 3, dalam Ahmad Qusyairi Ismail dkk., *Mungkinkah...*, hal. 149

karena dimungkinkan pada suatu zaman tertentu tidak ada nabi yang hidup, berbeda dengan imam (yang senantiasa ada sepanjang zaman). Karena itu mengingkari anugerah yang umum lebih buruk dari pada mengingkari anugerah yang khusus.

4. PRINSIP-PRINSIP DASAR IMĀMAH

Sebagai fundamen keimanan Shī'ah terhadap Imāmah, terdapat beberapa doktrin atau prinsip dasar yang melekat pada aqidah Imāmah. Doktrin-doktrin tersebut merupakan bagian yang inheren. Maka seorang yang mengingkari salah satu dari doktrin tersebut, maka keimanannya kepada Imāmah adalah batal.

Dalam penelitian ini, peneliti hanya memaparkan beberapa doktrin yang paling pokok yang menjadi dasar utama dalam aqidah Imāmah Shī'ah Itsna 'Ashariyah, yaitu:

1. *'Ishmah*
2. *Mahdiyah*
3. *Raj'ah*.
4. *Bada'*.

1. 'ISHMAH

Sebagaimana diuraikan di atas bahwa telah menjadi kesepakatan diantara para ulama' Shī'ah bahwa semua para imam memiliki sifat *'ishmah* atau ma'shum yaitu terjaga dari salah dan dosa, bahkan mereka juga terjaga dari sifat lupa. Prinsip ini merupakan salah satu pondasi utama dalam aqidah Imāmah. Karena dengan keterjagaan mereka dari

salah dan dosa bahkan lupa menjadikan kedudukan mereka sama dengan Nabi. Sehingga semua perkataan dan perbuatan mereka menjadi dasar penetapan hukum syariah.

Dasar keyakinan mereka akan *'ishmah* para imam diantaranya adalah penafsiran ayat al-Tathhir dalam surat al-Ahzab [33] ayat 33 yang berbunyi:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Para ulama Shī'ah bersepakat bahwa yang dimaksud Ahli Bait dalam ayat tersebut adalah orang-orang yang diselimuti oleh Nabi pada saat ayat tersebut turun. Memang dalam *sabab al-nuzul* ayat tersebut diriwayatkan bahwa saat ayat tersebut turun Nabi memanggil seluruh anggota keluarganya, yaitu Ali bin Abi Thalib RA dan Fathimah RA beserta kedua putra mereka Hasan RA dan Husain RA. Nabi pun kemudian menyelimuti mereka sambil berseru, "Mereka adalah Ahli Baitku". Karena itu, selain disebut sebagai *ayat al-tathhir* (penyucian), ayat tersebut juga dikenal *ayat al-kisā'* (ayat selimut).

Berangkat dari ayat tersebut, ulama Shī'ah secara *ijmā'* meyakini bahwa seluruh Ahli Bait disucikan oleh Allah SWT dari dosa dan noda. Karena itu mereka terjaga dan mustahil melakukan salah dan dosa. Mereka pun kemudian mengembangkan maknanya tidak terbatas pada 4 orang di atas, tetapi juga berlaku bagi semua imam setelah Ali bin Abi Thalib RA.

Keyakinan akan kema'shuman para imam dapat dijumpai dalam hampir seluruh kitab rujukan penting Shī'ah yang membahas tentang Imāmah. Diantaranya al-Majlisi dalam karyanya Bihar al-Anwar yang mengatakan:

إعلم أنّ الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلا، لاعمداء ولا نسيانا ولا لخطأ في التأويل ولا للإسهاء من الله سبحانه⁵⁸

Ketahui bahwa Shī'ah Imamiyah bersepakat akan keterpeliharaan para imam dari dosa-dosa baik dosa kecil maupun dosa besar. Maka tidak mereka tidak tersentuh oleh dosa sama sekali, baik karena sengaja atau lupa atau salah dalam penafsiran (al-Qur'an) atau juga karena dibuat lalai oleh Allah SWT.

Muhammad Ridha al-Mudhar, salah seorang ulama Shī'ah yang lain, juga menegaskan hal serupa. Bahkan sifat *'ishmah* mereka sudah berlaku sebelum mereka diangkat jadi imam, yakni sejak lahir hingga meninggal dunia. Dalam kitabnya *'Aqid al-Imāmiyah* ia menyatakan:

ونعتقد أنّ الإمام كالنبيّ، يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل و الفواحش ما ظهر منها وما بطن من سنّ الطفولة إلى الموت عمدا و سهوا، كما يجب أن يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان.⁵⁹

Kami meyakini bahwa Imam sama dengan Nabi. Wajib baginya terpelihara dari semua keburukan dan kekejian, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, sejak usia kanak-kanak hingga meninggal dunia, baik disengaja maupun tidak, sebagaimana ia terpelihara dari lalai, salah dan lupa.

2. MAHDIYYAH

⁵⁸ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār...*, Juz 25, (Beirut: Muassasah al-Wafa`, t.th.), hal. 191

⁵⁹ Muhammad Ridha al-Mudhhar, *'Aqā'id al-Imamiyah*, (Beirut: Dar al-Shafwah, t.th), hal. 91

Mahdiyyah yang dimaksud adalah keyakinan bahwa kelak di akhir zaman akan datang seorang yang diutus oleh Allah SWT untuk menegakkan keadilan dan memberantas kebatilan yang disebut dengan Imam Mahdi. Konsep ini juga dianut oleh hampir semua aqidah atau firqah dalam Islam.

Di dalam al-Qur'an tidak terdapat satu ayatpun yang menjelaskan tentang kemunculan Imam Mahdi. Dasar keyakinan akan kemunculannya seluruhnya adalah bersumber dari hadis, diantaranya adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا فِطْرٌ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ أَبِي بَرَّةَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنِ عَلِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ لَبَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأْتَ جَوْزًا. ⁶⁰

Dari Ali RA, Nabi SAW bersabda: Ketika zaman sudah tinggal sehari (sangat mendekati kiamat) maka pastilah Allah SWT akan mengutus seorang laki-laki dari Ahli Baitku yang akan memenuhi dunia dengan keadilan sebagaimana sebelumnya dunia dipenuhi dengan kelaliman.

Dalam riwayat lain, Nabi SAW pernah bercerita Ummu Salamah RA bahwa lelaki yang diutus oleh Allah di akhir zaman tersebut adalah bernama al-Mahdi dan berasal dari keturunan beliau sendiri. Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الرَّقِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو الْمَلِيحِ الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ عَنْ زِيَادِ بْنِ بِيَانٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ نُفَيْلٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « الْمَهْدِيُّ مِنْ عِثْرَتِي مِنْ وَادِ فَاطِمَةَ ». ⁶¹

⁶⁰ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abū Dāwud*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, t.th.), hal 174, no. 4286. Hadis yang semakna juga diriwayatkan oleh Ibn Hibban. (Lihat Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimi al-Busti, *Shahīh Ibn Hibbān*, Juz 15, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), hal. 236, no. 6823.)

⁶¹ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan...*, Juz 4, hal. 174, No. 4286

Dari Ummu Salamah RA, Nabi SAW bersabda: al-Mahdi adalah dari keturunanku dari anak cucu Fathimah RA

Menurut banyak riwayat, nama al-Mahdi sama dengan nama Nabi Muhammad SAW, bahkan nama ayahnya pun juga sama dengan nama ayah Nabi Muhammad SAW, yakni Abdullah. Diantaranya riwayat yang disebutkan oleh Abu Dawud dalam kitab Sunan-nya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَهُمْ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ - يَعْنِي ابْنَ عِيَّاشٍ ح وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا زَائِدُهُ ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ فِطْرِ - الْمَعْنَى وَاحِدٌ - كُلُّهُمْ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ ». قَالَ زَائِدُهُ فِي حَدِيثِهِ « لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ ». ثُمَّ اتَّفَقُوا « حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِثِّي ». أَوْ « مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي ». زَادَ فِي حَدِيثِ فِطْرِ « يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا ». وَقَالَ فِي حَدِيثِ سُفْيَانَ « لَا تَذْهَبُ أَوْ لَا تَنْقُضِي الدُّنْيَا حَتَّى يَمْلِكَ الْعَرَبَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي ». ٦٢

Dari Abdullah RA, Nabi SAW bersabda: “Ketika dunia tinggal sehari, (Zaidah di dalam riwayatnya menambahkan: “tentu Allah SWT akan memanjangkan hari tersebut”). Kemudian Ahli Hadis sepakat tentang kalimat selanjutnya, “hingga Allah SWT akan mengutus saat itu seorang laki-laki dari keturunanku atau dari Ahli Baitku, namanya sama dengan namaku, nama ayahnya juga sama dengan nama ayahku.” Dalam riwayat Fithr ditambahkan, ”ia akan memenuhi bumi dengan keadilan sebagaimana sebelumnya bumi dipenuhi dengan kezaliman dan kelaliman”. Di dalam hadis riwayat Sufyan disebutkan, “Dunia tidak akan lenyap atau tidak akan berakhir, hingga negeri Arab dikuasai oleh seorang laki-laki dari Ahli Baitku yang namanya sama dengan namaku.

Kesemua hadis di atas menurut banyak kritikus hadis berderajat *shahih*.

Bahkan secara lebih luas, hadis-hadis mengenai Imam Mahdi saking banyak dan dan masyhurnya hingga menurut beberapa ulama hadis hampir mendekati

⁶² Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan...*, Juz 4, hal. 173, No. 4284; Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz 3, (Cairo: Muassasah Cordoba, t.th.), hal 26, No. 11228

Mutawātir bi al-Ma'nā. Dalam arti secara maknawi, kebenaran riwayat mengenai akan datangnya Imam Mahdi di akhir zaman nanti telah menjadi kesepakatan yang tak terbantahkan lagi sejak zaman sahabat hingga para ulama dari generasi ke generasi. Hal ini ditegaskan antara lain oleh Ibn Taimiyah dalam kitabnya yang berjudul *Minhāj al-Sunnah*.⁶³

Namun konsep Mahdiyyah dalam Shī'ah berbeda sama sekali dengan para ulama pada umumnya, khususnya dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, dalam berbagai aspeknya. Persamaannya hanya terletak pada keyakinan akan munculnya Imam Mahdi di akhir zaman.

Diantara sekte Shī'ah sendiri juga terdapat perbedaan pendapat yang cukup pelik tentang kontroversi al-Mahdi. Shī'ah Saba'iyah percaya bahwa yang dimaksud Imam Mahdi adalah Ali bin Abi Thalib RA sendiri. Mereka meyakini bahwa Ali RA tidak mati terbunuh di tangan Abdurrahman bin Muljam. Sebagaimana perkataan Abdullah bin Saba', perintis Shī'ah Saba'iyah, bahwa Ali tidak akan mati sebelum menguasai seluruh Arab bahkan seluruh dunia.⁶⁴

Shī'ah Kurabiyah, yang notabene merupakan pecahan dari Shī'ah Kaisaniyah, berpendapat berbeda. Menurut mereka Imam Mahdi bukanlah Ali bin Abi Thalib RA, melainkan putranya sendiri yang bernama Muhammad bin al-Hanafiyah. Menurut mereka ia hingga sekarang masih hidup dan berada di gunung Radhwa yang terletak di antara Makkah dan Madinah. Ia dijaga oleh singa

⁶³ Lihat Taqiyuddin Ahmad bin Abd al-Halim Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hal. 95

⁶⁴ Abu Muhammad al-Husain al-Nubakhti, *Firaq al-Syi'ah*, (najaf: al-Haidariyah, 1379 H.), hal.23

di samping kanannya dan harimau di samping kirinya hingga saatnya muncul kembali di akhir zaman nanti.⁶⁵

Sekte Shī'ah yang lain berpendapat bahwa Imam al-Mahdi adalah Ja'far al-Shadiq, imam Shī'ah keenam. Ada juga yang berpendapat Imam al-Mahdi bukan Ja'far al-Shadiq, akan tetapi puteranya yang bernama Isma'il bin Ja'far. Ada pula yang berpendapat Imam al-Mahdi adalah putera Ja'far yang lain yang bernama Musa.

Sedangkan sekte *Shī'ah Imāmiyah Itsnā 'Ashariyah*, sebagai sekte terbesar Shī'ah, memiliki konsep yang berbeda. Mereka meyakini bahwa yang dimaksud dengan al-Mahdi adalah Imam ke-12 mereka. Meski sempat terjadi perselisihan diantara mereka tentang siapa imam ke-12 tersebut, mengingat imam yang ke-11 yakni Imam al-'Askari yang hingga meninggal pada tahun 260 H. dalam usia 30 tahun diketahui tidak memiliki keturunan laki-laki. Hal ini dapat menyebabkan terputusnya mata rantai Imāmah.

Meski dalam sejarah tidak ditemukan bukti bahwa Imam al-Askari memiliki putra yang menjadi penerus wasiat keImāmahan, namun Shī'ah Imamiyah berkeyakinan bahwa sebenarnya Imam al-Askari memiliki putra yang sengaja dirahasiakan oleh Allah SWT. Putra tersebut bernama Muhammad. Namun pada usia 5 tahun dia menghilang di sebuah gua di Samarra. Dia akan muncul kembali ke dunia di akhir zaman sebagai Imam al-Mahdi atau juga disebut sebagai Imam al-Muntadhar (pemimpin yang ditunggu-tunggu). Konsep

⁶⁵ Nashir bin Abdullah al-Qifari, *Ushul Madzhab al-Syi'ah*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Ridla, 1998/1418 H), hal. 1000

imam ke-12 yang menghilang di gua dan muncul kembali menjadi Imam al-Mahdi ini dalam aqidah Shī'ah dikenal sebagai *al-Ghaibah*.⁶⁶

3. RAJ'AH

Salah satu doktrin pokok Shī'ah yang juga memperkuat konsep Imāmah adalah Raj'ah. Raj'ah adalah keyakinan bahwa semua imam Ahli Bait dan orang-orang yang memusuhi mereka kelak di akhir zaman sebelum kiamat tiba akan dibangkitkan. Ajaran ini sama dengan reinkarnasi dalam agama Budha dan Konghucu.

Kebangkitan para Imam dan musuh-musuh mereka bertujuan untuk diadakan pengadilan dan pembalasan. Menurut mereka para Imam saat itu akan diberi kesempatan oleh Allah SWT untuk membalas dendam, memerangi dan membunuh musuh-musuh mereka. Abu Bakar RA, Umar bin al-Khattab RA, Utsman bin 'Affan RA, Mu'awiyah bin Abi Sufyan RA, dan sahabat-sahabat lain serta para khalifah setelah mereka yang dianggap telah merampas kekhilafahan Ali bin Abi Thalib RA akan diadili dan disiksa oleh para Imam Ahli Bait, termasuk juga para pengikut dan orang-orang yang membai'at kepemimpinan mereka.

Bahkan para Nabi dan Rasul pun menurut mereka juga akan dibangkitkan guna membantu Ali bin Abi Thalib RA dalam mengadili dan membalas musuh-musuhnya. Dalam Tafsir al-'Ayasyi, salah satu kitab induk tafsir Shī'ah, dijelaskan:

⁶⁶ Ahmad Qusyairi Ismail dkk., *Mungkinkah Sunnah-Syiah dalam Ukhuwah*, (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2012), hal. 227

لا يبعث الله نبيا ولا رسولا إلا ردّ إلى الدّنيا من آدم فهلمّ جراً حتّى يقاتل بين
يدي علي ابن أبي طالب عليه السلام

Tidaklah Allah SWT mengutus seorang Nabi atau Rasul kecuali ia akan dikembalikan ke alam dunia mulai dari Nabi Adam AS dan seterusnya hingga berperang di hadapan Ali bin Abi Thalib RA.

Para ulama Shī'ah telah bersepakat akan kebenaran ajaran *Raj'ah*. Mereka bersepakat bahwa *Raj'ah* merupakan salah satu pondasi aqidah yang wajib diimani oleh setiap muslim. Muhammad bin Nu'man al-Mufid (w. 413 H.), salah satu ulama Shī'ah yang ternama yang dijuluki *Imam Mutakallim al-Shī'ah wa Fuqaha`iha*, mengatakan:

إنّفتت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة.⁶⁷

Shī'ah Imamiyah sepakat bahwa meyakini akan adanya Raj'ah atau dibangkitkan kembali banyak orang-orang yang telah mati ke dunia sebelum hari kiamat adalah hukumnya wajib.

Pendapat serupa juga diungkapkan oleh al-Majlisi. Ia mengatakan bahwa kebenaran adanya Raj'ah merupakan ajaran yang *mutawatir*. Menurutnya lebih dari 200 hadis *shahih* yang diriwayatkan oleh empat puluh lebih para ulama yang terpercaya mengabarkan tentang hal itu. Tidak kurang dari lima puluh karangan yang tidak diragukan kebenarannya dari para pembesar ulama yang menjelaskan tentang kebenaran Raj'ah.⁶⁸

Bahkan orang yang mengingkari Raj'ah dihukumi kafir. Ibn Babawaih al-Qummy (w. 381 H.) di dalam kitabnya yang merupakan rujukan hadis penting di

⁶⁷ Muhammad bin al-Nu'man al-Mufid, *Awā'il al-Maqalat*, (Iran: Mu'tamar al-'Alami li Alfyyati al-Syekh Mufid, t.th.), hal.52

⁶⁸ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār...*, Juz 13, hal. 39-40

kalangan Shī'ah yang berjudul *Man La Yahdluruhu al-Faqih*, mengutip perkataan Ja'far al-Shadiq RA, menyebutkan:

ليس منا من لم يؤمن بكرتنا – رجعتنا – ويستحلّ متعتنا.⁶⁹

Bukanlah termasuk golongan kami orang yang tidak beriman akan adanya Raj'ah dan tidak menghalalkan Mut'ah.

Ayat al-Qur'an yang sering dijadikan dasar oleh Ulama Shī'ah dalam membenarkan adanya Raj'ah adalah Surat al-Qashash ayat 85 yang berbunyi:

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ^ع

Sesungguhnya yang mewajibkan atasmu (melaksanakan hukum-hukum) Al Quran, benar-benar akan mengembalikan kamu ke tempat kembali.

Para mufassir Shī'ah, diantaranya al-Kasyani, Ibn Ibrahim dan Abdullah Syibr, mengartikan *al-Ma'ād* sebagai Raj'ah. *Al-Ma'ād* yang secara bahasa berarti tempat kembali diartikan sebagai tempat dibangkitkan kembali para imam dan musuh-musuh mereka ke dunia sebelum kiamat tiba. Dalam Tafsir *al-Shafi*, Al-Kasyani mengutip riwayat al-Qummy dari al-Sajjad bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah Nabi Muhammad SAW, Ali bin Abi Thalib dan para Imam akan dikembalikan atau dibangkitkan ke muka bumi. Selain itu, penafsirannya tersebut juga didasarkan pada riwayat al-Baqir yang suatu ketika pernah memuji Jabir yang telah mengetahui bahwa yang dimaksud dengan *al-Ma'ād* adalah al-Raj'ah.⁷⁰

⁶⁹ Muhammad bin Ali bin Husain bin Babawaih al-Qummy, *Man Lā Yahdluruh al-Faqih*, Juz 3, (Beirut-Libanon: Muassasah a;-A'lami li al-Mathbu'at, 1986), hal. 458

⁷⁰ Mala Muhsin Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*, Juz 4, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 49

Penafsiran *al-Ma'ād* sebagai al-Raj'ah sangat berbeda dengan pandangan para mufassir pada umumnya. Memang para mufassir berbeda pendapat dalam mengartikan *al-Ma'ād*. Ada yang mengartikannya dengan Makkah, karena terkait dengan *sabab al-nuzūl* ayat tersebut yang turun pada saat Rasulullah SAW merasa rindu pada Makkah, sebagai kota kelahirannya, saat beliau dalam perjalanan hijrah menuju Madinah. Ada pula yang mengartikan dengan hari kiamat. Ada juga yang memaknainya dengan surga.⁷¹

Al-Thabari menduga bahwa orang yang pertama kali memiliki pemikiran bahwa yang dimaksud dengan *al-Ma'ād* itu Raj'ah adalah Abdullah bin Saba'. Menurut al-Thabari, dia lah orang pertama kali mengenalkan paham Raj'ah kepada penduduk Mesir. Di dalam Tarikh al-Thabari disebutkan perkataan Abdullah bin Saba' sebagai berikut:

العجب ممن يزعم أنّ عيسى يرجع و يكذب بانّ محمّدا يرجع؟ وقد قال الله عزّ وجلّ: إنّ الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد. فمحمّد أحقّ بالرجوع من عيسى.⁷²

Aku heran pada orang yang meyakini bahwa Isa AS akan kembali ke dunia namun tidak mempercayai bahwa Nabi Muhammad SAW akan kembali? Padahal Allah SWT telah berfirman “Sesungguhnya yang mewajibkan atasmu (melaksanakan hukum-hukum) al-Qur'an, benar-benar akan mengembalikan kamu ke tempat kembali. Maka Muhammad SAW lebih berhak kembali dari pada Isa AS.

4. BADĀ'

⁷¹ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 19, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), hal. 638-641

⁷² Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tārīkh al-Thabari*, Juz 5, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1407 H.), hal. 98

Badā' adalah sebuah ajaran dalam Shī'ah yang meyakini bahwa Allah SWT dapat mengubah keputusan dan takdir-Nya karena ada pemikiran baru. Dalam hal ini Allah SWT menurut mereka setelah atau di tengah menakdirkan sesuatu bisa melakukan koreksi atas takdir tersebut karena muncul pada diri Allah SWT pertimbangan lain yang dinilai lebih tepat.

Doktrin ini tidak dikenal sama sekali dalam aqidah-aqidah lain. Namun di dalam Shī'ah doktrin ini memiliki tempat yang cukup penting dan dianggap setara dengan doktrin-doktrin yang lain. Bahkan di dalam *Ushul al-Kafi* terdapat sebuah hadis yang menyatakan sebagai berikut:

ما عبد الله بشيء مثل البداء

Tidak ada penyembahan terhadap Allah SWT yang lebih baik dari pada *badā'*.

Riwayat-riwayat lain yang menjelaskan pentingnya *Badā'* juga sangat banyak dijumpai dalam sejumlah kitab rujukan utama dalam Shī'ah. Al-Kulaini dalam *Ushul al-Kafi* menulis tidak kurang dari 16 hadis yang terkait dengan *Badā'*, diantaranya adalah:

عن الريان بن الصلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث نبي قط إلا بتحريم الخمر وأن يقرّ الله بالبداء.⁷³

Dari Rayyan bin Shalt, ia berkata bahwa aku mendengar al-Ridla AS berkata: Tidak ada seorang Nabi pun yang diutus kecuali untuk mengharamkan khamr dan menetapkan *al-Badā'* bagi Allah SWT.

Penulis kitab hadis yang lain yang dianggap paling otoritatif, Ibn Babawaih al-Qummy (w. 381 H.), dalam karyanya *Man La Yahdluruh al-Faqīh*

⁷³ Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Ushūl...*, Juz 1, hal. 146

juga banyak meriwayatkan hadis yang membenarkan *Badā'*. Al-Majlisi dalam *Bihār al-Anwār* juga tidak kalah banyak meriwayatkan hadis terkait *Badā'*. Penulis-penulis kontemporer Shī'ah pun juga turut menyumbangkan pemikirannya dalam meneguhkan kebenaran *Badā'*. Menurut al-Qifari tidak kurang dari 25 judul kitab kontemporer yang membahas tentang *Badā'*.⁷⁴

Umumnya mereka melandaskan keyakinan tentang *Badā'* pada Surat al-Ra'd ayat 39 yang berbunyi:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾

Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh).

Doktrin *Badā'* pertama kali muncul pada masa al-Mukhtar bin Abi Ubaid al-Tsaqafi, pemimpin sekte Shī'ah Mukhtāriyah yang merupakan pecahan dari Shī'ah Kaisāniyah. Diceritakan bahwa awal mula munculnya aqidah *Badā'* adalah saat al-Mukhtar mengabarkan kepada pengikutnya bahwa Allah telah berjanji kepadanya akan memberikan kemenangan bagi pasukannya saat berperang melawan pasukan pimpinan Mush'ab bin Zubair. Namun ternyata kenyataannya mereka kalah. Para pengikutnya pun mendatangi al-Mukhtar dan menagih janji Tuhan tersebut. Al-Mukhtar yang sebelumnya mengaku memiliki pengetahuan tentang hal-hal gaib itu pun menjawab:

هكذا وعدني ربِّي، ثمّ بدا فإنّه سبحانه وتعالى قد قال: يمحو الله ما يشاء ويثبت^{٧٥} وعنده أمّ الكتاب.

⁷⁴ Nashir bin Abdullah al-Qifari, *Ushūl Mazhab...*, Juz 2, hal 1134

⁷⁵ Nashir bin Abdullah al-Qifari, *Ushul...*, Juz 2, hal. 1136-1137

Memang demikianlah janji Allah SWT kepadaku. Akan tetapi muncul pemikiran baru bagi Allah. Sesungguhnya Dia SWT telah befirman: Allah SWT berhak menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Dan di sisi-Nya Umm al-Kitab.

Terkait dengan Imāmah, aqidah *Badā'* mulai dikenal dan dipercayai secara luas pada masa Ja'far al-Shadiq, imam keenam Shī'ah. Sebagaimana diyakini dalam aqidah Shī'ah, bahwa penetapan imam adalah melalui wasiat. Dalam hal ini Ja'far al-Shadiq sesuai dengan perintah Allah SWT telah berwasiat bahwa yang menjadi penggantinya kelak adalah putra sulungnya yang bernama Isma'il bin Ja'far. Namun ternyata Isma'il meninggal saat ayahnya masih hidup. Maka akhirnya wasiat Imāmah pun dialihkan kepada adiknya bernama Musa bin Ja'far.

Pengalihan wasiat Imāmah ini menunjukkan bahwa wasiat pertama kepada Ismail adalah salah. Dan tentunya hal ini akan juga berpengaruh pada keyakinan akan ke-*ma'shum*-an imam yang terjaga dari salah dan lupa, disamping juga menyebabkan keraguan pengikutnya akan keyakinan bahwa para imam mengetahui segala apa yang telah terjadi dan yang akan terjadi. Maka kemudian muncul lah penjelasan dari Ja'far al-Shadiq bahwa sebenarnya wasiat tersebut tidak salah, namun Allah SWT mengubahnya atau mengoreksinya. Dalam kitab *al-Tauhīd*, Ibn Babawaih al-Qummi (w. 381 H.) menyebutkan sebuah hadis dimana saat itu Ja'far al-Shadiq berkata:

ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل إبنني ... إذ اخترمه قبلي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي.⁷⁶

⁷⁶ Muhammad bin al-Hasan bin Ali Ibn Babawaih, *al-Tauhīd*, (Beirut: dar al-Ma'rifah, t.th.), hal. 336

Tidak ada perubahan rencana Allah SWT (*badā'*) yang lebih besar dari pada perubahan rencana-Nya pada anakku Ismail... Sebab Dia telah mengambilnya sebelum aku, itu semua agar Dia memberitahu bahwa Ismail tidak akan menjadi imam penggantikmu.

Selain Ja'far al-Shadiq, ternyata peristiwa serupa juga terjadi pada Imam kesepuluh Shī'ah, yakni Imam Ali bin Muhammad al-Taqi. Ali telah berwasiat kepada putra tertuanya, yakni Muhammad Abu Ja'far, untuk menjadi imam penggantinya. Namun ternyata ia meninggal saat masih kecil. Sehingga tampuk imāmah pun dialihkan kepada adiknya yang bernama al-Hasan Abu Muhammad al-Askari. Dan hal ini pun diyakini oleh ulama Shī'ah sebagai bagian dari sifat *badā'* Allah SWT.⁷⁷



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷⁷ Ahmad Qusyairi Ismail dkk., *Mungkinkah ...*, hal. 285.

BAB III

TAFSIR ESOTERIS DALAM EPISTEMOLOGI TAFSIR *SHĪ'AH IMĀMIYAH ITHNĀ 'ASHARIYAH*

Meski literatur yang dimiliki tidak sebanyak dan sepopuler *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, tafsir Shī'ah cukup mengundang perhatian banyak peneliti, baik dari kalangan intelektual Muslim maupun orientalis. Hal ini karena corak, sumber, dan metodologi penafsiran Shī'ah yang berbeda—bahkan cenderung berlawanan—dengan *mainstream* pemikiran Tafsir yang ada, baik dalam masa-masa awal perkembangan hingga masa kontemporer.

1. Sejarah Perkembangan Tafsir Shī'ah

Meski belum terbukukan secara sistematis Tafsir Shī'ah telah muncul pada masa kekhilafahan Ali bin Abi Thalib RA, seiring dengan mulai berkembangnya gerakan *Shī'atu 'Ali* (pendukung Ali). Gerakan ini sebenarnya telah ada pada masa Utsman bin'Affan RA, namun perkembangannya belum begitu meluas dan belum terlembaga menjadi sebuah gerakan teologis. Pada masa Ali RA gerakan ini menemukan momentumnya, termasuk dalam bidang Tafsir.

Menurut Rosihon Anwar Tafsir Shī'ah telah ada pada masa Ali bin Abi Thalib RA, namun mulai berkembang dan mengalami eskalasi lebih luas pada masa Dinasti Umayyah dan 'Abbāsiyah. Pada masa itu

Shī'ah Ali secara politis mengalami tekanan yang luar biasa, terutama setelah penyerahan kekuasaan oleh al-Hasan bin Ali RA kepada Mu'awiyah RA yang dikenal sebagai *'Am al-Ittihād* (tahun persatuan). Maka di kalangan intelektual mereka muncul gerakan penafsiran al-Qur'an yang motifnya adalah melakukan justifikasi atas golongan mereka sekaligus perongrongan terhadap penguasa. Karena itu, menurut Rosihon, tafsir Shī'ah pada masa itu tak lebih merupakan upaya-upaya apologetik yang bertujuan melegitimasi kelompok mereka baik dari sisi politis maupun teologis.¹

Pandangan serupa juga dilontarkan oleh Ignas Goldziher. Menurutnya sebagai sebuah tafsir sektarian, Tafsir Shī'ah juga tak lepas dari kepentingan sekte atau golongannya. Tafsir Shī'ah sejak pertama kali muncul sangat kental dengan motif itu dengan memasukkan kepentingan golongan mereka serta prinsip-prinsip dasar keagamaan mereka ke dalam penafsiran al-Qur'an. Awalnya, menurut Goldziher, motif tafsir Shī'ah terbatas pada upaya menakwilkan ayat-ayat tertentu yang bertujuan mencela dan merongrong secara teologis terhadap penguasa saat itu, yakni Dinasti Umayyah. Namun kemudian motifnya berkembang pada gagasan "kesucian" Ali RA dan para imam setelahnya.²

Menurut Husain al-Dzahabi, Tafsir Shī'ah muncul pertama kali dengan ditandai munculnya gagasan Tafsir Simbolik pada awal lahirnya

¹ Drs. Rosihon Anwar, M.Ag., *Samudera al-Qur'an*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001), hlm. 249

² Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: dari Aliran Klasik hingga Modern*, Penerj.: M. Alaika Salamullah, dkk., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. 314

Shī'ah Isma'iliyah, yakni setelah wafatnya Imam Ja'far Shadiq pada tahun 147 H. Tafsir simbolik atau juga dikenal dengan Tafsir Bātiniyah (esoteris) merupakan metode penafsiran yang menggunakan ilmu batin para imam yang diyakini mengetahui hal-hal gaib, termasuk apa yang tersembunyi dalam ayat al-Qur'an yang tidak bisa ditangkap maksudnya oleh orang lain. Menurut al-Dzahabi, metode ini mereka gunakan setelah mereka tidak dapat menemukan satu ayat pun dalam al-Qur'an yang secara jelas membenarkan aqidah mereka tentang Imāmah.³

Dari beberapa pendapat tersebut, dapat disimpulkan bahwa tafsir Shī'ah muncul sebagai bagian dari upaya justifikasi dan legitimasi doktrin Imāmah mereka. Sedangkan doktrin Imāmah meski benih-benihnya telah mulai dikenalkan oleh Abdullah bin Saba' pada masa Utsman bin 'Affan RA, namun doktrin ini menjadi aqidah yang terstruktur dan terlembagakan sejak masa Ja'far al-Shadiq. Ada juga yang berpendapat doktrin ini mulai diajarkan secara luas bagi pengikut Shī'ah sejak munculnya Shī'ah Zaidiyah pada masa sebelum Ja'far al-Shadiq.⁴

Menurut Sayyid Kamal al-Haidari, salah satu intelektual Shī'ah terkemuka dalam bidang Ilmu Tafsir, bahwa pada periode awal ketika tafsir belum dibukukan, munculnya Tafsir Shī'ah sangat terkait dengan perkembangan hadis. Penafsiran-penafsiran dalam perspektif Shī'ah terdapat dalam berbagai riwayat hadis secara terpisah-pisah. Itupun hanya

³ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, (Beirut: Maktabah Mush'ab bin 'Umair al-Islamiyah, 2004), hal. 359

⁴ Drs. Rosihon Anwar, M. Ag., *Samudera.....*, hal. 250

terbatas pada ayat-ayat tertentu dimana pada masa turunnya al-Qur'an sebagian para sahabat menemui kesulitan dalam memahaminya, Menurutnya tidak semua sahabat masa itu dapat memahami setiap ayat al-Qur'an, sehingga Nabi SAW perlu menjelaskan makna ataupun tafsirnya.. Karena, disamping mengingat kemampuan berpikir dan wawasan mereka yang berbeda-beda, juga karena kesibukan masing-masing juga sangat berpengaruh. Selain itu, pada masa Nabi SAW dan juga berlanjut pada masa Khulafa al-Rasyidun, fokus Umat Islam adalah mengembangkan da'wah dan memperluas wilayah kekuasaan Islam. Sehingga pendalaman terhadap al-Qur'an dan tafsirnya belum mendapat perhatian yang signifikan.⁵

Namun hadis yang dimaksud dalam hal ini adalah hadis yang bersumber dari *Ahl al-Bait* Nabi SAW. Karena Shi'ah menolak periwayatan dari para sahabat selain dari kalangan *Ahl al-Bait* dan para imam keturunan mereka. Menurut al-Haidari, penolakan mereka terhadap hadis-hadis para sahabat karena banyaknya riwayat-riwayat mereka yang dianggap *maudlū'* (palsu) dan bertentangan al-Qur'an. Ironisnya menurut al-Haidari, justru hadis-hadis dari sahabat tersebut lebih dipercaya dan lebih diamalkan oleh sebagian besar umat Islam mengalahkan al-Qur'an. Inilah menurutnya merupakan cerminan apa yang ditakutkan oleh Nabi SAW yang terekam dalam ayat:

⁵ Sayyid Kamal al-Haidari, *Manāhij al-Tafsīr*, (Iran: Dār al-Farāqid, t.th.), hal. 55-56

وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴿٣﴾

“Berkatalah Rasul: "Ya Tuhanku, Sesungguhnya kaumku menjadikan Al Quran itu sesuatu yang tidak diacuhkan". (QS. al-Furqan [25]: 3)

Menurutnya, sejak masa para sahabat hingga masa *Tadwīn* (kodifikasi), hadis-hadis yang bersumber dari selain *Ahl al-Bait* mengalami penyimpangan dan pengelabuan yang sangat massif dan berlangsung secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Terlebih dengan banyaknya hadis tersebut yang tersusupi oleh riwayat-riwayat dari Yahudi dan Nasrani (*al-Isrāīliyyāt*). Pada masa sahabat dan tabi'in, umat Islam sangat antusias dalam mencari dan menghapalkan hadis. Mereka saling berlomba untuk meriwayatkan dan menyampaikan hadis. Sehingga hadis pada kurun tersebut mengalami eskalasi yang sangat cepat dan hadis-hadis yang terkumpul dalam berbagai kitabpun juga sangat melimpah. Eforia semacam ini menurut al-Haidari menyebabkan kurang selektifnya para perawi dalam meneliti dan meriwayatkan hadis. Mereka pun juga tidak memperhatikan makna dan kandungan hadis-hadis tersebut, sehingga banyak diantaranya bertentangan dengan al-Qur'an. Karena itu, menurut al-Haidari, ketika Imam Ja'far al-Shadiq ditanya oleh seseorang tentang mengapa ia banyak menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat ia menjawab:

لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة وتجدون معه شاهدا من أحاديثنا
المتقدمة.⁶

“Janganlah kalian menerima atas nama kami hadis kecuali ia sesuai dengan al-Qur’an dan al-Sunnah serta kalian menjumpai pada hadis tersebut terdapat syahid (penguat) dari hadis-hadis kami yang terdahulu”

Pandangan inilah diantaranya yang menjadi dasar umum bagi ulama Shī’ah dalam menolak kitab-kitab induk hadis yang *mu’tabaroh* di kalangan Sunni (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*), yakni Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Nasa’i, Sunan Turmudzi, Sunan Ibn Majah, Musnad Ahmad bin Hanbal, Shahih Ibn Hibban, Mustadrak al-Hakim, dan kitab-kitab hadis yang lain yang periwayatannya bersumber dari sahabat Nabi. Mereka menganggap hadis-hadis tersebut adalah cacat dan tidak bisa dijadikan *hujjah*. Disamping juga karena mereka menganggap para sahabat selain *Ahl al-Bait* adalah para pendusta dan keluar dari agama Islam sehingga periwayatan mereka pun tidak bisa diterima.

Bagi Shī’ah, hadis yang sesungguhnya dan yang bisa diterima hanyalah apa yang diriwayatkan melalui *Ahl al-Bait*. Karena mereka diyakini sebagai manusia-manusia suci yang ma’shum yang terjaga dari dosa dan lupa, sehingga mustahil mereka berdusta atau lalai dalam meriwayatkan hadis. Bahkan menurut mereka, hadis tidak terbatas pada perkataan dan perbuatan Nabi SAW. Mereka meyakini bahwa perkataan

⁶ Sayyid Kamal al-Haidari, *Manāhij*..., hal. 61.

dan perbuatan para Imam *Ahl al-Bait* juga tergolong hadis dan harus dijadikan *hujjah* sebagaimana hadis Nabi SAW. Hal ini menurut mereka merupakan bentuk pengamalan dari perintah Nabi SAW:

إِنِّي تَارِكٌ عَلَيْكُمْ تَقْلِينَ إِن تَمَسَّكْتُمْ بِمَا لَنْ تَضَلُّوا مِنْ بَعْدِي كِتَابَ اللَّهِ وَعَتْرَتِي

“Sesungguhnya aku meninggalkan untuk hal dua hal, yang jika kalian berpegang teguh pada keduanya maka kalian tidak akan tersesat sepeninggalku nanti, yaitu Kitab Allah (al-Qur’an) dan keturunanku (Ahl al-Bait)”.

Berdasarkan hadis tersebut para ulama Shī’ah sepakat bahwa beriman dan mengikuti para imam *Ahl al-Bait* adalah hukumnya wajib. Perkataan dan perbuatan mereka juga wajib dijadikan sebagai landasan hukum syariat setelah al-Qur’an, sama kedudukannya dengan hadis Nabi. Maka mengingkarinya pun hukumnya sama dengan mengingkari Hadis Nabi SAW.

Dalam bidang Tafsir, khususnya *Tafsīr bi al-Ma’sūr* (penafsiran yang berdasarkan riwayat), hanya hadis-hadis atau riwayat-riwayat dari *Ahl al-Bait* dan para imam saja yang bisa diterima. Karena, menurut al-Haidari, hanya mereka lah yang mampu memahami al-Qur’an lahir maupun batin secara keseluruhan. Dalam sebuah riwayat dari Jabir disebutkan bahwa ia pernah mendengar Imam al-Baqir berkata:

مَا ادَّعَى أَحَدٌ أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ إِلَّا كَذَّابٌ، وَمَا جَمَعَهُ وَمَا حَفَظَهُ كَمَا نَزَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا عَلِيُّ بْنُ طَالِبٍ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ بَعْدِهِ.⁷

⁷ Muhammad bin Ya’qub al-Kulaini, *Uṣūl al-Kāfi*, Juz 1, (Beirut: Mansyūrat al-Fajr, 2007), hal. 228

“Tidak ada seseorang yang mengaku menguasai al-Qur’an seluruhnya sebagaimana ia diturunkan kecuali seorang pendusta. Tidak lah ada yang mampu menguasainya dan menghapalnya sebagaimana ia diturunkan oleh Allah SWT kecuali Ali bin Abi Thalib dan para imam setelahnya.”

Karena itu, peran *Ahl al-Bait* dalam proses penafsiran al-Qur’an menurut al-Haidari sangatlah sentral. Mereka lah orang yang berhak menafsirkan al-Qur’an, karenanya mereka disebut sebagai *al-Qur’an al-Nāthiq*. Bahkan menurut Ridlo al-Najafi semua tafsir yang tidak bersumber dari mereka adalah tertolak.⁸

2. Tokoh-tokoh Tafsir Shī’ah

Tokoh tafsir pertama kali bagi Shī’ah, menurut Abu Bakar Aceh, adalah Ali bin Abi Thalib RA yang notabene tak lain adalah imam pertama mereka. Mufassir lain dari kalangan sahabat yang diterima oleh Shī’ah adalah Ibn ‘Abbas RA yang karya tafsirnya yang telah dibukukan dan tersebar luas hingga kini dengan judul *al-Miqyās fi Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Selain kedua sahabat tersebut, meski bukan termasuk *Ahl al-Bait*, Ubay bin Ka’ab RA (w. 30 H) juga termasuk diantara sedikit sahabat penafsirannya diterima oleh Shī’ah. Perlu diketahui, ketiga sahabat tersebut di kalangan Sunni juga diterima dan diyakini sebagai pembesar

⁸ Nashir bin Abdullah bin Ali al-Qifari, *Mas`alah al-Taqrīb baina Ahl al-Sunnah wa al-Shī’ah*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzi’, t.th.), hal. 224.

ahli tafsir dari generasi sahabat.⁹ Oleh Imam al-Suyuthi, dalam kitab *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, ketiganya termasuk diantara sepuluh ahli tafsir dari sahabat kurun pertama.¹⁰

Adapun dari kalangan tābi'īn, masih menurut Abu Bakar Aceh, di kalangan mufassir Shī'ah muncul nama Maisam bin Yahya al-Tamanar (w. 60 H), Sa'id bin Zubair (w. 94 H), Abu Saleh Miran (w. akhir abad I H), Thaus al-Yamani (w. 106 H), Imam Muhammad al-Baqir (w. 114 H), Jabir bin Yazid al-Ju'fi (w. 127 H), dan Suda al-Kabir (w. 127 H).¹¹

Pada periode selanjutnya, epistemologi Tafsir Shī'ah mulai diramaikan oleh beberapa kalangan, tidak hanya Mufassir yang beraliran Shī'ah, namun juga yang beraliran lain namun karya Tafsirnya diterima oleh Shī'ah secara umum, seperti Abu Hamzah al-Samali (w. 150 H), Abu Junadah al-Saluli (w. pertengahan abad 2 H), Abu Ali al-Hariri (w. pertengahan abad 2 H), Abu 'Alim bin Faddal (w. akhir abad 2 H), Abu Thalib bin Shalat (w. akhir abad 2 H), Muhammad bin Khalil al-Barqi (w. akhir abad 2 H), Abu Utsman al-Mazani (w. 248 H), Ahmad bin Asadi (w. 573 H), Al-Fattal al-Syirazi (w. 984 H), Jawad bin Hasan al-Balaghi (w. 1302 H), dan lain-lain.

Ada juga ulama Shī'ah yang menulis tafsir dengan topik-topik tertentu atau dengan metode *maudlū'i*, seperti al-Kasai (w. 182 H) tentang

⁹ Prof. Dr. Abubakar Aceh, *Perbandingan Madzhab Syi'ah Rasionalisme dalam Islam* (Semarang: CV. Ramadhani, 1980), hal. 155

¹⁰ Ibid

¹¹ Suda al-Kabir sebenarnya bukan ulama dari kalangan Shī'ah. Tetapi ia dipandang sangat menguasai seluk-beluk tentang Shī'ah, sehingga karya tafsirnya diterima oleh mereka.

ayat-ayat *mutashābihāt*, al-Jazairi (w. 1151 H) dalam bidang hukum, Abu al-Hasan al-Adawi al-Syamsyathi (w. awal abad IV H) menulis tentang *Gharīb al-Qur'an*, Muhammad bin Khalid al-Barqi (w. akhir abad 2 H) menulis tentang *Asbāb al-Nuzūl*, Shaduq bin Babawaih al-Qummi (w. 381 H) tentang *Nāsikh-Mansūkh*, dan Ibnu al-Mutsanir (w. 206 H) menulis tentang *Majāz*.¹²

Sementara itu, Ignaz Goldziher menganggap Imam al-Jabir al-Ju'fi (w. 128 H/745 M) sebagai ulama yang pertama kali meletakkan dasar-dasar tafsir madzhab Shī'ah. Namun sayang menurutnya karyanya tersebut tidak sampai kepada kita, kecuali melalui cerita sepotong-sepotong. Karena itu Goldziher hanya mampu menyebutkan kitab tafsir Shī'ah sejak abad ketiga hijriyah yang masih bisa dibaca hingga saat ini. Di antaranya, yang paling tua adalah kitab *Bayān al-Sa'ādah fi Maqām al-'Ibādah* karya al-Sulthan Muhammad bin Hajar al-Bajakhti. Kitab ini dirampungkan pada tahun 311 H/923 M. Pada abad keempat hijriyah muncul karya tafsir Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi yang terkenal dengan *Tafsir al-Qummi*. Setelah munculnya karya al-Qummi tersebut, menurut Goldziher, bermunculan produk-produk tafsir dari kalangan Shī'ah dan berkembang secara pesat. Salah satu diantaranya yang dianggap paling fenomenal adalah kitab tafsir yang memiliki pembahasan panjang dan terdiri dari 20 bagian karya ulama besar Shī'ah,

¹² Prof. Dr. Abubakar Aceh, *Perbandingan ...*, hlm. 156-158

Abu Ja'far al-Thusi (w. 460 H/1068 M) yang berjudul *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'an*.¹³

Dalam karyanya yang cukup komprehensif dalam membahas tentang Tafsir Shī'ah, al-Dzahabi menyebutkan beberapa karya tafsir Shī'ah secara lebih detail dan mendalam. Al-Dzahabi juga menjelaskan tentang profil dan karakter masing-masing karya Tafsir Shī'ah, khususnya Tafsir yang populer dan banyak dijadikan rujukan penting dalam Shī'ah. Dari kalangan Shī'ah *Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, al-Dzahabi memaparkan beberapa karya penting, seperti sebuah tafsir yang dinisbatkan dan diyakini sebagai karya al-Hasan al-'Askari (w. 254 H) yang dikenal dengan nama *Tafsir al-'Askari*, tafsir karya Muhammad bin Mas'ud bin Muhammad bin 'Iyash al-Silmi al-Kufi (w. abad III H) yang populer dengan judul *Tafsir al-'Iyāshi*, tafsir karya 'Ali bin Ibrahim al-Qummi (w. awal abad IV H) atau *Tafsir al-Qummi*, *al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'an* sebagaimana disebutkan di atas karya Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan bin 'Ali al-Thusi (w. 460 H), *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an* karya Abu Ali al-Fadl al-Hasan al-Thabrasi (w. 538 H) yang juga dianggap termasuk yang paling otoritatif, *Tafsir al-Ṣāfi* karya Mala Muhsin al-Kashi yang terkenal dengan sebutan al-Faidh al-Kashani (w. 1091 H.), *Mir'āt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār* karya Abdul Lathif al-Kazirani, *Tafsir al-Qur'an* karya Abdullah bin Muhammad Ridla al-'Alawi (w. 1242 H), *Bayān al-Sa'ādah fi Maqāmat al-'Ibādah* karya

¹³ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir...*, hlm. 335-336

Sulthan bin Muhammad bin Haidar al-Khurasani (w. abad XIV H), dan *Alā`u al-Rahmān fī Tafsir al-Qur`an* karya Muhammad Jawwad bin Hasan al-Najafi (w. 1352 H).

Dari kalangan Shī`ah Imamiyah Isma`iliyah atau Bāṭiniyah, baik *Mutaqadimīn* (mufassir klasik) maupun *Muta`akhirīn* (mufassir kontemporer), al-Dzahabi tidak menyebutkan secara jelas karya tafsir yang muncul. Begitu juga dari kalangan Shī`ah Bābiyah dan Bahā`iyah. Karena memang dari tiga aliran Shī`ah ini tidak banyak kitab tafsir yang dijumpai, disebabkan ulama dari kalangan ini tidak memfokuskan diri mengarang kitab tafsir.

Selanjutnya, dari kalangan Shī`ah Zaidiyah ada beberapa karya tafsir. Di antaranya *Gharīb al-Qur`an* karya Imam Zaid bin Ali, *al-Tahdzīb* karya Muhsin bin Muhammad bin Karamah al-Zaidi (w. 464 H), *al-Taisīr fī al-Tafsīr* karya Hasan bin Muhammad al-Nahawi al-Zaidi (w. 791 H), *Tafsir Ayāt al-Ahkām* karya Hasan bin Ahmad al-Najari, *Muntahā al-Marām* karya Muhammad bin al-Hasan bin al-Qasim, dan *Fath al-Qadīr* karya al-Shaukani (w. 1250 H).¹⁴

3. Metodologi Tafsir Shī`ah

Sebenarnya dalam karya-karya tafsir Shī`ah yang klasik, tidak ada penjelasan yang memadai yang disampaikan oleh penulisnya tentang metode penafsiran yang digunakan. Umumnya tafsir-tafsir tersebut

¹⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr...*, Juz I, hlm. 3-299

langsung membahas tentang penafsiran ayat per ayat dalam masing-masing surat tanpa memberikan pengantar tentang pendekatan dan corak penafsiran mereka. Hal ini juga berlaku untuk sebagian besar karya-karya tafsir Shī'ah kontemporer. Menurut al-Haidari, hanya *al-Mīzān fi Tafsir al-Qur'an* karya al-'Allamah al-Sayyid al-Thabathabā'i yang di dalam juz pertama kitab tersebut dijelaskan cukup detail tentang metode penafsiran yang digunakan.¹⁵ Karya al-Thabathabā'i oleh banyak kalangan dipandang sebagai karya tafsir kontemporer yang paling otoritatif dan menggabungkan berbagai macam metode dan pendekatan tafsir. Tafsir yang oleh sejumlah pakar ilmu Tafsir dikenal kental dengan corak Filsafat ini dipandang sebagai karya tafsir Shī'ah yang moderat.

Kajian mengenai metode masing-masing karya tafsir tersebut baru muncul setelah ilmu Uşul Tafsir di kalangan Shī'ah berkembang. Para pakar metodologi tafsir lah, menurut al-Haidari, yang merumuskan tentang metode masing-masing tafsir tersebut. Seperti *Tafsir al-'Iyāshi*, *Tafsir al-Şāfi*, *Tafsir al-Burhān*, *Tafsir Nūr al-Thaqalain* dikatakan menggunakan metode *Rawā'i (bi al-riwāyah)*; *Tafsir al-Tibyān* dan *Tafsir Majma' al-Bayān* digolongkan menggunakan metode *al-'Aqli al-Ijtihādi*; atau *Tafsir al-Mizān* dan *Tafsir 'Alā` al-Rahmān* disebut diantara tafsir yang bermetodekan *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*; dan lain-lain. Namun rumusan para pakar metodologi tafsir tersebut tidak bersifat pasti dan

¹⁵ Sayyid Kamal al-Haidari, *Manāhij ...*, hal. 34

mengikat, karena kadangkala di dalam suatu tafsir tertentu digunakan lebih dari satu atau bahkan sejumlah metode penafsiran.¹⁶

a. Sumber Penafsiran

Sebagaimana metodologi Tafsir yang populer di kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, berdasarkan sumber penafsirannya menurut Sayyid Mukhtar dan juga ditegaskan oleh Ali al-Ausi bahwa secara umum terdapat dua macam metode dalam Tafsir Shī'ah, yakni *Tafsir Athary* atau *bi al-ma`thūr* (metode penafsiran yang bersumber dari periwayatan) dan *tafsir bi al-ra`yi* (metode penafsiran yang bersumber dari nalar atau analisa logis).¹⁷

1) Tafsir Athary

Tafsir *athary* atau *bi al-ma`thūr* merupakan karya tafsir yang pertama kali muncul dan dianggap sebagai metode yang paling baik dan paling otentik. Jenis ini sangat mendominasi karya-karya tafsir Shī'ah pada periode awal sejak abad kedua hijriyah. Tafsir *athary* dalam Shī'ah dipahami sebagai bentuk penafsiran ayat al-Qur'an yang berdasarkan penjelasan dari nash, baik dari ayat yang lain atau berdasarkan riwayat atau penjelasan dari Nabi SAW dan para Imam.¹⁸

¹⁶ *Ibid*, hal. 33

¹⁷ Ali al-Ausi, *al-Thabathabā'i wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mīzān*, (Tehran: Republik Islam Iran, 1985), hal. 103

¹⁸ *Ibid*.

Al-Thusi (w. 460 H.) menjelaskan bahwa Rasul SAW memerintahkan untuk selalu membaca dan berpegang teguh pada al-Qur'an. Dan apabila terdapat perselisihan khabar tentang persoalan *furū'* (hukum-hukum Syariat) maka hendaknya mengembalikannya pada al-Qur'an. Ia kemudian juga menambahkan bahwa sesungguhnya Shī'ah Imamiyah berkeyakinan bahwa tidak boleh menafsirkan al-Qur'an kecuali dengan berdasarkan hadis Nabi SAW dan para imam yang mana perkataan mereka wajib dijadikan *hujjah* sebagaimana perkataan Nabi SAW.¹⁹ Dari sana dapat disimpulkan bahwa dalam tafsir *athary* Shī'ah digunakan dua metode, yaitu:

1. Tafsir *al-ayat bi al-ayat*.
2. Tafsir *al-ayat bi al-hadis*.

Sebenarnya kedua metode tersebut juga berlaku dalam Tafsir Sunni dan golongan lain. Hanya yang membedakan diantara keduanya adalah dalam mendefinisikan hadis. Shī'ah tidak menerima semua periwayatan kecuali bersumber atau melalui para imam. Sebagaimana diterangkan di atas mereka menolak semua periwayatan dari sahabat kecuali beberapa orang saja. Sementara dalam Sunni, semua sahabat dapat diterima periwayatannya karena mereka telah dijamin oleh Allah SWT akan keadilan mereka. (QS. al-Taubah [9]: 100). Sejauh periwayatan dari mereka memenuhi kriteria keshahihan hadis, baik dari sisi sanad maupun matan, maka hadis yang bersumber dari mereka bisa

¹⁹ Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan Al-Thusi, *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 1, (Beirut: Muassasah al-A'lami, t.th.), hal 3-4.

digunakan sebagai *hujjah*, termasuk juga sebagai dasar penafsiran. Sunni juga menerima periwayatan yang bersumber dari *Ahl al-Bait* asalkan tetap memenuhi syarat *kesahihan* hadis. Sementara Shī'ah meniadakan syarat-syarat tersebut untuk hadis-hadis yang bersumber dari para Imam dan *Ahl al-Bait*. Sehingga meskipun riwayat dari mereka tanpa disertai sanad sekalipun tetap dianggap *ṣahih* dan bisa dijadikan sebagai *hujjah*.²⁰

Tafsir-tafsir Shī'ah yang tergolong menggunakan metode *bi al-ma`thur* ini antara lain *Tafsir al-'Askari* yang diyakini sebagai karya Imam al-Hasan bin Ali al-'Askari (w. 260 H.) yang juga merupakan imam ke-11 Shī'ah, *Tafsir al-Qummy* karya Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim bin Hasyim al-Qummi (w. 307 H.), *Tafsir al-'Iyāshi* karya Muhammad bin Mas'ud al-'Iyashi (w. 320 H.), *Tafsir Nur al-Thaqalain* karya Syekh al-Hawaizi, *Tafsir al-Ṣāfi* karya al-Faidh al-Kashani (w. 1091 H), *al-Burhān fī Tafsir al-Qur'an* karya al-Sayyid Hasyim al-Bahrani (w. 1107 H.), dan lain-lain.²¹ Dua kitab tafsir yang disebut terakhir tergolong karya dari mufassir *muta`akhhirīn* (generasi baru), sedangkan yang lain tergolong *mutaqaddimīn* (generasi awal).

Menurut Dr. Muhammad al-Sayyid Jibril, terkadang tafsir *bi al-ma`thur* Shī'ah juga mengambil hadis-hadis Sunni sebagai penguat penafsiran mereka. Hanya saja hal itu sangat jarang sekali. Dan hadis atau riwayat yang dikutip pun juga terbatas pada yang sesuai dengan aqidah

²⁰ Abdullah Fayyadh, *Tarikh al-Imamiyah...*, hal. 140

²¹ Sayyid Mukhtar al-'Ashari, *Minhāj al-Tafsīr baina al-Sunnah wa al-Shī'ah*, (Mesir: Dimyath, t.th.), hal 99.

mereka, atau kalau tidak mereka mena'wilkannya disesuaikan dengan pandangan mereka sekalipun berbeda dengan *zāhir* kalimat dari hadis tersebut.²²

2) Tafsir *bi al-Ra`yi*

Yang dimaksud Tafsir *bi al-Ra`yi* di sini adalah penafsiran al-Qur'an dengan berdasarkan ijtihad, karena ada juga yang menamakannya tafsir *Ijtihadi*. Sebagai sebuah metode tafsir, Tafsir *bi al-Ra`yi* muncul belakangan jauh setelah Tafsir *athary*. Meski pada prakteknya sejak zaman sahabat yang dikenal sebagai masa *mabda` al-ijtihād wa al-istinbāth* (masa permulaan ijtihad dan istinbath), metode *bi al-ra`yi* atau *bi al-ijtihād* sebenarnya sudah digunakan. Sebagian peneliti berpendapat metode penafsiran ini juga sudah digunakan oleh para sahabat pada masa Nabi SAW ketika mereka berada atau tinggal di daerah yang jauh dari Nabi SAW yang tidak memungkinkan mereka bertanya secara langsung kepada beliau tentang makna suatu ayat.²³

Sebagaimana dalam Sunni, di kalangan Shī'ah *Imāmiyah Ithnā`Ashariyah* penggunaan metode *bi al-ra`yi* dalam tafsir juga terjadi kontroversi. Sebagian ulama' terutama pada yang hidup pada periode awal melarangnya. Menurut Zaghlul, rata-rata ulama yang hidup pada abad ke-2 dan sebelumnya menolak penggunaan *bi al-ra`yi* dalam

²² Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal Ila Manāhij al-Mufasssirīn*, (Cairo: Maktabah al-Risalah, 1987), hal. 153

²³ Syahhat Zaghlul, *al-Ittijāhat al-Fikriyah fi al-Tafsir...*, hal. 18

penafsiran al-Qur'an.²⁴ Mereka umumnya mendasarkan larangan tersebut pada hadis Nabi SAW:

من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ.²⁵

Barangsiapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan pikirannya kemudian ternyata ia benar maka sungguh ia salah.

Bahkan berdasarkan hadis yang disandarkan pada Ja'far al-Shadiq, orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan pikirannya hukumnya kafir.

Hadis tersebut berbunyi:

من حكم بين اثنين برأيه فقد كفر، ومن فسر آية من كتاب الله (برأيه) فقد كفر.²⁶

Barangsiapa yang menghukumi antara dua orang dengan pikirannya sendiri maka dia telah kafir, dan barangsiapa yang menafsiri suatu ayat dari al-Qur'an dengan pikirannya sendiri maka dia juga telah kafir.

Sebagian ulama Shī'ah lain membolehkannya. Mereka umumnya berdalih bahwa dalam sejumlah ayat al-Qur'an justru diperintahkan untuk merenungkan dan memikirkan makna dan kandungan al-Qur'an. Seperti dalam Surat Sad ayat 29 dan Surat Muhammad ayat 24 berikut:

كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran. (QS. Sad [38]: 29)

²⁴ Ibid

²⁵ Muhammad bin Isa al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Juz 5, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, t.th), hal 200, No. 2952

²⁶ Abi al-Nadlr Muhammad bin Mas'ud al-'Iyashi, *Tafsir al-'Iyashi*, Juz 1, (Qum-Iran: Muassasah al-Bi'thah, 1421 H.), hal. 96.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maka Apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran ataukah hati mereka terkunci? (QS. Muhammad [47]: 24)

Al-Thabathabā'i, salah satu tokoh tafsir Shī'ah kontemporer yang banyak menggunakan pendekatan nalar dalam tafsirnya *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, termasuk diantara yang membolehkan tafsir *bi al-ra'yi*. Menurutny hadis di atas yang melarang tafsir al-Qur'an dengan menggunakan *al-ra'yu* (pikiran) bukan berarti melarang secara mutlak penggunaan ijtihad. Larangan penggunaan *al-ra'yu* di sana menurutnya manakala berorientasi pada hawa nafsu dan *istihsān*. Penggunaan dlamir "hu" dalam kalimat *bi ra'yih* menurutnya juga berarti ada pembatasan dan pengkhususan dalam larangan tersebut, yakni dikhususkan kepada orang yang dalam menafsirkan dengan pikirannya tanpa disertai dengan perangkat keilmuan yang memadai dalam memahami al-Qur'an.²⁷

Selanjutnya al-Thabathabā'i memerinci beberapa penafsiran *bi al-ra'yi* yang dilarang yang tercakup dalam larangan hadis di atas, diantaranya yang terpenting adalah:

- Menafsiri ayat *Mutashābih* yang tidak mungkin diketahui maknanya oleh selain Allah SWT.
- Menafsiri ayat untuk tujuan menguatkan aqidah yang sesat (*fāsid*).

²⁷ Al-Sayyid Kamal al-Haidari, *Uṣūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*, Juz 1, (Iran: Dar al-Faraqid, 2006), hal 234-235

- Manfsiri ayat dengan memaksakan pendapat bahwa yang dimaksud oleh Allah SWT dalam ayat tersebut adalah demikian tanpa disertai dengan dalil yang kuat.
- Menafsiri dengan berorientasi pada hawa nafsu dan *istihsān*.
- Menafsiri ayat dengan pendapatnya padahal dia tahu bahwa pendapat yang lain lebih benar.
- Menafsiri al-Qur'an tanpa disertai dengan ilmu dan penetapan.²⁸

Karya Tafsir Shi'ah yang tergolong menggunakan metode *bi al-ra'yi* antara lain *Tafsir al-Tibyān* karya Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan al-Thusi (w. 460 H.), *Majma' al-Bayān* karya Abu Ali al-Fadhl bin al-Hasan al-Thabrasi (w. 548 H.), *Tafsir Kanzu al-Daqāiq* karya Mala Mirza Muhammad al-Masyhadi murid al-Kashani, *al-Mīzān fi Tafsir al-Qur'an* karya Muhammad bin Husain al-Thabathabā'i (w. 1401), *Amthāl fi Tafsir Kitabillah al-Munzal* karya Nashir al-Shirazi, *Tafsir al-Bayān* karya Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i (w. 1412 H.), *Tafsir al-Mubīn* karya Muhammad Jawwad al-Mughniyah (w. 1400 H.) yang dikenal dengan nama Syekh Mughniyah, dan lain-lain. Namun sebenarnya tafsir-tafsir di atas tidak menggunakan metode *bi al-ra'yi* semata, namun juga tetap menggunakan *bi al-ma'thur* sebagai landasan atau penguat pemikiran tafsirnya.²⁹

²⁸ Ibid, hal. 234

²⁹ Sayyid Mukhtar al-'Ashari, *Minhāj...*, hal 105

b. Sistematika Penafsiran

Baqir al-Shadr (w. 1400 H.), tokoh Shī'ah modern di Irak yang juga dikenal sebagai pakar ilmu al-Qur'an, dalam karyanya *al-Madrasah al-Qur'āniyah* mengatakan bahwa dari sudut orientasi penyusunan atau sistematikanya, terdapat dua metode penafsiran yang umum digunakan dalam Tafsir Shī'ah, yaitu *Tajzī'i* dan *Maudū'i*.³⁰ Pandangan ini juga diperkuat oleh banyak pakar ilmu Tafsir Shī'ah dalam berbagai literatur, seperti Kamal al-Haidari dalam *al-Tafsīr al-Manhaji*, dan lain-lain. Pembagian ini sama dengan metodologi Tafsir Sunni. Hanya saja beberapa pakar ilmu Tafsir Sunni dalam hal ini memasukkan juga metode *Ijmāli* dan *Muqārin*. Dalam terminologi Sunni, tafsir *Tajzī'i* lebih populer dengan sebutan Tafsir *Tahlīli*.

1) Tafsir *Tajzī'i*

Metode *Tajzī'i* atau juga disebut *Tasalsuli*, menurut al-Shadr, adalah metode yang digunakan oleh Mufassir dalam menafsiri ayat per ayat dalam al-Qur'an secara berurutan sesuai dengan urutan dalam Mushaf. Dengan metode ini, menurutnya, mufassir dapat menjelaskan makna dan tafsir setiap ayat secara terperinci, bahkan hingga kata per kata dalam satu ayat. Penjelasan tafsir ini dapat menggunakan metode *bi al-ma`thur* atau *bi al-ra'yi*. Pembahasannya pun adakalanya singkat dan adakalanya panjang lebar, tergantung dari cakupan pembahasan masing-

³⁰ Sayyid Muhammad Baqir al-Shadr, *Madrasah al-Qur'āniyah*, (Iran: Markaz al-Abhāth wa al-Dirāsāt al-Khuṣuṣiyyah li al-Shahīd al-Shadr, 1421 H.), hal. 19

masing ayat dan juga keterkaitannya dengan ilmu atau topik pembahasan yang lain.³¹

Menurut al-Shadr, metode ini juga sudah digunakan pada masa sahabat dan tabi'in, namun sebatas penjelasan secara parsial beberapa ayat atau penjelasan mengenai makna kosakata dalam ayat-ayat tertentu. Setiap berganti zaman, maka semakin dibutuhkan penjelasan yang lebih luas terhadap suatu ayat khususnya dihubungkan dengan keilmuan yang berkembang dan konteks perkembangan zaman yang terjadi. Hingga akhirnya lahirlah karya *Tafsir Tajzī'i* yang dikenal sangat mendalam memuat berbagai ilmu dan pendekatan karya Imam al-Thabari yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*.³² Meski sebenarnya karya Tafsir yang populer dengan sebutan Tafsir al-Thabari ini termasuk sebagai karya Tafsir Sunni, namun Shadr mengakui bahwa tafsir tersebut merupakan pencapaian besar dalam bidang Tafsir yang menjadi tonggak perkembangan karya tafsir pada masa-masa berikutnya, termasuk dalam Shī'ah.

Hampir semua karya tafsir Shī'ah periode awal menggunakan metode *Tajzī'i*. Hanya saja ada yang menafsirkan ayat per ayat dalam setiap surat secara lengkap, namun ada pula yang menafsirkan hanya pada ayat-ayat tertentu yang membutuhkan penjelasan seperti dalam *Tafsir Mir'āt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār* karya Maula Abd al-Lathif al-

³¹ *Ibid*, hal. 20-21

³² *Ibid*, hal. 21

Kazarani.³³ Dalam tafsir Shī'ah kontemporer pun metode ini juga tetap digunakan.

2) Tafsir *Maudū'i*

Tafsir *Maudu'i* atau juga diistilahkan dengan Tafsir *Tauhīdi*, sebagaimana dalam epistemologi Tafsir Sunni, merupakan pengembangan metode dari tafsir *tajzī'i*. Tafsir *maudu'i* tidak lagi membahas ayat per ayat secara berurutan sebagaimana dalam *Tajzī'i*, akan tetapi pembahasannya berdasarkan tema atau topik tertentu. Menurut al-Shadr, ia merupakan metode yang digunakan untuk mengkaji al-Qur'an dengan membatasinya pada satu tema diantara tema-tema kehidupan beraqidah, kehidupan bermasyarakat, tema alam semesta, dan lain-lain. Ia mencontohkan tafsir *maudu'i* seperti tafsir yang mengkaji Aqidah Tauhid dalam al-Qur'an, tentang *Nubuwwah* dalam al-Qur'an, tentang sistem perekonomian dalam al-Qur'an, atau juga tentang langit dan bumi dalam al-Qur'an.³⁴

Dibandingkan dengan *Tajzī'i*, metode *maudu'i* memungkinkan mufassir untuk melakukan pembahasan suatu tema al-Qur'an secara lebih mendalam. Dengan mengumpulkan dan merumuskan ayat-ayat yang setema, akan didapat diketahui dan disimpulkan tentang garis besar pesan-pesan dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Qur'an tentang tema atau persoalan tertentu. Hal itulah, menurut al-Shadr, yang menjadi

³³ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr...*, hal.374

³⁴ Sayyid Muhammad Baqir al-Shadr, *Madrasah...*, hal. 23

tujuan utama tafsir *maudu'i*, disamping juga didapat pemahaman yang lebih utuh tentang bagaimana Risalah Islamiyah dalam menyikapi berbagai aspek kehidupan dan semesta alam.³⁵

Menurut al-Haidari, penggunaan metode *Maudu'i* tidak boleh meniadakan metode *Tajzī'i*. Dalam arti semua persyaratan dan prosedur yang berlaku dalam *Tajzī'i* juga tetap harus dipenuhi dalam metode *maudu'i*. Dengan kata lain, menurutnya sebenarnya dua metode tersebut harus disinergikan agar didapat penafsiran ayat yang disamping lengkap, analitis, juga fokus dan mendalam.³⁶ Pendapat senada juga dinyatakan oleh al-Shadr. Menurutnya, kedua metode tersebut tidak bisa dikesampingkan salah satunya sebagaimana antara metode Tafsir *Athary* dan *Ijtihadi* yang satu sama lain saling terikat dan menguatkan.³⁷

3) Tafsir *Tarkībi*

Istilah *Tarkībi* tidak dikenal luas dalam terminologi Shī'ah, termasuk juga Sunni. Orang yang pertama kali mengenalkan metode ini adalah Kamal al-Haidari, pakar terkemuka Shī'ah dalam bidang ilmu Tafsir modern. Menurutnya metode *Tarkībi* adalah gabungan antara *tajzī'i* dan *maudu'i*, dimana seorang mufassir dalam permulaannya menjelaskan secara *tajzī'i* ayat per ayat dan kalimat per kalimat, baru

³⁵ Ibid

³⁶ Thalal Hasan, *al-Manhaj al-Tafsīri 'Inda al-'Allāmah al-Haidari*, (Qum-Iran: Dar Faraqid, 2010), hal. 55

³⁷ Sayyid Muhammad Baqir al-Shadr, *Madrasah ...*, hal. 24

kemudian ia merumuskan sebuah tema yang terkandung dalam ayat tersebut dan menafsirkannya secara *maudu'i*.³⁸

Menurut al-Haidari, metode ini merupakan metode yang terbaik dari sisi sistematika penafsiran. Dengan metode ini, mufassir dapat menggabungkan antara pembahasan yang bersifat parsial dengan pesan utama yang terkandung dalam sebuah ayat. Contoh yang paling mendekati penggunaan metode *Tarkibi* di antara karya-karya tafsir Shī'ah adalah *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān* karya Thabathabā'i. Meski tidak ditegaskan di dalam pengantar kitab tersebut bahwa Thabathabā'i menggunakan metode tersebut, namun dari sistematika dan kedalaman pembahasan yang ada, tafsir tersebut menurutnya memenuhi kriteria untuk disebut sebagai *Tafsir Tarkibi*.³⁹

Selain itu, al-Haidari dalam karyanya yang lain yang berjudul *Manāhij al-Tafsir* menyimpulkan bahwa ada 7 metode yang berkembang dalam berbagai karya tafsir Shī'ah. Kesimpulan ini ia peroleh berdasarkan penelitian yang ia lakukan terhadap sejumlah karya tafsir, baik yang klasik maupun kontemporer, yang ditulis oleh para mufassir Shī'ah dan banyak beredar dan diajarkan di kalangan Shī'ah. Metode-metode tersebut adalah:

1. Metode tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*
2. Metode tafsir *al-rawa'i al-athari*.
3. Metode tafsir *al-'aqli al-ijtihadi*.

³⁸ Thalal Hasan, *al-Manhaj*..., hal. 56

³⁹ *Ibid*, hal. 57

4. Metode tafsir *al-‘Ilmi al-Tajrībi*.
5. Metode tafsir *al-Ishāri*.
6. Metode tafsir *bi al-Ra`yi*
7. Metode tafsir *al-jāmi`*.⁴⁰

4. Prinsip-Prinsip Dasar dalam Tafsir Shī’ah

Dr. Muhammad al-Sayyid Jibril, guru besar ilmu Tafsir di Universitas al-Azhar Mesir, merumuskan beberapa asas yang menjadi prinsip dasar dalam Tafsir Shī’ah Imāmiyah Ithna ‘Ashariyah.⁴¹ Prinsip-prinsip dasar ini menjadi landasan sekaligus pembeda utama tafsir Shi’āh dibanding tafsir-tafsir dari *firqah* yang lain. Prinsip-prinsip tersebut tidak lepas dari aqidah utama Shī’ah. Karena kuatnya pengaruh aqidah tersebut, dalam konteks ilmu Tafsir secara umum, hampir semua tafsir yang ditulis oleh ulama’ Shī’ah dikategorikan sebagai Tafsir Aqidah atau ‘*Aqāid*.

Prinsip-prinsip dasar tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bahwasanya al-Qur’an memiliki makna lahir dan makna batin.
2. Semua ayat al-Qur’an yang turun berkenaan dengan para Imam.
3. Keyakinan akan adanya perubahan dalam al-Qur’an
4. Penolakan terhadap hadis atau riwayat yang bertentangan dengan aqidah mereka.

⁴⁰ Sayyid Kamal al-Haidari, *Manāhij* ..., hal. 35-36

⁴¹ Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal*, hal. 150.

a. Makna lahir dan batin dalam al-Qur'an

Shī'ah meyakini bahwa setiap ayat selain mengandung makna yang bisa dipahami dari lahiriah kalimatnya, juga mengandung makna yang tersembunyi yang disebut dengan makna batin. Prinsip ini didasarkan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi" (QS. al-A'raf [7]: 33)

Ayat tersebut menjadi dasar utama keyakinan adanya makna lahir dan batin al-Qur'an. Imam al-Kadhim ketika ditanya mengenai ayat tersebut oleh Muhammad bin Manshur mengenai ayat tersebut, ia menjawab: *إنّ القرآن له ظهر و بطن* (Sesungguhnya al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin).⁴²

Selain itu, prinsip ini juga didasarkan hadis Nabi SAW dan para imam. Diantaranya dalam sebuah hadis mereka diriwayatkan bahwa Nabi SAW yang bersumber dari Amirul Mu'minin Ali bin Abi Thalib RA yang berbunyi:

ليس من القرآن أية إلا ولها ظهر و بطن، وما من حرف إلا وله تأويل.⁴³

Tidak ada satu ayat pun dari al-Qur'an kecuali ia memiliki makna lahir dan batin, dan tidak ada satu huruf pun kecuali memiliki ta`wil.

⁴² Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Uṣūl...*, Juz 1, hal. 374

⁴³ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-Aimma al-Athhār*, Juz 33, (Beirut: Muassasah al-Wafa`, t.th.), hal. 55

Bahkan untuk memperkuat prinsip tersebut, para ahli Tafsir Shī'ah pun juga menyandarkan pada beberapa hadis atau pun atsar yang diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis Sunni yang notabene umumnya mereka tolak dan dianggap cacat. Diantaranya perkataan Abdurrahman bin 'Auf RA yang diriwayatkan secara *marfū'* oleh oleh al-Dailami yang berbunyi:

القرآن تحت العرش له ظهر و بطن يحاج العباد. “

Al-Qur'an yang terletak di bawah 'Arash memiliki lahir dan batin yang menjadi *hujjah* (pedoman) para hamba Allah SWT.

Keyakinan adanya makna lahir dan makna batin tersebut menjadi *ijmā'* (kesepakatan) para mufassir dan ulama' Shī'ah secara umum. Keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Orang yang hanya mengambil satu makna dan mengabaikan makna yang lain, maka penafsirannya tidak bisa diterima. Bahkan sebagian ulama lain menghukumi orang yang mengikuti makna lahir tanpa makna batin telah kufur atau keluar dari Islam, sebagaimana juga orang yang hanya mengikuti makna batin tanpa lahir.⁴⁵ Prinsip inilah salah satunya yang menjadi landasan metode *al-bāṭini* (esoteris) yang menjadi fokus utama penelitian ini.

Dalam Tafsir Sunni juga diakui adanya makna lahir dan batin dalam al-Qur'an. Yang membedakan dengan Shī'ah adalah pengertian

⁴⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, Juz II, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 1399 H./1979 M.), hal. 459.

⁴⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir...*, Juz I, hal. 362

makna lahir dan batin tersebut. Makna lahir (eksoteris), menurut Shī'ah, adalah makna yang dipahami secara tekstual. Sedangkan makna batin (esoteris) menurut mereka adalah *ta'wil*.⁴⁶ Makna lahir hanyalah pemahaman sebatas apa yang tampak dari lafal ayat semata. Sedangkan makna batin merupakan makna yang tersembunyi di balik lafal ayat tersebut.⁴⁷ Terlebih lagi dalam pandangan mereka, makna lahir bisa dijangkau oleh para mufasir secara umum, sedangkan makna batin hanya dapat dipahami oleh para imam dua belas yang *ma'sūm* berdasarkan petunjuk (wahyu) dari Allah SWT secara langsung.⁴⁸

Menurut Jibril, makna lahir dalam pandangan Sunni adalah makna yang diketahui dari pemahaman bahasa dan perangkat-perangkat pendukungnya. Sedangkan makna batin adalah pengertian yang didapat dari suatu ayat dengan berdasar pada hadis Nabi SAW, atsar Sahabat dan Tabi'in, atau berdasar ijtihad yang sesuai dengan syarat-syarat yang berlaku.⁴⁹

Zamakhshari, ketika menjelaskan tentang hadis tentang makna lahir dan batin al-Qur'an, berpendapat bahwa yang dimaksud yang lahir adalah lafadhnya dan yang dimaksud yang batin adalah maknanya. Ibn al-Jauzi berpendapat berbeda. Menurutnya yang dimaksud lahir adalah seperti kisah-kisah umat terdahulu yang dihancurkan oleh Allah SWT.

⁴⁶ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, Juz I, (Qum: Muassasah Dar al-Kitab, 1404 H.), hal. 20

⁴⁷ Thalal al-Hasan, *al-Manhaj al-Tafsiri...*, hal 157

⁴⁸ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir...*, Juz I, hal. 21

⁴⁹ Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal*, hal. 150.

Sedangkan batinnya adalah memberi pengertian peringatan kepada kepada kita agar tidak berbuat seperti mereka.⁵⁰

b. Penafsiran ayat diarahkan untuk menjelaskan tentang Imāmah.

Salah satu ciri mendasar dalam Tafsir Shī'ah, terutama tafsir klasik mereka, adalah penafsirannya selalu bertendensi pada Imāmah. Hampir seluruh ayat diarahkan penafsirannya kepada pujian dan penjelasan tentang keutamaan para imam dan kewajiban untuk mentaati mereka. Shī'ah berkeyakinan, menurut Jibril, bahwa tujuan paling asasi diturunkannya al-Qur'an adalah sebagai petunjuk atas kedudukan para imam.⁵¹

Hal senada juga ditegaskan oleh al-Dzahabi, mereka berpendapat bahwa semua ayat yang berisi pujian adalah ditujukan untuk para imam dan orang-orang yang membela mereka, sedangkan semua ayat yang berisi celaan dan ancaman adalah ditujukan kepada golongan yang menentang mereka dan musuh-musuh mereka. Bahkan dalam bagian lain, menurut al-Dzahabi, mereka juga berpendapat bahwa sesungguhnya sebagian besar—bahkan seluruh—ayat al-Qur'an turun sebagai petunjuk bagi para imam, penjelasan tentang kedudukan mereka, perintah untuk selalu taat kepada mereka, dan larangan untuk mengingkari mereka.⁵²

Sebagai bukti atas pernyataan tersebut, Sulthan Muhammad al-Khurasani – penulis tafsir *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmat al-'Ibādah* yang

⁵⁰ *Ibid*, hal. 151

⁵¹ *Ibid*, hal. 152

⁵² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr*..., Juz I, hal. 363.

notabene merupakan salah satu referensi penting dalam bidang tafsir di kalangan *Syī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* – menegaskan bahwa al-Qur'an seluruhnya turun untuk menjelaskan tentang para imam. Namun apabila diperinci, maka ditemukan bahwa sebagian ayat menjelaskan tentang keutamaan para imam dan orang-orang yang mencintai mereka, sebagian ayat menjelaskan tentang ancaman bagi musuh-musuh para imam dan orang-orang yang menentang mereka, sebagian lagi menjelaskan tentang sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan sebagian yang lain berbicara tentang fardlu-fardlu dan hukum. Namun pada prinsipnya seluruhnya berbicara tentang kedudukan para imam, perintah dan janji balasan bagi orang-orang yang mencintai dan menaati mereka, serta larangan dan ancaman bagi orang-orang yang membenci dan menentang mereka.⁵³

Bahkan dalam bagian lain al-Khurasani menegaskan bahwa setiap ayat yang disebutkan di dalamnya kebaikan maka yang dimaksud adalah orang-orang yang terbaik dari umat ini, yakni para imam. Dan sebaliknya jika disebutkan ayat yang di dalamnya mengandung keburukan maka yang dimaksud adalah orang-orang yang terburuk dari umat ini, yakni orang-orang berseberangan dengan para imam.⁵⁴

Dalam Tafsir *al-Ṣaḥīḥ*, al-Faidh al-Kashani mengutip dari kitab *Uṣūl al-Kāfi* dan *Tafsir al-'Iyāshī* riwayat al-Asbagh bin al-Nabatah yang menceritakan bahwa Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib RA berkata:

⁵³ *Ibid*, hal. 489

⁵⁴ *Ibid*

نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا وثلث في سنن و أمثال و ثلث في فرائض و أحكام⁵⁵

“Al-Qur’an turun terbagi menjadi tiga: sepertiga mengenai kami (para imam) dan musuh-musuh kami, sepertiga lagi mengenai sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan sepertiga yang lain mengenai kewajiban-kewajiban dan hukum-hukum.”

Dalam riwayat lain, bersumber dari dua kitab yang sama di atas, al-Kashani menceritakan bahwa Abu Ja’far berkata:

نزل القرآن على أربعة أرباع، ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن و أمثال وربع فرائض و أحكام.⁵⁶

“Al-Qur’an turun dalam empat bagian: seperempat mengenai kami (para imam), seperempat mengenai musuh-musuh kami, seperempat lagi mengenai sunnah-sunnah dan perumpamaan-perumpamaan, dan seperempat yang lain mengenai kewajiban-kewajiban dan hukum-hukum.”

c. Keyakinan akan adanya perubahan dalam al-Qur’an

Sebagian kalangan Shī’ah, terutama dari golongan yang ekstrim (*ghulat*), meyakini bahwa al-Qur’an telah mengalami perubahan. Al-Qur’an yang ada saat ini bukanlah al-Qur’an yang otentik sebagaimana yang diturunkan kepada Nabi SAW. Al-Qur’an yang asli telah dirubah oleh para sahabat di bawah pimpinan Abu Bakar al-Shiddiq RA, Umar bin al-Khattab RA, dan Utsman bin ‘Affan RA. Mereka dituduh telah

⁵⁵ Al-Faidh al-Kashani, *al-Tafsir al-Şāfi*, Juz I, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 24

⁵⁶ *Ibid.*

membuang sebagian besar ayat al-Qur'an yang berisi penjelasan tentang keutamaan Ali bin Abi Thalib RA dan keturunannya.⁵⁷

Al-Qur'an yang asli, menurut sebagian dari mereka, lebih banyak dari al-Qur'an yang ada saat ini. Sebagian mengatakan jumlah ayatnya tiga kali lipat dari yang ada. Ada pula yang berpendapat bahwa al-Qur'an yang asli terdiri dari 17.000 ayat. Pendapat terakhir ini didasarkan pada suatu riwayat yang bersumber dari Ja'far al-Shadiq yang diriwayatkan oleh al-Kulaini melalui Ali bin al-Hakam dari Hisyam bin Salim. Ja'far al-Shadiq berkata:

إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ.⁵⁸

Sesungguhnya al-Qur'an yang disampaikan oleh Jibril AS kepada Nabi Muhammad SAW adalah berjumlah 17.000 ayat.

Memang persoalan perubahan al-Qur'an (*tahrif al-Qur'an*) masih terjadi kontroversi di kalangan ulama' Shī'ah sendiri. Diantara yang menentang pandangan tersebut adalah Husein al-Thabathā'i (w. 1401 H.) dan Muhammad Husein al-Kashif al-Ghitha' (w. 1954), seorang ulama kontemporer Shī'ah yang terkenal dengan karyanya *Aṣl al-Shī'ah wa Uṣuliha*. Namun jika ditelaah dari beberapa literatur klasik Shī'ah, maka akan dijumpai bahwa tuduhan adanya *tahrif al-Qur'an* merupakan salah satu keyakinan yang kuat. Bahkan Adnan al-Bahrani, salah seorang pemuka Shī'ah, mengatakan pendapat bahwa al-Qur'an telah mengalami

⁵⁷ Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal...*, hal. 145.

⁵⁸ Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Uṣūl...*, Juz 2, hal. 634

pengurangan dan perubahan merupakan *ijmā'* dalam Shī'ah dan merupakan pengetahuan yang pasti dalam madzhab mereka.⁵⁹

Penjelasan lebih tegas tentang *tahrīf al-Qur'an* diungkapkan oleh Husain al-Nuri al-Thabrisi (w. 1320 H.), seorang pakar hadis Shī'ah yang terkemuka. Dalam karyanya yang berjudul *Faṣl al-Khithāb fi Tahrīf Kitāb Rabb al-Arbāb* ia menuliskan tidak kurang dari 2000 riwayat yang membenarkan adanya perubahan dalam al-Qur'an. Riwayat-riwayat tersebut dihimpun dan dikutip dari berbagai kitab-kitab hadis yang *mu'tabar* menurut Shī'ah, khususnya *al-Kutub al-Arba'ah*. Saking banyaknya riwayat yang menegaskan hal tersebut, menurut al-Thabrisi derajatnya sudah mencapai *mutawātir ma'nawi* yang tidak boleh disangsikan lagi.⁶⁰

Beberapa mufassir besar Shī'ah juga mendukung pendapat adanya *tahrīf al-Qur'an*. Al-'Iyashi dalam tafsirnya *Tafsir al-'Iyashi* dan al-Khu'i dalam *al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an* mengutip sejumlah riwayat tentang perubahan al-Qur'an, diantaranya riwayat yang bersumber dari Ja'far al-Shadiq yang berbunyi:

لو قرئ القرآن كما أنزل لألفينا مستمين.⁶¹

Seandainya al-Qur'an dibaca lengkap sebagaimana ia diturunkan, pasti kami akan menemukan nama-nama kami disebut.

⁵⁹ Ahmad Qusyairi Ismail, *Mungkinkah ...*, hal. 314

⁶⁰ Nashir bin Abdullah bin Ali al-Qifari, *Mas'alah al-Taqrīb ...*, Juz 1, hal. 187-190

⁶¹ Abi al-Nadlr Muhammad bin Mas'ud al-'Iyashi, *Tafsir al-'Iyashi ...*, Juz 1, hal. 230

Dalam tafsir *al-Burhān* juga terdapat riwayat yang senada dengan hal tersebut. Hasyim al-Burhani dalam kitab tersebut mengutip sebuah riwayat perkataan Imam al-Baqir yang berbunyi:

لولا أنه زيد في كتاب الله ونقص منه ما خفي حقنا على ذوي حجبى.⁶²

Seandainya Kitabullah (al-Qur'an) tidak ditambah dan dikurangi, maka tidaklah samar hak kami (tentang Imāmah) bagi orang yang berakal.

5. TAFSIR ESOTERIS (التفسير الباطني)

a. Sejarah Tafsir Esoteris Shī'ah

Latar belakang lahirnya tafsir esoteris (*bāṭini*) dalam Shī'ah sangat terkait dengan sejarah lahirnya kelompok Bāṭiniyah dalam Shī'ah yang pertama kali muncul pada masa al-Ma'mun (198-217 H.) di masa Daulah 'Abbasiyah. Kelompok ini kemudian berkembang pesat pada masa al-Mu'tashim biLlah (218-228 H.). Kelompok ini kemudian dikenal dengan sekte Isma'iliyah karena mereka adalah sekte Shī'ah yang berpegang pada keimāmahan Ismail bin Ja'far al-Shadiq.⁶³

Sebagaimana diterangkan pada bab II bahwa Ismail sebenarnya telah mendapatkan wasiat dari ayahnya Imam Ja'far al-Shadiq untuk menjadi penerus keimāmahan setelahnya. Namun ternyata Ismail meninggal lebih dulu, sehingga wasiat keimāmahan dialihkan kepada adiknya yang bernama Musa bin Ja'far. Inilah diantaranya yang kemudian

⁶² Hasyim bin Sulaiman al-Bahrani, *al-Burhān fi Tafṣīr al-Qur'ān*, Juz 1, (Teheran: Dar al-Kutub, t.th.), 22

⁶³ Ali al-Ausi, *al-Thabathaba`i wa Manhajuh...*, hal. 109

menjadi dasar teori *Bada'* dalam Shī'ah. Bagi sebagian kelompok sekte Ismailiyah, pengalihan wasiat tersebut tidak sah. Sebagian yang lain meyakini bahwa Ismail sebenarnya tidak meninggal.⁶⁴

Kelompok lain dalam sekte ini meyakini bahwa jumlah para Imam adalah tujuh, sebagaimana bilangan hari, lapisan langit dan planet di antariksa yang kesemuanya berjumlah tujuh. Ismail bin Ja'far telah ditetapkan sebagai Imam yang ketujuh yang berarti menjadi imam yang terakhir. Mereka meyakini bahwa imam yang terakhir akan hidup hingga hari kiamat tiba. Ia adalah imam yang *mastūr* (tersembunyi) yang terus mengembara untuk berda'wah.⁶⁵ Sekte Ismailiyah disebut sebagai golongan al-Bāṭiniyah karena mereka adalah pengikut Imam *al-Bāṭin al-Mastūr* (imam batin yang tersembunyi) tersebut.⁶⁶

Selain itu, sekte Ismailiyah juga disebut dengan kelompok Bāṭiniyah karena mereka menafsirkan al-Qur'an hanya dengan makna batinnya. Mereka mengabaikan makna lahir al-Qur'an. Mereka mengartikan hadis *إن القرآن ظاهر و باطن* dengan maksud perintah untuk mengambil batin al-Qur'an, bukan lahirnya. Makna batin dan lahir

⁶⁴ Hal ini menurut mereka dibuktikan oleh kisah saudara seibu Ismail yang bernama Muhammad yang sempat melihat jenazah Ismail ketika hendak dikuburkan. Ketika ia membuka kain kafan yang menutupi wajah Ismail, ternyata Ismail membuka matanya. Maka ia pun berteriak, "saudaraku hidup, saudaraku hidup." Bukti lain adalah adanya laporan kepada Khalifah Mansur bahwa Ismail terlihat di Basrah dan berjumpa dengan Muq'ad. Muq'ad lah yang kemudian mempropagandakan bahwa Ismail masih hidup. (Muhammad bin Abdul Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Sejarah Umat Islam*, Penerj: Prof. Asywadie Syukur, Lc., (Surabaya: PT. Bina Ilmu, t.th.), hal. 168

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ali al-Ausi, *al-Thabathaba`i wa Manhajuh...*, hal. 109

mereka ibaratkan seperti inti dengan kulitnya. Orang yang berpegang pada makna lahirnya, menurut mereka, ia akan disiksa karena membicarakan al-Qur'an dengan hal yang tidak seharusnya.⁶⁷ Dalam hal ini, sekte Ismailiyah berpegangan pada ayat al-Qur'an:

فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُرَبَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ

Lalu diadakan di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya dari situ ada siksa. (QS. al-Hadid [57]: 13)

Penafsiran mereka tergolong sangat ekstrim. Mereka memahami bāṭin al-Qur'an dengan cara menta'wilkannya secara bebas tanpa didasari dengan dalil *naqli* maupun *'aqli*. Al-Ghazali memandang tafsir bāṭin Ismailiyah ini sangat berbahaya karena dapat meruntuhkan segala struktur keimanan dan syariat yang ada. Semua kata atau istilah dalam al-Qur'an, baik yang terkait dengan hukum syara', tentang kiamat bahkan sifat-sifat ketuhanan, mereka jadikan sebagai ibarat atau simbol semata menuju pemahaman batinnya yang mereka yakini sebagai makna yang hakiki.⁶⁸ Karena itu penafsiran mereka juga dikenal dengan Tafsir Simbolik.

Al-Ghazali mencontohkan beberapa penafsiran mereka yang jauh menyimpang dari *zāhir* kalimat dan makna sebenarnya. Diantaranya mereka mengartikan Zina (QS. al-Isra` [17]: 32) dengan menumpahkan *nutfah* ilmu batin pada diri seseorang yang tanpa diawali dengan aqad

⁶⁷ *Ibid*

⁶⁸ Abu Muhammad Muhammad al-Ghazali, *Fadlāih al-Bāthiniyah*, (Cairo: Dar al-Qaumiyyah, 1383 H.), hal. 55

perjanjian terlebih dahulu. *Ihtilām* (QS. al-Maidah [5]: 6) mereka artikan sebagai orang yang lisannya tidak dijaga sehingga ia menceritakan rahasia bukan pada tempatnya, maka ia wajib mandi untuk memperbaharui perjanjian.⁶⁹

Mu'jizat para Nabi pun mereka ta'wilkan dengan macam-macam. *Al-ṭūfan* atau banjir besar pada masa Nabi Nuh AS (QS. al-'Ankabut [29]: 14) mereka artikan sebagai banjir ilmu yang menenggelamkan orang-orang yang berpegang pada Sunnah. Bahtera Nabi Nuh AS (QS. Hud [11]: 37) mereka maknai sebagai tempat berlindung bagi mereka. *Nār* atau api yang membakar Nabi Ibrahim AS (QS. al-Anbiya' [21]: 69) menurut mereka bukan berarti api yang sebenarnya, melainkan merupakan simbol kemarahan Namrud, dan lain-lain.⁷⁰

Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah juga menentang penafsiran *bāṭin* sekte Ismailiyah. Mereka dihukumi kafir karena penafsirannya dianggap dapat meruntuhkan aqidah dan syariah.⁷¹ Namun metode tafsir *bāṭini* dalam *Shī'ah Imāmiyah* juga digunakan. Yang membedakannya dengan Ismailiyah, tafsir esoteris atau *bāṭini* *Shī'ah Imāmiyah* harus berdasarkan riwayat atau menggunakan metode *athary*, bukan *bi al-ra'yi* sebagaimana dalam Ismailiyah. Riwayat yang dijadikan dasar harus bersumber dari Nabi SAW dan para imam dua belas.

⁶⁹ *Ibid*, hal. 55-57

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ Ali al-Ausi, *al-Thabathaba`i wa Manhajuh...*, hal. 109



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

b. Pengertian Tafsir Esoteris

1) Tinjauan etimologis

Al-Tafsir Esoteris atau Tafsir al-Bāṭini terbangun dari dua kata, yakni al-Tafsir dan al-Bāṭin. Kata al-Tafsir merupakan *maṣḍar* dari kata kerja *fassara yufassiru*, mengindik pada kata *al-fusru* yang bermakna *al-ibānah wa al-kashf* (menerangkan dan menyingkap).⁷² Ada juga yang berpendapat bahwa kata tafsir berasal dari kata *al-tafsirah* yang berarti air yang digunakan oleh seorang tabib (dokter) untuk mendiagnosa penyakit seseorang.⁷³ Karena itu, menurut al-Haidari, tafsir secara etimologis berarti *al-īdlāh wa al-tabyīn* (menerangkan dan menjelaskan).⁷⁴ Hal ini kurang lebih sama dengan pandangan al-Suyuthi yang mengartikan al-tafsir sebagai *al-bayān wa al-kashf* (menerangkan dan mengungkapkan).⁷⁵

Sedangkan kata *al-bāṭini* berakar dari kata *al-baṭn* (البطن) yang berarti perut atau tengah-tengah setiap sesuatu. *Al-bāṭin* juga berasal dari kata kerja *bathana yabthunu* yang berarti *khafiya* (samar atau tidak terlihat). Maka *al-bāṭin* menurut Abadi berarti apa yang terletak di dalam sesuatu atau sesuatu yang tersembunyi.⁷⁶

Huruf *ya'* pada akhir kata *al-bāṭini* (الباطني) merupakan *ya' nisbat* yang bertujuan untuk menjadikan kata tersebut sebagai sifat bagi kata

⁷² Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *Al-Qāmus al-Muhīṭ*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Jīl, t.th.), hal. 11.

⁷³ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān*..., Juz 2, hal. 460

⁷⁴ Sayyid Kamal al-Haidari, *Manāhij*..., hal. 17

⁷⁵ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān*..., Juz II, hal. 460

⁷⁶ Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *al-Qāmus*..., Juz II, hal. 1524.

sebelumnya. Sehingga kata *al-bāṭini* menjadi sifat dari kata al-tafsir, yang memberi pengertian tafsir yang bersifat *bāṭin*. Sesuai dengan tinjauan bahasa dan akar kata masing-masing tersebut, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *al-tafsir al-bāṭini* adalah menerangkan atau menyingkap hal-hal yang tersembunyi yang terdapat di dalam atau di balik sesuatu.

2) Tinjauan Terminologis

Para ulama dalam mendefinisikan tafsir sangat beragam tergantung pendekatan masing-masing. Al-Suyuthi dalam *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* telah menguraikan ragam pendapat para ulama dalam meletakkan pengetahuan Tafsir secara terminologis. Dalam bagian ini, peneliti hanya mengutip beberapa saja sebagai gambaran umum definisi tafsir dalam perspektif ulama' *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan kemudian akan dipaparkan pula definisi dari perspektif ulama Shī'ah.

Al-Zarkasyi (w. 794 H.) dalam *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* sebagaimana juga dikutip oleh al-Suyuthi dan al-Dzahabi mendefinisikan Tafsir sebagai berikut:

التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه
وحكمه.⁷⁷

Tafsir adalah ilmu untuk memahami Kitab Allah SWT (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan menerangkan

⁷⁷ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th), hal. 6

mana-maknanya serta menggali hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.

Salah satu ulama' Tafsir Shi'ah yang terkemuka, al-Thabrisi, di dalam tafsirnya *Majmā' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* mendefinisikan tafsir dengan singkat, yaitu;

كشف المراد عن اللفظ المشكل.⁷⁸

Yaitu mengungkap apa yang dimaksud dari lafadz (ayat al-Qur'an) yang masih samar.

Definisi ringkas al-Thabrisi tersebut kemudian dijabarkan oleh Ahmad Ridla al-Fanari. Di dalam pengantar kitab *Majmā' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, ia mengatakan bahwa definisi tafsir adalah sebagai berikut:

هو معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث دلالاته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.⁷⁹

Yaitu mengetahui keadaan Kalam Allah SWT berdasarkan pada dalil yang menunjukkan pada pengetahuan atau perkiraan akan apa yang dimaksud oleh Allah SWT (dalam sebuah ayat) sesuai dengan kemampuan manusia.

Definisi al-Fanari di atas sebenarnya mirip dengan definisi yang dinyatakan oleh al-Zarqani. Di dalam karyanya *Manāhil al-'Irfan*, al-Zarqani mendefinisikan Tafsir sebagai:

⁷⁸ Abi 'Ali al-Fadhil bin al-Hasan al-Thabrisi, *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 1, (Beirut-Libanon: Dar al-Ulum, 2005), hal. 11

⁷⁹ Sakinah Aziz Abbas al-Fatali, *al-Manhaj al-Tathbīqi li Tafsir al-Qur'an al-Karim 'Inda Ahl al-Bait*, (Kufah-Irak: Universitas al-Kufah, 2009), hal 104

علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.⁸⁰

Yaitu ilmu yang membahas tentang al-Qur'an al-Karim berdasarkan dalil yang menunjukkan pada apa yang dimaksud oleh Allah SWT sesuai dengan kadar kemampuan manusia.

Sedangkan *al-bāṭin* dalam tinjauan terminologis sangat terkait dengan lawan katanya yaitu *al-zāhir*. Karena itu pembahasan tentang pengertian *al-bāṭin* dalam konteks al-Qur'an umumnya diuraikan dengan menjabarkan perbedaannya dengan *al-zāhir*. Karena sebagaimana diterangkan di atas bahwa dimensi *bāṭin* (esoteri) al-Qur'an sangat terkait dengan dimensi *zāhir* (eksoteri)-nya.

Haidar al-Amuli, mengutip perkataan Imam Ali bin Abi Thalib RA, berpendapat pada dasarnya *zāhir* al-Qur'an adalah bacaannya, sedangkan *bāṭin*-nya adalah pemahamannya. Perkataan Imam Ali RA yang dimaksud berbunyi sebagai berikut:

ما من آية إلا ولها أربعة معان : ظاهر و باطن و حدّ و مطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بما.⁸¹

Tidak ada satu ayat kecuali ia memiliki empat makna, yaitu *zāhir*, *bāṭin*, *had*, dan *mathla'*. Maka yang *zāhir* adalah bacaannya, yang *bāṭin* adalah pemahamannya. Sedangkan *haddnya* adalah hukum-hukum halal dan haram, *mathla'*nya adalah apa yang dikehendaki Allah SWT terhadap hamba-Nya dengan ayat tersebut.

⁸⁰ Muhammad Abdul 'Adhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfan*, Juz II, (Cairo: Mathba'ah Musa al-Babi al-Halabi, t.th), hal. 3

⁸¹ Sayyid Haidar al-Amuli, *Naṣ al-Nuṣuṣ*, (Teheran: Kanjinh Nusyrah Hay-irani, 1975), hal. 72; Sayyid Haidar al-Amuli, *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, (Iran: Intishārat al-Ilmi wa Furahanka, 1328), hal. 104, 530, 610.

Menurut Kamal al-Haidari, sebagaimana dikutip oleh Thalal Hasan, *zāhir* al-Qur'an adalah makna yang didapat dari pemahaman lafadh, sedangkan *bāṭin*-nya adalah makna hakiki yang terdapat di balik dan di luar lafadh.⁸² Dalam bagian lain ia juga menyebutkan bahwa *zāhir* al-Qur'an tidak lain adalah Mushaf yang bisa dipegang, tulisan yang tercetak yang bisa disentuh. Sedangkan *bāṭin*-nya adalah apa yang disentuh oleh indera batin yang dimiliki oleh al-Qurrā' (ahli al-Qur'an) dan al-Huffāz (ahli hadis) yang tersimpan di dalam alam hapalan-hapalan mereka, seperti sebuah intuisi atau semisalnya.⁸³

Dari beberapa tinjauan terminologis tentang *al-Tafsīr* dan *al-Bāṭin* di atas, maka dapat ditarik benang merah bahwa *al-Tafsīr al-Bāṭinī* (Tafsir Esoteris) adalah upaya memahami dan mengungkap apa yang dimaksud oleh Allah SWT secara hakiki yang tersembunyi (*al-bāṭhin*) di balik atau di luar lafadh sebuah ayat.

c. Kedudukan Tafsir Esoteris dalam Shī'ah

Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, bahwa al-Qur'an memiliki dua dimensi yang melekat, yaitu makna *zāhir* (eksoteris) dan makna *bāṭin* (esoteris). Bahkan tidak hanya al-Qur'an secara keseluruhan, setiap surat, setiap ayat, setiap kalimat, bahkan setiap kata dalam al-Qur'an juga memiliki dua dimensi tersebut. Maka dalam Shī'ah

⁸² Thalal Hasan, *al-Manhaj*..., hal. 56

⁸³ Al-Sayyid Kamal al-Haidari, *Uṣūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*, Juz 2, (Iran: Dar al-Faraqid, 2006), hal 176-177

dilarang untuk menceraikan antar keduanya, dalam arti hanya mengambil makna *zāhir* tanpa *bāṭin*-nya atau sebaliknya hanya mengambil makna *bāṭin* tanpa *zāhir*-nya.

Karena itulah para ulama' Shī'ah bersepakat bahwa beriman kepada makna *bāṭin* al-Qur'an hukumnya wajib sebagaimana kewajiban beriman kepada makna *zāhir*. Pandangan ini salah satunya di dasarkan pada perkataan Imam Ja'far al-Shadiq yang diriwayatkan oleh al-Majlisi sebagai berikut:

إن قوماً آمنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم ينفعهم شيء، وجاء قوم من بعدهم فآمنوا بالباطن وكفروا بالظاهر فلم ينفعهم ذلك شيئاً، ولا إيمان بظاهر إلا بباطن، ولا باطن إلا بظاهر.⁸⁴

Sesungguhnya terdapat kaum yang beriman pada makna *zāhir* dan mengingkari makna *bāṭin*, maka hal itu tidak memberi manfaat sama sekali kepada mereka. Kemudian datang kaum lain setelah mereka. mereka beriman kepada makna *bāṭin* dan mengingkari makna *zāhir*, maka hal itu sama sekali tidak memberi manfaat kepada mereka. Tidak ada keimanan pada yang *zāhir* kecuali juga beriman kepada yang *bāṭin*. Dan tidak ada keimanan kepada yang *bāṭin* kecuali beriman pula kepada yang *zāhir*.

Makna *zāhir* dan *bāṭin* dalam Shī'ah dua hal yang manunggal dan tak terpisahkan, seperti sepasang sesuatu yang apabila hilang salah satu maka yang lain tidak lagi bermakna. Keduanya wajib diimani secara berimbang. Terkait dengan hal ini, al-Dzahabi mengutip pernyataan salah seorang ulama Shī'ah Imāmiyah yang berbunyi:

⁸⁴ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār al-Anwār...*, Juz 69, hal. 97

إن الإنسان يجب عليه أن يؤمن بظاهر القرآن وباطنه على السواء، كما يجب عليه أن يؤمن بمحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه.⁸⁵

Seorang manusia wajib beriman pada *zāhir* al-Qur'an sekaligus *bāṭinnya* secara sama, sebagaimana ia wajib beriman pada Muhkam dan Mutasyabih al-Qur'an dan Nasikh dan Mansukh dalam al-Qur'an.

Bahkan menurut penelitian Dr. Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, sebagian ulama' Shī'ah menghukumi kafir orang yang hanya mengimani salah satu dari makna al-Qur'an.⁸⁶ Sekalipun orang tersebut tidak memahami makna *bāṭin*-nya, maka tetap wajib mengimaninya. Kesimpulan ini juga dipaparkan oleh al-Dzahabi. Di dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, al-Dzahabi mengutip perkataan salah seorang ulama Shī'ah sebagai berikut:

ولا يجوز أن ينكر الباطن بحال، وعليه أن يُسَلِّمَ بكل ما وصل إليه من ذلك عن طريق آل البيت وإن لم يفهم معناه، ولو أن إنساناً آمن بالظاهر وأنكر الباطن لكفر بذلك، كما لو أنكر الظاهر وآمن بالباطن أو الظاهر والباطن جميعاً.⁸⁷

Dilarang mengingkari makna *bāṭin* sama sekali. Wajib bagi seseorang untuk menerima semua yang sampai kepadanya mengenai makna *bāṭin* yang bersumber dari riwayat Ahl al-Bait sekalipun ia tidak memahami maknanya. Jika seseorang beriman pada yang *zāhir* dan mengingkari yang *bāṭin* maka dia telah kufur, sebagaimana kufurnya orang yang beriman pada yang *bāṭin* dan mengingkari yang *zāhir* atau juga mengingkari kedua-duanya bersamaan.

⁸⁵ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir* ..., Juz 1, hal. 360

⁸⁶ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Syī'ah al-Ithnā 'Ashariyah wa Manhajuhum fi Tafsīr al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1427 H.), hal. 209

⁸⁷ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir* ..., Juz I, hal. 360

Inilah yang membedakan tafsir *al-bāṭini* Shī'ah Imamiyah dengan Ismailiyah. Ismailiyah hanya beriman kepada makna *bāṭin* dan mengabaikan makna *zāhir*. Menurut mereka makna *zāhir* tidak wajib diikuti, karena ia hanya sebagai simbol belaka untuk menunjukkan dan mengantarkan pada makna *bāṭin*. Sebagaimana dikutip oleh al-'Assal, salah seorang ulama Isma'iliyah mengatakan:

المطلوب هو الإيمان بالباطن فقط، أما الظاهر فغير مراد ولا مطلوب.⁸⁸

Yang diwajibkan adalah beriman kepada makna *bāṭin* saja. Sedangkan makna *zāhir* bukanlah makna yang dimaksud dan tidak diwajibkan (untuk diimani).

Bagi Shī'ah *Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, makna *zāhir* sama pentingnya dengan makna *bāṭin*. Meski bukan tujuan utama dalam penafsiran, dalam Shī'ah *Imāmiyah*, makna *zāhir* menjadi prasyarat menuju makna *bāṭin*. Makna *bāṭin* tidak akan dicapai tanpa memahami makna *zāhir* terlebih dahulu. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Haidari, kebodohan tentang makna *zāhir* menghalangi seseorang untuk memahami makna *bāṭin*.⁸⁹

d. Otoritas Tafsir Esoteris

Meski tafsir *bāṭin* wajib diimani oleh semua muslim, namun metode *al-bāṭini* (esoteris) ini tidak bisa digunakan oleh seorang mufassir secara umum. Bagi Shī'ah *Imāmiyah* otoritas atau kewenangan

⁸⁸ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah ...*, hal. 209

⁸⁹ Al-Sayyid Kamal al-Haidari, *Uṣūl...*, hal. 187.

melakukan tafsir *al-bāṭini* hanyalah terbatas kepada para Imam dua belas. Karena pemahaman tentang *bāṭin* al-Qur'an, menurut mereka adalah merupakan ilmu ketuhanan (*rabbani*) dan ilham suci yang langsung diberikan oleh Allah SWT kepada Nabi SAW dan para Imam yang diyakini *ma'sum* dari dosa dan suci mata batinnya sehingga dapat melihat kebenaran yang tersembunyi.

Kesucian hati merupakan syarat untuk mencapai makna *bāṭin* al-Qur'an yang merupakan makna hakiki yang tertinggi. Pandangan ini mereka dasarkan pada ayat:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

Sesungguhnya Al-Quran ini adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara (*Lauh al-Mahfuzh*). Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. (QS. al-Waqi'ah [56]: 77-79)

Yang dimaksud menyentuh (*المسّ*) dalam ayat tersebut menurut al-Haidari adalah memahaminya, baik dengan menggunakan akal (*'aqli*) maupun dengan hati (*qalbi*). Sedangkan orang-orang yang disucikan (*المطهّرون*) menurutnya yang dimaksud adalah orang-orang yang suci hatinya. Dan mereka adalah Nabi SAW dan para Imam dua belas.⁹⁰

Selain ilham dari Allah SWT, pengetahuan tentang *bāṭin* al-Qur'an menurut Shī'ah juga diajarkan dan diwariskan secara khusus oleh Nabi SAW kepada Imam Ali bin Abi Thalib RA. Dan kemudian secara estafet diajarkan dari satu Imam ke Imam berikutnya. Terkait hal ini, al-

⁹⁰ *Ibid*, hal 185.

Kashani dalam *Tafsir al-Şāfi* mengutip riwayat dari al-Kulaini yang menyatakan bahwa Ali bin Abi Thalib RA berkata:

ما نزلت آية على رسول الله (صلى الله عليه وآله) الا اقرأنيها وأملاها عليّ فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي بما دعا وما ترك شيئا علمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهي كان أو يكون ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيته وحفظته فلم أنس منه حرفا واحدا.⁹¹

Tidaklah turun satu ayat kepada Rasulullah SAW kecuali ia membacakannya kepadaku dan mendiktekannya kepadaku, maka aku menuliskannya dengan tulisanku. Lalu beliau mengajarku *ta'wil* dan tafsirnya, *nasikh* dan *mansukh*-nya, *muhkam* dan *mutasyabih*-nya. Dan beliau mendoakanku agar Allah SWT mengajarku memahami dan mengahapalnya. Maka aku tidak lupa satu ayat pun dari al-Qur'an dan juga tidak lupa satu ilmupun dari apa yang beliau diktekan kepadaku. Maka aku tulis ilmu tersebut sejak beliau mendoakanku dengan doa tersebut. Beliau tidak melewatkan sesuatu pun dari apa yang diajarkan Allah SWT kepada beliau berupa perkara halal dan haram, perintah dan larangan, sesuatu yang telah terjadi atau akan terjadi, kitab Allah yang turun kepada Nabi sebelum beliau, perbuatan taat dan maksiat, kecuali beliau mengajarkannya kepadaku, maka aku hafal tanpa lupa satu huruf pun.

Al-Kashani dalam riwayat yang lain yang ia kutip dari al-Kulaini di dalam *al-Kāfi* menyatakan bahwa Imam Ja'far al-Shadiq berkata:

ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء.⁹²

Seseorang tidak bisa mengaku bahwa ia telah menguasai seluruh al-Qur'an, baik *zāhir* maupun *batinnya*, kecuali *al-Auṣiyya'* (orang-orang yang mendapatkan wasiat Imāmah yaitu para imam dua belas).

⁹¹ Al-Faidl al-Kasyani, *Tafsir al-Şāfi*..., Juz 1, hal. 7

⁹² *Ibid*



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

e. Karakteristik Tafsir Esoteris

Ada beberapa pandangan yang berkembang di kalangan ulama' Shī'ah Imāmiyah tentang karakteristik Tafsir Esoteris (*al-Bāṭini*) yang membatasi atau membedakannya penafsiran yang berdimensi *zāhir*. Karakteristik tersebut dirumuskan berdasarkan ciri umum, kecenderungan, dan cakupan yang berlaku pada lazimnya penafsiran-penafsiran yang menggunakan metode *al-Bāṭini* dalam Tafsir Shī'ah Imamiyah. Diantaranya adalah sebagai berikut:

1) Makna Esoteris (*bāṭin*) umumnya bertendensi pada aqidah Imāmah.

Menurut Muhammad al-Sayyid Jibril, para mufasir Shī'ah umumnya meletakkan makna *zāhir* untuk menjelaskan dan mengajak kepada ajaran *tauḥīd*, *nubuwwah* dan *risālah*.⁹³ Sedangkan makna *bāṭin* lebih diarahkan untuk menjelaskan dan mengajak pada aqidah *Wilāyah* dan *Imāmah*. Pendapat ini, melalui penelitiannya terhadap beberapa referensi penting Shī'ah dalam bidang Tafsir, juga dibenarkan oleh al-'Assal.⁹⁴

Hal ini dibuktikan dengan pernyataan al-Kazarani, salah seorang mufassir Shī'ah kontemporer, dalam tafsirnya yang berjudul *Mir'āt al-Anwār wa Misykāt al-Asrār*. Dalam pengantar tafsir tersebut ia menyatakan:

⁹³ Muhammad al-Sayyid Jibril, *al-Madkhal* ..., hal. 151

⁹⁴ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah* ..., hal. 209

بل التحقيق الجقيق أن تمام القرآن إنما أنزل للإرشاد إليهم والإعلام بهم و بيان العلوم و الإحكام لهم والأمر بطاعتهم وترك مخالفتهم. وأنّ الله جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة و الولاية، كما جعل جلّ ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة.⁹⁵

Pembenaran yang paling nyata adalah bahwa keseluruhan al-Qur'an diturunkan untuk menunjukkan kepada para Imam, mengabarkan tentang mereka, menjelaskan tentang ilmu-ilmu mereka dan hukum-hukum yang berlaku bagi mereka, dan perintah untuk taat kepada mereka dan larangan menentang mereka. Dan sesungguhnya Allah SWT menjadikan sebagian besar *bāṭin* al-Qur'an untuk mengajak beriman kepada *Imāmah* dan *Wilayah*, sebagaimana menjadikan sebagian besar *zāhir* al-Qur'an untuk mengajak beriman kepada Tauhid, Nubuwwah, dan Risalah.

2) *Penafsiran Esoteris bercabang-cabang*

Hasil penafsiran dengan menggunakan metode esoteris atau *al-bāṭini* tidak harus tunggal, ia bisa bercabang-cabang dalam jumlah yang banyak. Di dalam *Tafsir al-'Iyāshi* disebutkan sebuah riwayat yang membenarkan hal itu. Diceritakan bahwa Jabir bertanya kepada Imam al-Baqir tafsir al-Qur'an mengenai suatu hal. Al-Baqir pun menjelaskannya. Kemudian Jabir bertanya kembali pertanyaan yang sama. Namun al-Baqir menjawabnya dengan jawaban yang berbeda. Maka Jabir pun bertanya mengapa al-Baqir menjelaskan pertanyaan yang sama dengan dua jawaban yang berbeda. Al-Baqir pun menjawab:

يا جابر إن للقرآن بطناً، ولللبطن بطن، وله ظهور وللظهر ظهر. يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن.⁹⁶

⁹⁵ Abdul lathif al-Kazarani, *Mir'āt al-Anwār wa Misykāt al-Asrār*, (Teheran: Dar al-Kutub, t.th), hal. 2

⁹⁶ Abi al-Nadlr Muhammad bin Mas'ud al-'Iyashi, *Tafsir al-'Iyasyi*, hal. 87.

Wahai Jabir, sesungguhnya al-Qur'an memiliki *bāṭin*, dan *bāṭin* tersebut juga memiliki *bāṭin* sendiri. Al-Qur'an juga memiliki *zāhir* dan *zāhir* itu pun juga memiliki *zāhir* sendiri. Wahai Jabir, tidak ada sesuatu yang lebih jauh dari akal manusia melebihi tafsir al-Qur'an.

Dalam banyak riwayat juga disebutkan bahwa setiap makna *bāṭin* bisa bercabang tujuh macam. Ada yang menyebutkan jumlahnya mencapai hingga 70 cabang. Bahkan Haidar al-Amuli menyatakan jumlah makna *bāṭin* bisa mencapai 70 ribu macam. Pendapat ini didasarkan pada hadis Nabi SAW versi Shi'ah Imamiyah yang berbunyi:

إن للقرآن ظهرا وبطنا، ولبطنه بطننا إلى سبعة أبطن. وفي رواية: إلى سبعين بطننا. وفي أخرى: سبعين ألف بطن.⁹⁷

Sesungguhnya al-Qur'an mempunyai *zāhir* dan *bāṭin*. Setiap *bāṭin* memiliki satu *bāṭin* sampai tujuh *bāṭin*. Dalam riwayat lain: sampai 70 *bāṭin*. Dalam riwayat lain: sampai 70 ribu *bāṭin*.

Mengenai riwayat tersebut, al-Haidari menerangkan bahwa makna *zāhir* al-Qur'an adalah bukti-bukti kebenarannya yang dapat ditangkap secara inderawi alami. Sedangkan makna *bāṭin*-nya adalah bukti-bukti kebenarannya yang bisa diungkap secara ruhani. Mengingat tingkatan ruhani bermacam-macam, maka sangat beragam pula pengungkapan *bāṭin*nya terhadap al-Qur'an yang dalam riwayat di atas disebut bisa mencapai 70 ribu macam.⁹⁸

⁹⁷ Sayyid Haidar al-Amuli, *Naṣ* ..., hal. 72; Sayyid Haidar al-Amuli, *Jāmi' al-Asrār* ..., hal. 104, 530, 610.

⁹⁸ Al-Sayyid Kamal al-Haidari, *Uṣul* ..., Juz 2, hal. 180.

3) *Makna Esoteris dapat berbeda-beda dan berkembang menyesuaikan kondisi dan zaman.*

Sebagaimana diterangkan di atas, tafsir esoteris atau al-bāṭini dapat melahirkan makna yang bercabang-cabang. Selain itu dimungkinkan terjadinya pembaharuan makna-makna *bāṭin*. Perubahan zaman dan terjadinya peristiwa tertentu, menurut al-Dzahabi, bisa menyebabkan adanya pembaharuan. Karena bagi Shī'ah Imamiyah penafsiran secara *bāṭini* tidak terbatas dilakukan pada zaman tertentu, ia bisa dilakukan dalam setiap zaman. Karena dalam keyakinan Shī'ah tidak ada suatu zaman pun yang tidak ada Imam. Mereka berhak mereproduksi makna *bāṭin* al-Qur'an sesuai dengan zamannya.⁹⁹

Bahkan diantara makna-makna *bāṭin* suatu ayat bisa berbeda sama sekali atau bahkan saling bertentangan. Hal ini sebagaimana riwayat yang bersumber dari Imam al-Baqir yang menyatakan:

إن الآية ليكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجوه.¹⁰⁰

Sesungguhnya suatu ayat sangat mungkin terjadi bagian awalnya mengenai sesuatu dan bagian akhirnya mengenai sesuatu yang lain. al-Qur'an merupakan kalam yang bersinambung yang bisa berubah-ubah maknanya dalam beberapa bentuk.

Menanggapi riwayat tersebut, al-Kazarani berkomentar bahwa pernyataan Imam al-Baqir tersebut menegaskan kebolehan adanya *ta'wil* suatu ayat dengan bermacam-macam makna. Selain itu, ia juga

⁹⁹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir...*, Juz I, hal. 362

¹⁰⁰ Abi al-Nadlr Muhammad bin Mas'ud al-'Iyashi, *Tafsir al-'Iyashi...*, Juz 1, hal. 87.

membenarkan menta'wil bagian awal ayat dengan makna yang berbeda dengan bagian akhirnya. Bahkan menafsirkan secara *zāhir* di awal ayat dan secara *bāṭin* di akhir ayat, atau sebaliknya, juga dibolehkan.¹⁰¹

- 4) *Tafsir Esoteris umumnya menggunakan pendekatan majāz, kināyah, dan takhṣīṣ.*

Dalam bagian lain dalam kitab *Mir'āt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār* al-Kazarani menyatakan bahwa pengungkapan makna-makna *bāṭin* al-Qur'an tersebut umumnya menggunakan pendekatan *majāz* (pengibaran), dimana makna *zāhir*-nya dipandang sebagai makna *haqīqi* sedang makna *bāṭin*-nya merupakan makna *majāzi*. Makna *majāzi* menurut Shī'ah harus lebih diutamakan dari pada makna *haqīqi*.

Dalam kaidah bahasa, menurut al-'Assal, memang *majāz* merupakan pintu masuk yang memberikan peluang untuk memaknai sesuatu seluas-luasnya, tergantung perspektif dan kecenderungan seseorang. Namun dalam menafsiri al-Qur'an terdapat beberapa persyaratan yang harus dipenuhi untuk menggunakan *majāz*. Menurutnyanya sebagaimana ia kutip dari *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ada dua macam *majāz* dalam al-Qur'an, yaitu (1) *majāz* yang digunakan dalam *tarkīb* (susunan kalimat) yang disebut dengan *majāz isnād* atau *majāz 'aqli*, yaitu menyandarkan makna perbuatan atau semacamnya pada makna yang bukan makna asalnya karena adanya keterikatan makna antara

¹⁰¹ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah* ..., hal. 211

keduanya (*Mulābasah*); (2) *majāz* yang digunakan dalam *mufrad* (kata tunggal) yang disebut dengan *majāz lughawi*, yaitu memaknai suatu lafadh tidak pada makna literalnya karena adanya keserupaan (*shabah*).¹⁰²

Jadi kedua jenis *majāz* di atas menuntut adanya *'ilāqah* (hubungan) antara makna *haqiqi* dengan makna *majāzi*, atau antara lafadh dengan maksud. Dalam *majāz isnād*, *'ilāqah*-nya adalah *mulābasah*, sementara dalam *majāz lughawi* *'ilāqah*-nya adalah *shabah*. Namun dalam *majāz* tafsir *al-bāṭini* Shī'ah Imamiyah, kedua *'ilāqah* tersebut tidak menjadi syarat.¹⁰³

Selain *majāz*, menurut al-Kazarani, *kināyah* (sindiran) juga sering digunakan dalam penafsiran esoteris Shī'ah. *Kināyah* umumnya digunakan ketika bertemu dengan lafadh atau ayat tertentu dalam al-Qur'an yang merujuk pada seseorang. Lafadh-lafadh mereka pandang merupakan *kinayah* atau perlambang yang merujuk kepada sahabat-sahabat tertentu terutama Abu Bakar al-Shiddiq RA, Umar bin Khattab RA, Utsman bin 'Affan RA, dan istri-istri Nabi SAW.

Selain itu *takshīsh* menurut al-Kazarani juga kerap digunakan. *Takshīsh* yang dimaksud adalah dengan mengkhususkan makna lafadh-lafadh yang bersifat umum pada makna tertentu, misalnya kata *al-Kāfirūn* – yang secara *zāhir* berarti orang-orang kafir yang menyekutukan Allah SWT – secara *bāṭini* dimaknai sebagai orang-orang yang mengingkari wilayah Ali RA, atau juga *al-Munāfiqūn* yang secara *bāṭini* dita'wil

¹⁰² Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān...*, Juz 2, hal. 97-98.

¹⁰³ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah ...*, hal. 260

menjadi orang-orang yang munafik terhadap Imāmah dan Wilayah Ali RA. Atau terkadang menurutnya hal itu dinyatakan dengan memberikan contoh kaum-kaum terdahulu, seperti dalam ayat:

وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٍ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾

Dan di antara kaum Musa itu terdapat suatu umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan hak dan dengan yang hak Itulah mereka menjalankan keadilan. (QS. al-A'raf [7]: 159).

Mereka mengartikan kaum Musa sebagai orang-orang Islam dan umat yang memberi petunjuk dimaknai secara *bāṭini* sebagai orang-orang yang mengimani wilayah Ali RA dan mentaatinya.¹⁰⁴

5) *Semua perintah dalam makna zāhir adalah perintah beriman kepada Imāmah dalam makna bāṭin.*

Dalam pandangan al-'Assal, semua hal yang diwajibkan dalam al-Qur'an secara *bāṭini* berarti pula kewajiban untuk beriman dan mentaati Imam. Hal ini berlaku pada hampir semua hukum syariat, seperti kewajiban shalat pada *zāhir* lafadhnya maka secara *bāṭin* bermakna kewajiban mengetahui Imam, taubat yang secara *zāhir* bermakna kembali kepada Allah SWT dari kemaksiatan diartikan secara esoteris menjadi kembali dari berbaiat kepada Imam-imam yang sesat kepada Imam-imam mereka, dan lain-lain.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Abdul Lathif al-Kazarani, *Mir'āt al-Anwār...*, hal. 37

¹⁰⁵ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah ...*, hal. 260

Demikian pula sebaliknya, semua larangan atau hal yang diharamkan secara esoteris berarti larangan mengakui dan berbaiat kepada imam-imam yang durhaka. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam hadis Shī'ah yang diriwayatkan oleh al-Kulaini yang bersumber dari Musa al-Kadhim yang menyatakan bahwa apabila ditemui dalam al-Qur'an ayat yang menjelaskan sesuatu hukumnya haram – misalnya bangkai, darah dan babi (QS. al-Baqarah [2]: 173), maka makna *zāhir*-nya berarti hukum barang-barang tersebut adalah haram dan dilarang untuk dikonsumsi. Sedangkan makna *bāṭin*-nya adalah bahwa barang-barang yang diharamkan tersebut merupakan simbol dari *A'immah al-Jūr* (para imam yang durhaka) yang dilarang untuk diikuti. Hadis yang merupakan jawaban al-Kadhim atas pertanyaan seseorang tentang tafsir Surat al-A'raf ayat 33 yang juga dikutip dalam Tafsir al-'Iyashi ini berbunyi:

إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق.¹⁰⁶

Sesungguhnya al-Qur'an memiliki *zāhir* dan *bāṭin*. Maka semua apa yang diharamkan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an merupakan makna *zāhir*, sedangkan makna *bāṭin*nya dari hal itu adalah para imam yang durhaka. Dan semua yang dihalalkan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an merupakan makna *zāhir*, sedangkan makna *batin*nya dari hal itu adalah para imam yang haq.

Pada prinsipnya, menurut al-'Assal, semua ayat yang berisi pujian dan penghormatan – baik dalam ranah aqidah, syari'ah, akhlaq, kisah, dan

¹⁰⁶ Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Uṣul ...*, Juz 1, hal. 374

lain-lain – semuanya dimaknai secara esoteris sebagai para Imam Shī'ah dan para pengikut mereka. Sebaliknya semua ayat yang berisi keburukan dan celaan maka yang dimaksud adalah para musuh Imam-Imam Shī'ah dan orang-orang yang bertentangan dengan mereka. Bahkan lebih jauh lagi, tulis al-'Assal, pemaknaan seperti itu juga berlaku dalam semua semua kitab suci (*al-kutub al-Ilahiyah*) dan syariat samawi yang lain.¹⁰⁷

- 6) *Semua lafadh atau dlamir dalam bentuk jama' (plural) yang maknanya merujuk kepada Allah SWT secara bāṭini dimaksudkan juga untuk para Imam.*

Al-Dzahabi dalam hal ini mengutip perkataan salah satu ulama' Shī'ah Imamiyah yang berbunyi:

إِنَّ مَا نَسَبَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ بِصِيغَةِ الْجَمْعِ أَوْ ضَمِيرَةٍ سَرَّهُ أَنْ أَرَادَ إِدْخَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَئِمَّةَ مَعَهُ.¹⁰⁸

Sesungguhnya apa yang dinisbatkan oleh Allah SWT untuk diri-Nya sendiri dengan bentuk Jama' atau dlamir, maka rahasianya adalah Allah SWT bermaksud memasukkan juga di dalamnya Nabi SAW dan para Imam bersama-Nya.

Dalam hal ini, al-Dzahabi mencontohkan Surat al-Baqarah ayat 57 yang berbunyi:

وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾

Dan tidaklah mereka menganiaya kami; akan tetapi merekalah yang Menganiaya diri mereka sendiri.

¹⁰⁷ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah ...*, hal. 259

¹⁰⁸ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir...*, Juz I, hal. 363

Dalam pemahaman Shī'ah Imāmiyah, mustahil Allah SWT bisa dianiaya sebagaimana disebut dalam ayat di atas. Karena itu menurut mereka dlamir *nā* dalam kalimat *وما ظلمونا* bukan hanya dinisbatkan kepada Allah SWT, tetapi juga dimaksudkan juga untuk Nabi SAW dan para Imam. Maka berdasarkan ayat tersebut menurut mereka bahwa orang yang menganiaya Nabi SAW dan para Imam berarti menganiaya Allah secara tidak langsung.¹⁰⁹

Bahkan dalam beberapa lafadh yang secara *zāhir* dinisbatkan kepada Allah SWT, menurut al-'Assal, maknanya dalam beberapa tafsir Shī'ah dialihkan kepada para Imam. Dalam arti penisbatan kepada Allah SWT hanya menjadi perlambang, maksud sebenarnya adalah para Imam. Hal ini menurut mereka berlaku untuk ayat atau lafadh yang secara *'aqli* tidak layak dan tidak boleh dinisbatkan kepada Allah karena menghindari *tashbīh* (menyerupakan Allah dengan makhluk) dan *tajsīm* (menggambarkan seolah-olah Allah mempunyai jasad). Seperti dalam lafadh *ghadab* atau marah (QS. al-A'raf [7]: 152, al-Nahl [16]: 106, Thaha [20]: 86, al-Nur [24]: 9, al-Syura [42]:16, al-Mujadalah [58]: 16, al-Mumtahinah [60]: 13), lafadh *al-sukhth* atau murka (QS. al-Maidah [5]: 80), *alayad* atau tangan (QS. al-Maidah [5]: 64, al-Fath [48]: 10), dan lain-lain, semuanya diartikan secara esoteris atau *baṭīni* dinisbatkan kepada para Imam saja.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid*, hal. 363-364

¹¹⁰ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Ithnā 'Ashariyah ...*, hal. 261

BAB IV

PENGARUH AQIDAH IMĀMAH DALAM TAFSIR ESOTERIS *SHI'AH IMĀMIYAH ITHNĀ 'ASHARIYAH*

Pada bab ini akan dibahas tentang kedudukan dan pengaruh aqidah Imāmah dalam Tafsir Esoteris Shī'ah Imamiyah. Pengaruh tersebut akan dianalisis dengan mengeksplorasi berbagai pandangan mufassir Shī'ah dalam menta`wil ayat-ayat tertentu yang dijadikan dalil umum dalam aqidah Imāmah. Pandangan para mufassir yang dijadikan sample dan obyek penelitian ini dibatasi hanya pada beberapa referensi penting Tafsir Shī'ah Imamiyah yang menggunakan metode *al-bāthini* secara *rawā'i* (*bi al-ma`thūr*).

Sistematika dan poin-poin pembahasan dalam bab ini mengacu pada aspek-aspek penting yang menjadi tema sentral dalam Imāmah Shī'ah *Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Mengingat dalam Shī'ah sendiri terdapat banyak perbedaan dan kontroversi, maka konteks dan pengertian aspek-aspek tersebut mengacu pada apa yang telah diuraikan dalam bab 2 dan bab 3. Aspek-aspek tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Wilāyah* 'Ali RA.
2. *'Iṣmah* para Imam.
3. Pandangan terhadap sahabat Nabi SAW.
4. Keutamaan para Imam.

Selain tema-tema tersebut, juga terdapat beberapa tema lain yang penafsiran Shī'ah secara esoteris jauh berbeda dengan tafsir pada umumnya.

Meski tidak terkait secara langsung dengan Imāmah, tema-tema tersebut dipandang perlu untuk dipaparkan dalam penelitian ini karena ayat-ayat yang terkait telah menjadi perdebatan panjang antara mufassir Shī'ah dengan golongan lain.

1. Ayat Wilāyah 'Ali RA

Ayat yang umum digunakan sebagai justifikasi atas wilayah (kepemimpinan) Ali bin Thalib RA sepeninggal Nabi SAW adalah Surat al-Maidah ayat 55-56 yang berbunyi:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ
الْغَالِبُونَ

55. Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah). 56. dan Barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, Maka Sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.

Shī'ah Imamiyah menyebut ayat ini sebagai *ayat al-Wilāyah*. Yang disebut Wali di sana menurut al-Thabrisi berarti Imāmah.¹ Ayat tersebut mereka yakini sebagai dalil yang *sharih* yang menegaskan akan wilayah atau kepemimpinan Ali RA setelah Nabi SAW. Ali dan para Ahl al-Bait lah yang disebut sebagai Wali dalam ayat tersebut.

¹ Abi 'Ali al-Fadhil bin al-Hasan al-Thabrisi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 3, (Beirut-Libanon: Dar al-Ulum, 2005), hal. 298

Al-Faid al-Kashani dalam Tafsir al-Şāfi mengutip riwayat al-Kulaini yang disandarkan kepada Imam Ja'far al-Shadiq. Ketika menafsirkan ayat ini Ja'far al-Shadiq menjelaskan bahwa yang dimaksud الذين آمنوا dalam ayat tersebut adalah Ali dan anak cucunya yang menjadi para imam sampai hari kiamat. Kemudian ia menguraikan bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah sebagai berikut:

وكان أمير المؤمنين عليه السلام في صلاة الظهر وقد صلى ركعتين وهو راكع وعليه حلّة قيمتها ألف دينار وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه إيّاها وكان التجاشي أهداها له فجاء سائل فقال: السلام عليك يا وليّ الله وأولى المؤمنين من أنفسهم تصدّق على مسكين فطرح الحلّة إليه وأوماً بيده إليه أن أحملها فأنزل الله عزّ وجلّ فيه هذه الآية وصيرّ نعمة أولاده بنعمته فكل من بلغ من أولاده مبلغ الإمامة يكون بهذه النعمة مثله فيتصدّقون وهم راكعون والسائل الذي سأل أمير المؤمنين عليه السلام من الملائكة والذين يسألون الأئمة من أولاده يكونون من الملائكة.^٢

Suatu ketika Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib sedang sholat dhuhur. Saat itu ia membawa pedang yang nilainya seribu dinar pemberian dari Nabi SAW. Pedang tersebut sebelumnya merupakan hadiah dari Najasyi kepada Nabi SAW. Saat Ali menyelesaikan dua rakaat shalatnya dan sedang melakukan ruku', datang seorang pengemis. Ia berkata, "*Al-salam 'alaika ya Wali Allah wa Aula bi al-Mu'minin min Anfusihim*, bersedekahlah kepada orang miskin. Seketika Ali melemparkan pedang tersebut dan memberi isyarat kepadanya untuk mengambilnya. Maka Allah 'Azza wa Jalla menurunkan ayat ini. Dan Allah SWT menurunkan nikmat untuk anak-anaknya dengan sebab nikmat Ali tersebut. Anak-anak cucunya yang nantinya mencapai derajat Imāmah juga akan memperoleh nikmat seperti itu. Mereka semua akan bersedekah ketika mereka sedang melakukan ruku'. Orang yang mengemis kepada Ali tersebut tak lain adalah dari golongan Malaikat. Orang-orang yang meminta-minta kepada para Imam keturunannya pun juga dari golongan malaikat.

Pendapat yang kurang lebih sama dipaparkan oleh al-Thabrisi. Menurutnya ayat tersebut turun menceritakan Ali yang bersedekah cincin pada

² Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*, Juz 2, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 44-46

saat ruku'. Hal didasarkan pada riwayat yang bersumber dari Imam al-Baqir, Imam Ja'far al-Shadiq, dan semua para Imam Ahl al-Bait.³

Dalam pandangan peneliti, memang ada beberapa riwayat yang menjelaskan bahwa turunnya ayat tersebut terkait dengan Ali bin Abi Thalib RA yang bersedekah pada saat ruku', seperti riwayat Mujahid dan 'Utbah bin Abi Hakim. Namun ada juga versi lain yang menyatakan ayat tersebut turun berkenaan dengan Ubadah bin Shamit RA. Dalam sebuah hadis yang berderajat *marfū'* diceritakan bahwa Ubadah yang awalnya merupakan anggota pasukan Yahudi Bani Qainuqa' membelot bergabung dengan pasukan Nabi SAW. Ia pun berikrar di hadapan Nabi SAW, aku menjadikan Allah SWT, Rasulullah SAW dan orang-orang mukmin sebagai pelindungku, dan aku melepaskan diri dari persekutuan dengan orang-orang kafir dan kepemimpinan mereka. Maka terkait perkataan Ubadah inilah ayat ini turun.⁴

Sekalipun benar bahwa ayat tersebut turun pada diri Ali RA, namun tidak ada *dalālah* (indikasi) dan *qarīnah* (korelasi) bahwa yang dimaksud di sana adalah wasiat untuk menjadikan Ali RA sebagai pemimpin sepeninggal Nabi SAW. Jika pun dipaksakan adanya korelasi antara Wali yang bermakna pelindung atau penolong dengan yang berarti pemimpin, maka Ubadah bin al-Shamit pun juga berhak untuk diangkat menjadi pemimpin. Karena menurut riwayat lain yang derajatnya lebih kuat, sebagaimana dijelaskan di atas, ayat tersebut turun berkenaan dengannya. Terlebih lagi jika dihubungkan dengan beberapa ayat

³ Ibid, hal. 297

⁴ Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz 10, (Beirut: Dar al-Risalah, 2000/1420 H.), hal. 424.

sebelumnya, maka akan diperoleh *Munāsabah* bahwa ayat ini berbicara tentang hubungan erat antar Muslim yang satu sama lain saling menolong dan melindungi, juga ancaman bagi orang yang murtad dan bersekutu dengan orang-orang kafir.

Maka menurut pandangan peneliti, meletakkan makna Wali di sana sebagai Imam atau pemimpin pengganti Nabi SAW merupakan bentuk tafsir Esoteris (*al-Bāṭini*), karena bertentangan *zāhir* lafadh yang ada. Seandainya dikatakan penta'wilan tersebut tersebut adalah menggunakan makna *majāzi*, maka itu pun tidak dibenarkan, karena tidak ditemukan adanya *'ilāqah* (hubungan) dalam lafadh yang ada atau dengan makna hakikinya, padahal hal itu merupakan syarat untuk menggunakan makna *majāzi*.

Selain itu, menurut al-Dzahabi, dengan menyatakan Ali RA dan para Imam keturunannya sebagai pemimpin berdasarkan ayat tersebut berarti menyejajarkan kedudukan mereka dengan Allah SWT dan Rasul-Nya. Memang menurutnya salah satu ciri tafsir esoteris Shī'ah Imamiyah dalam memaknai *lafadh* atau *dāmīr* (kata ganti) yang seharusnya disandarkan (*di-idlāfah*-kan) kepada Allah SWT mereka sering mentakwilkannya bahwa hal itu juga berlaku pada diri para Imam.⁵

Selain ayat tersebut, ayat lain yang kerap digunakan sebagai dalil Imāmah 'Ali bin Abi Thalib RA sepeninggal Nabi SAW adalah bagian akhir ayat 3 dalam Surat al-Maidah yang berbunyi:

⁵ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz I, (Beirut: Maktabah Mush'ab bin 'Umair al-Islamiyah, 2004), hal. 364

الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ
دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu. (QS. al-Maidah [5]: 3)

Sebagian besar mufassir Shi'ah Imamiyah berkeyakinan bahwa ayat tersebut turun di tengah perjalanan antara Makkah dan Madinah sepulang Nabi SAW dari haji Wadā'. Al-Thusi dalam *al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'an* menyebutkan riwayat dari Imam al-Baqir dan Imam Ja'far al-Shadiq:

أن الآية نزلت بعد أن نصب النبي (صلى الله عليه وآله) عليا علما للامة يوم غدير خم منصرفه
عن حجة الوداع، فانزل.⁶

Sesungguhnya ayat ini turun setelah Nabi SAW mengangkat Ali sebagai pemimpin bagi umat Islam pada hari Ghadir Khum saat beliau kembali dari haji Wada', maka Allah SWT menurunkan (ayat ini).

Karena itu al-Qummi berpendapat bahwa keputus-asaan orang-orang kafir yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah disebabkan pada hari itu Nabi SAW telah berwasiat untuk menjadikan Ali RA sebagai pemimpin pengganti beliau. Sedangkan mengenai hari disempurnakan agama, ia mengutip sebuah riwayat yang bersumber dari Imam al-Baqir yang berkata:

آخر فريضة أنزلها الله الولاية ثم لم ينزل بعدها فريضة ثم أنزل { اليوم أكملت لكم دينكم } بكرة
الغميم فأقامها رسول الله صلى الله عليه وآله بالجحفة فلم ينزل بعدها فريضة.⁷

⁶ Muhammad bin al-Hasan al-Thusi, *al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 3, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, t.th.), hal 436

Kewajiban paling akhir yang diturunkan Allah SWT adalah Wilayah, kemudian setelah Allah SWT tidak menurunkan kewajiban yang lain. Lalu Dia menurunkan ayat { اليوم أكملت لكم دينكم } di Karra' al-Ghamim. Maka Rasulullah SAW pun mengumumkan Wilayah tersebut di Juhfah. Setelah itu tidak ada lagi kewajiban yang turun.

Jumhūr ulama' hadis mengatakan bahwa ayat ini turun di Arafah dan disaksikan oleh ribuan sahabat, sebagaimana ditegaskan dalam banyak hadis yang bersumber dari Umar bin al-Khattab RA, Ali bin Abi Thalib RA, Mu'awiyah bin Abi Sufyan RA, Ibn 'Abbas RA, Samurah bin Jundub RA, dan lain-lain, yang diriwayatkan secara *marfū'*. Karena itu Ibn Katsir menolak pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut turun di Ghadir Khum sepulang Nabi SAW dari haji Wada'. Riwayat mengenai turunnya ayat tersebut di Arafah menurut Ibn Katsir saking banyaknya hingga mencapai derajat *mutawātir*.⁸

Berdasarkan hal itu, pendapat al-Thusi, al-Qummi, dan sebagian besar mufassir Shī'ah Imamiyah bahwa ayat tersebut turun di Ghadir Khum adalah gugur karena bertentangan dengan riwayat yang *mutawātir*. Bahkan Ali bin Abi Thalib RA sendiri, yang notabene oleh mereka dipandang sebagai yang diberi mandat Wilayah, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Mardawaih ia berkata:

نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ وهو قائم عشية عرفة { اليوم أكملت لكم دينكم }⁹

Ayat ini turun pada Rasulullah SAW saat beliau berdiri di waktu sore hari Arafah.

⁷ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, Juz I, (Qum: Muassasah Dar al-Kitab, 1404 H.), hal. 162

⁸ Isma'il bin Umar bin Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 2006/1427 H.), hal. 555

⁹ Ibid.

Ulama Shī'ah Imāmiyah, menurut Sayyid Mukhtar, mengeluarkan pendapat bahwa ayat ini turun di Ghadir Khum untuk memberikan *qarīnah* bahwa ayat ini adalah terkait dengan Imāmah. Mengingat di Ghadir Khum tersebut Nabi SAW dalam beberapa riwayat bersabda:

من كنتُ مولاة فَعَلِيٌّ مولاة.¹⁰

Barangsiapa yang menjadikan aku penolongnya maka hendaknya menjadikan Ali juga menjadi penolongnya.

Hampir semua ulama Shī'ah Imamiyah mengartikan kata *Maulā* dalam hadis tersebut sebagai pemimpin. Kata *Maulā* secara literal memiliki makna yang beragam. Menurut Ibn al-Atsir, *Maulā* bisa berarti *al-Rabb* (Tuhan), *al-Mālik* (Maha Memiliki), *al-Mun'im* (Pemberi nikmat), *al-Nāshir* (penolong), *al-muhibb* (pencinta), *al-Halīf* (sekutu), *al-'abd* (hamba), *al-mu'tiq* (orang yang memerdekakan), *ibn al-'amm* (sepupu), dan *al-shihr* (ipar). Dari *nash* hadis tersebut menurut kebanyakan ahli hadis tidak ditemukan *'ilāqah* (hubungan) bahwa arti *Maulā* adalah pemimpin. Makna yang paling tepat adalah *al-nashir* (penolong), karena di dalam riwayat yang lain terdapat kelanjutan hadis di atas. Redaksi lengkapnya adalah:

من كنت مولاة فعلي مولاة اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.¹¹

¹⁰ Muhammad bin Isa al-Tirmidzi al-Sulami, *al-Jāmi' al-Shahīh Sunan al-Tirmidzi*, Juz 5, (Beirut: *Dār Ihya' al-Turats al-Arabi*, t.th), hal. 633, No. 3713; Ahmad bin Syuaib al-Nasai, *Sunan al-Nasāi al-Kubrā*, Juz 5, (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyah*, 1991), hal. 45, 108, 130, 131, 132, 134; Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz 1, (Cairo: *Mu'assasah al-Qorthoba*, t.th), hal. 118, 119, 152, 330

¹¹ Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad...*, Juz 4 hal.281, Juz 5 hal. 370; Ahmad bin Syuaib al-Nasai, *Sunan...*, Juz 5, hal. 132, 134

Barangsiapa yang menjadikan aku sebagai penolongnya maka hendaknya menjadikan Ali sebagai penolongnya. Ya Allah tolonglah orang yang menolongnya dan musuhilah orang yang memusuhinya.

Kata *maulā* dengan kata kerja *wāla* dalam teks hadis tersebut adalah berakar kata yang sama, sehingga maknanya dalam hadis tersebut tentunya sama. Jika *maulā* diartikan dengan pemimpin, maka tentunya doa Nabi SAW dalam kalimat selanjutnya berarti jadikan pemimpin orang yang menjadikannya sebagai pemimpin. Pemahaman seperti ini jelas rancu dan tidak logis. Doa Nabi di atas secara struktur kalimat dalam terdiri dari dua kalimat yang maknanya kebalikan, yakni antara kata *wāla* dan kata *'āda*. Jadi makna *wāla* dan *'āda* dalam hadis tersebut adalah antonimi atau lawan kata. Jika makna *'āda* adalah memusuhi, maka tentunya makna kebalikannya yang paling tepat adalah menolong.

Selain itu jika dianalisis dari perspektif *sabab al-wurūd* hadis tersebut, maka jauh dari kemungkinan untuk mengarahkan artinya kepada Imāmah. Dalam sebuah hadis yang bersumber dari Buraidah, ia menceritakan:

غزوت مع علي اليمن فرأيت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال يا بريدة ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم قلت بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه.¹²

Aku bersama Ali berperang di Yaman. Maka aku menjumpai Ali sempat bersikap kasar. Ketika aku datang kepada Rasulullah SAW aku menceritakan perihal Ali dan aku mencelanya. Maka aku melihat raut muka Rasulullah SAW berubah, lalu beliau bersabda: wahai Buraidah, bukankah aku lebih utama bagi orang-orang mukmin dari pada diri mereka sendiri. Aku menjawab: Ya wahai Rasulullah. Kemudian beliau bersabda: barangsiapa yang menjadikan aku sebagai penolongnya, maka hendaknya ia menjadikan Ali sebagai penolongnya.

¹² Ahmad bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani, *Musnad...*, Juz 5, hal. 347

Berdasarkan hadis di atas tersebut dapat dipahami bahwa sabda Nabi SAW *من كنت مولاه فعلي مولاه* sebenarnya lebih merupakan ungkapan kecintaan Nabi SAW kepada Ali RA. Terlepas dari apakah pengaduan Buraidah tentang sikap kasar Ali RA itu benar atau sekadar salah paham, yang jelas dalam hal ini Nabi ingin menjaga kehormatan Ali RA di hadapan sahabat yang lain. Jadi maksud hadis tersebut sama sekali tidak terkait dengan Imāmah atau Wilayah sebagaimana dipahami oleh ulama Shī'ah Imamiyah.

Berdasarkan analisis di atas, maka dapat dipahami bahwa secara tekstual, kontekstual, dan historis, ayat 3 dari Surat al-Maidah di atas tidak memiliki korelasi dengan Imāmah. Sehingga dapat disimpulkan pula bahwa penafsiran yang mengarahkannya pada makna Imāmah atau Wilayah Ali RA merupakan bentuk tafsir esoteris Shī'ah Imamiyah yang kebenarannya tidak bisa diuji dan dibuktikan secara epistemologis dan obyektif.

2. Ayat *'Iṣmah* Para Imam

Dalam menegaskan bahwa para Imam dua belas memiliki sifat *'iṣmah* atau *ma'ṣum*, terdapat beberapa ayat yang dijadikan landasan justifikasinya. Diantaranya adalah Surat al-Baqarah ayat 124 yang berbunyi:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia".

إن آدم ﷺ رأى مكتوبا على العرش أسماء معظمة مكرمة، فسأل عنها؟ فقيل له: هذه أسماء أهل الخلق منزلة عند الله تعالى. فالأسماء: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فتوسل آدم ﷺ إلى ربه بهم في قبول توبته و رفع منزلته.¹³

Sesungguhnya Adam AS melihat tertulis di atas ‘arsy nama-nama yang diagungkan dan dimuliakan. Maka beliau menanyakannya. Maka dijawab bahwa ini adalah nama-nama orang yang paling tinggi derajatnya di sisi Allah SWT. Nama-nama tersebut adalah Muhammad, Ali, Fathimah, al-Hasan, dan al-Husain. Maka Nabi Adam AS bertawassul kepada Tuhannya dengan nama-nama mereka agar diterima taubatnya dan diangkat derajatnya.

Di dalam *Tafsir al-Şāfi*, al-Kashani menceritakan sebuah riwayat bahwa ketika Nabi Adam AS bertaubat dan memohon ampun atas kesalahannya, Allah SWT mengingatkan, “Wahai Adam, tidak kah kamu ingat perintahku kepadamu untuk berdoa kepadaku dengan nama Muhammad dan keluarganya yang paling utama ketika menghadapi segala kesulitan dan kebingunganmu dan menghadapi segala cobaan yang menyusahkanmu.” Adam AS menjawab, “Ya, wahai Tuhanku.” Allah SWT kemudian memerintahkan, “Maka dengan nama mereka, dengan nama Muhammad, Ali, Fathimah, al-Hasan, dan al-Husain khususnya berdoalah kepadaku, maka Aku akan mengabulkan permohonanmu dan Aku akan menambahkan melebihi apa yang kamu inginkan.”¹⁴

Kembali kepada pembahasan ayat 124 dari Surat al-Baqarah, bahwa setelah Nabi Ibrahim AS menerima kalimāt dari Allah SWT, maka beliau pun menunaikannya yang diungkapkan dalam ayat tersebut dengan kalimat فَاَتَمَّهُنَّ. Sebagian mufassir Shī’ah Imamiyah mengartikan فَاَتَمَّهُنَّ dengan makna Nabi

¹³ Abi ‘Ali al-Fadhī bin al-Hasan al-Thabrisi, *Majma’* ..., Juz 1, hal. 119

¹⁴ Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*..., Juz I, hal. 52.

Ibrahim AS kemudian menyempurnakannya. Menyempurnakan *kalimāt* dalam hal ini menurut mereka adalah mengenapkan nama-nama Nabi Muhammad SAW, Ali RA, Fathimah RA, al-Hasan RA, dan al-Husain RA – sebagaimana *kalimāt* yang diperintahkan Allah SWT kepada Nabi Adam AS – dengan nama-nama para imam keturunan mereka.

Dalam bagian lain al-Kashani mengutip sebuah riwayat yang menceritakan bahwa ada seseorang yang bertanya kepada Imam Ja'far al-Shadiq tentang maksud dari kalimat *فَأْتَمَّهُنَّ*. Ja'far al-Shadiq pun menjawab:

يعني أتمهنّ إلى القائم اثني عشر إماماً تسعة من ولد الحسين عليهم السلام.¹⁵

Maksudnya adalah beliau menyempurnakan kalimat tersebut sampai pada para Imam dua belas, tujuh diantaranya adalah keturunan al-Husain RA.

Tentang kalimat berikutnya yakni *قال لا ينال عهدي الظالمين*, menurut para mufassir Shī'ah Imamiyah disamping ayat itu membatalkan atau melarang seorang yang zalim menjadi Imam, juga ayat ini menegaskan bahwa seorang Imam harus bersifat *ma'sum*. Menurut al-Thusi, berdasarkan ayat ini, syarat untuk menjadi seorang Imam harus mempunyai *'ishmah* atau *ma'sum*, dalam arti terjaga atau suci dari dari hal-hal yang buruk. *Ma'sum* menurutnya adalah kebalikan dari *dhalim*, baik *dhalim* kepada orang lain maupun *dhalim* kepada dirinya sendiri. Dan Allah SWT dalam ayat tersebut telah menegaskan bahwa orang yang *dhalim* tidak berhak menjadi Imam.¹⁶

¹⁵ Ibid, hal. 83

¹⁶ Muhammad bin al-Hasan al-Thusi, *al-Tibyan ...*, Juz 1, hal 449

Karena para Imam dua belas diyakini bersifat *ma'ṣum* sebagaimana para Nabi, maka mereka lah yang berhak menjadi Imam. Permohonan Nabi Ibrahim AS *قال ومن ذريتي* menurut mereka juga memperkuat hal itu. Hanya orang-orang yang mempunyai garis keturunan dengan Nabi lah yang berhak memegang Imāmah.

Menurut hemat peneliti, ada beberapa kelemahan dalam penafsiran Shī'ah dalam menakwilkan ayat di atas dalam konteks Imāmah dan kema'ṣuman para Imam. *Pertama*, kata *imām* dalam ayat tersebut sebenarnya berarti Nabi. Hal ini dibuktikan dalam sejumlah ayat yang lain yang menyatakan bahwa Allah SWT mengangkat banyak keturunan Nabi Ibrahim AS menjadi Nabi. Diantaranya dalam Surat al-Hadid ayat 26 yang berbunyi:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ۖ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٦٦﴾

Dan Sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh dan Ibrahim dan Kami jadikan kepada keturunan keduanya kenabian dan al-Kitab, Maka di antara mereka ada yang menerima petunjuk dan banyak di antara mereka fasik. (QS. al-Hadid [57]: 26)

Hal ini juga diperkuat oleh ayat 27 dalam Surat al-'Ankabūt yang berbunyi:

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ۚ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٦٧﴾

Dan Kami anugerahkan kepadanya (Ibrahim) Ishak dan Ya'qub, dan Kami jadikan kenabian dan al-Kitab pada keturunannya, dan Kami berikan

kepadanya balasannya di dunia; dan sesungguhnya Dia di akhirat, benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. (QS. al-‘Ankabūt [29]: 27).

Imāmah (kepemimpinan) bagi para Nabi adalah suatu hal yang pasti dan melekat pada diri mereka. Karena tugas mereka menjadi Nabi adalah memimpin manusia menuju agama Tauhid, dan menuntun mereka melaksanakan petunjuk dari Allah sebagaimana yang telah diwahyukan kepada mereka. Hal ini sebagaimana tercermin dalam ayat lain:

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ
وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ^ط

Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan telah Kami wahyukan kepada, mereka mengerjakan kebajikan, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan hanya kepada Kami lah mereka selalu menyembah. (QS. al-Anbiya’ [21]: 73)

Pendapat yang sama juga diberikan oleh al-Qurthubi (w. 671 H.). Menurutny *imām* dalam ayat tersebut bermakna *al-qudwah* (panutan). Dalam arti Allah SWT menjadikan Nabi Ibrahim AS sebagai Imam untuk menjadi panutan bagi manusia dan orang-orang yang saleh dalam menyembah dan beribadah kepada Allah SWT, juga menjadi pemimpin bagi orang-orang yang taat.¹⁷

Karena itu pandangan mufassir Shī’ah Imāmiyah yang mengartikan imam ayat tersebut sebagai Imāmah sepeninggal Nabi adalah tidak sesuai dengan konteks ayat tersebut dan juga bertentangan dengan pemahaman makna imam dalam ayat-ayat lain. Pandangan ini semata-mata hanya didasarkan pada riwayat

¹⁷ Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Qurthubi, *al-Jami’* ..., Juz 2, hal. 107

para imam mereka yang mereka yakini memiliki pemahaman al-Qur'an secara *'irfāni* (kema'rifatan dari Allah SWT) yang menurut mereka tidak bisa dijangkau dengan nalar manusia, termasuk tidak bisa dinilai dengan kaidah-kaidah tafsir pada umumnya. Karena itu, menurut hemat peneliti, penafsiran mereka ini termasuk bagian dari tafsir esoteris Shī'ah Imamiyah.

Kedua, perihal ayat ini dijadikan sebagai dasar kema'shuman para imam (*'iṣmat al-a'immaḥ*) juga menurut pendapat peneliti cenderung dipaksakan. Sebagaimana diuraikan di atas bahwa al-Thusi menjadi kata *dhālimin* menjadi kata kunci untuk memasukkan aqidah *'iṣmah* dalam ayat ini. Melalui pendekatan bahasa dan *mafhūm mukhālafah* (logika kebalikan), ia menyatakan bahwa ayat ini mensyaratkan seorang Imam harus bersifat *ma'ṣūm*. Karena menurutnya lawan kata dari *dhalim* adalah *ma'ṣūm*.

Jika ditinjau dari sudut bahasa secara umum, kebalikan dari *dhalim* bukanlah *ma'ṣūm*, akan tetapi 'adil. Maka bukan berarti orang tidak berbuat *dhalim* bisa dipastikan dia bersifat *ma'ṣūm*. Penyebutan *dhalimin* di sana adalah merupakan *takhṣhīṣ* (pembatasan) bahwa tidak semua anak turun Nabi Ibrahim AS dijadikan Nabi, karena sebagian diantara justru tergolong orang-orang yang *dhalim*. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam ayat yang lain:

وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۗ مُبِينٌ

Kami limpahkan keberkatan atasnya dan atas Ishaq. dan diantara anak cucunya ada yang berbuat baik dan ada (pula) yang zalim terhadap dirinya sendiri dengan nyata. (QS. al-Ṣāffāt [37]: 113).

Terkait dengan ayat tersebut, Ibn Katsir mengutip riwayat dari al-Rabī' bin Anas yang juga diriwayatkan oleh Abu al-'Āliyah, 'Athā', dan Muqātil bin Hayyan, bahwa Allah SWT mengabarkan kepada Nabi Ibrahim AS:

ليس كل ذريتك يا إبراهيم على الحق.¹⁸

Tidak semua anak cucumu wahai Ibrahim dalam kebenaran.

Karena tidak adanya korelasi secara tekstual maupun kontekstual ayat ini dengan pemahaman *'iṣmah*, maka menurut hemat peneliti, penafsiran para mufassir Shī'ah Imamiyah di atas tergolong tafsir esoteris. Antara *zāhir* kalimat ayat tersebut tidak ditemukan *'ilāqah* (hubungan) dengan makna *murād* atau makna yang dikehendaki oleh mereka. Dan ini merupakan salah satu karakteristik tafsir esoteris dalam Shī'ah Imamiyah dimana makna *bāṭin* tidak harus sama dengan makna *zāhir*, bahkan dimungkinkan antara makna *bāṭin* dengan *zāhir* ayatnya tidak ada kaitan sama sekali.

3. Ayat tentang Sahabat Nabi

Dalam setiap penafiran Shī'ah Imamiyah yang menegaskan tentang *wilāyah* atau hak kepemimpinan Ali RA, maka secara tersurat (*manthūq*) atau tersirat (*mafḥūm*), juga menegaskan tentang kesesatan para sahabat yang dianggap telah merampas hak tersebut dan ikut dalam membaiai Abu Bakar al-Shiddiq RA, Umar bin al-Khattab RA, dan Utsman bin 'Affan RA. Karena perbuatan tersebut, para sahabat dalam pandangan Shī'ah Imamiyah telah keluar dari Islam. Hal ini

¹⁸ Isma'il bin Umar bin Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 2006/1427 H.), hal. 159

sebagaimana disebutkan oleh al-Kulaini dalam al-Kāfi sebuah riwayat yang menceritakan bahwa Imam al-Baqir berkata:

إن الله عز وجل نصب عليًا عليه السلام علما بينه وبين خلقه. فمن عرفه كان مؤمنا، ومن أنكره كان كافرا، ومن جهله كان ضالا، ومن نصب معه شيئا كان مشركا، ومن جاء بولايته دخل الجنة.¹⁹

Sesungguhnya Allah ‘Azza wa Jalla menetapkan Ali sebagai tanda (pemimpin) antara Dia dan makhluk-Nya. Maka barangsiapa yang mengetahuinya (mengimaninya) maka ia mukmin, barangsiapa mengingkarinya maka ia kafir, barangsiapa yang tidak mengetahuinya ia sesat, barangsiapa yang menempatkan sesuatu (pemimpin lain) bersamanya maka ia musyrik, dan barangsiapa datang beriman pada *wilāyah*-nya maka ia masuk surga.

Bahkan dalam riwayat al-Kulaini yang lain ditegaskan bahwa setelah wafatnya Nabi SAW semua sahabat telah murtad kecuali beberapa orang. Riwayat yang disandarkan kepada Imam al-Baqir tersebut berbunyi:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان الناس أهل ردّة بعد النبي صلى الله عليه وآله إلا ثلاثة. فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود وأبو ذرّ الغفاري وسلمان الفارسي رحمة الله وبركاته عليه.²⁰

Dari Abi Ja’far, ia berkata: Setelah wafatnya Nabi SAW orang-orang murtad semua kecuali tiga orang. Aku bertanya: Lantas siapakah tiga orang tersebut? Ia menjawab: al-Miqdad bin Aswad, Abu Dzar al-Ghifari, dan Salman al-Farisi RH.”

Selain berdasar pada riwayat-riwayat tersebut, Shī’ah Imāmiyah juga mengambil sejumlah riwayat lain dalam menafsirkan beberapa ayat untuk memperkuat pandangan mereka tentang kesesatan sahabat. Diantaranya adalah ayat 137 dari Surat al-Nisa’ yang berbunyi:

¹⁹ Muhammad bin Ya’qub al-Kulaini, *Ushul al-Kafi*, Juz 8, (Beirut: Mansyurat al-Fajr, 2007), hal. 437

²⁰ Ibid, 245

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ
لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.

Sebagian mufassir Shi'ah berpandangan bahwa ayat tersebut menerangkan tentang para sahabat yang ketika Nabi SAW masih hidup mereka berbaiat atas *Wilāyah* Ali. Namun setelah Nabi SAW wafat, mereka menjadi kufur karena mengingkari *Wilāyah* Ali dan tidak mau berbaiat kepadanya. Hal ini diantaranya berdasarkan riwayat yang disebutkan oleh al-'Iyashi dalam tafsirnya sebagaimana dikutip oleh al-Kashani:

وعن الصادق عليه السلام: نزلت في فلان وفلان وفلان, آمنوا برسول الله في أول الأمر ثم كفروا حين عرضت عليهم الولاية, حيث قال من كنت مولاه فعلي مولاه, ثم آمنوا بالبيعة لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قالوا له بأمر الله وأمر رسوله فبايعوه ثم كفروا حيث مضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يقروا بالبيعة ثم ازدادوا كُفْرًا بأخذهم من بايعوه بالبيعة لهم فهؤلاء لم يبق فيهم من الإيمان شيء.²¹

Dari Ja'far al-Shadiq, ia berkata: Ayat ini turun menceritakan tentang Fulan, Fulan, dan Fulan. Mereka pada awalnya beriman kepada Rasulullah SAW. Namun ketika disampaikan kepada mereka tentang Wilayah 'Ali, dimana Nabi SAW bersabda: *من كنت مولاه فعلي مولاه*, mereka kemudian kufur. Lalu mereka beriman dengan mau berbai'at kepada Amirul Mukminin Ali RA, dimana mereka berkata kepada Ali: (kami berbai'at) karena perintah Allah dan Rasul-Nya, maka mereka pun membai'atnya. Kemudian mereka kembali kufur ketika Rasulullah SAW wafat dan mereka tidak mau berikrar untuk membai'at Ali. Mereka pun semakin bertambah kekufurannya dengan berbai'at kepada orang lain (selain Ali). Mereka adalah orang-orang yang imannya habis tidak tersisa sama sekali.

²¹ Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*..., Juz 1, hal. 510

Pandangan senada juga disampaikan oleh al-Qummi. Bahkan menurutnya orang-orang yang diceritakan dalam ayat tersebut bukan hanya yang mengingkari *Wilāyah* ‘Ali. Mereka juga sebenarnya mengingkari Nabi SAW, walaupun dalam lahiriahnya mereka beriman. Al-Qummi sebagaimana dikutip oleh al-Kashani berkata:

نزلت في الذين آمنوا برسول الله إقراراً لا تصديقاً ثم كفروا لما كتبوا الكتاب فيما بينهم أن لا يردوا الأمر في أهل بيته أبداً فلما نزلت الولاية وأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الميثاق عليهم لأمر المؤمنين عليه السلام آمنوا إقراراً لا تصديقاً، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كفروا فزادوا كفراً.²²

Ayat ini turun mengenai orang-orang yang beriman kepada Rasulullah SAW dalam lisannya saja, namun tidak membenarkan dalam hati. Lalu mereka kufur ketika mereka menulis ayat al-Qur’an yang mereka terima untuk tidak mengingkari kedudukan *Ahl al-Bait* selamanya. Ketika turun ayat *Wilāyah* dan Rasulullah mengambil sumpah mereka untuk berbai’at kepada Amirul Mukminin Ali RA, mereka pun beriman hanya dalam lisannya saja, tetapi hatinya tidak membenarkan. Kemudian ketika Rasulullah SAW wafat mereka pun kembali kufur dan semakin bertambah kekufuran mereka.

Para mufassir secara umum memang berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dalam ayat tersebut. Setidaknya ada beberapa pendapat mengenai hal tersebut, antara lain:

- (1) Menurut Qatadah, yang dimaksud adalah Yahudi dan Nasrani. Kaum Yahudi semula beriman kepada Taurat, kemudian kufur. Kaum Nasrani semula beriman kepada Injil, kemudian mereka kufur. Maka ketika datang *al-Furqān* (al-Qur’an), semakin bertambah kekufuran mereka. Pendapat ini juga

²² Ibid.

didukung oleh Abu al-‘Aliyah. Senada dengan hal itu, menurut riwayat Abu Ja’far yang dimaksud adalah Ahli Kitab secara umum. Al-Thabari lebih cenderung pada pendapat yang terakhir ini, karena menurutnya sesuai dengan pembahasan ayat sebelumnya yang juga terkait dengan Ahli Kitab.²³

- (2) Pendapat yang lain yang juga bersumber dari riwayat Qatadah bahwa yang dimaksud adalah kaum Yahudi. Mereka beriman kepada Nabi Musa AS, lalu mereka kufur dengan menyembah sapi ketika Nabi Musa AS tidak ada. Kemudian setelah Nabi Musa AS datang, mereka kembali beriman. Lalu mereka kufur kepada Nabi Isa AS. Dan kekufuran mereka semakin meningkat kepada Nabi Muhammad SAW. Pendapat serupa juga diungkapkan al-Zajjaj dan al-Farra’. Menurut keduanya yang dimaksud ayat tersebut adalah kaum Nabi Musa AS, dimana mereka semula beriman kepada Nabi Musa AS kemudian mengkufurinya. Lantas mereka beriman kepada Nabi ‘Uzair AS. Lalu kemudian mereka kufur kepada Nabi Isa. Dan terakhir bertambah kekufuran mereka kepada Nabi Muhammad SAW.²⁴
- (3) Menurut riwayat yang bersumber dari al-Hasan RA, yang dimaksud adalah sekelompok orang Ahli Kitab yang berusaha mempengaruhi para sahabat agar mereka ragu kepada agama Islam. Di hadapan para sahabat mereka menampakkan keimanan. Lantas mereka berkata bahwa muncul keraguan pada diri mereka, maka mereka pun kufur. Kemudian mereka kembali menampakkan keimanan. Lalu mereka mengatakan bahwa muncul keraguan

²³ Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jami' al-Bayan ...*, Juz 9, hal. 316-317.

²⁴ Mahmud bin Abdullah al-Husaini al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani...*, Juz 4, hal. 269

lagi pada diri mereka. Mereka pun kufur kembali. Setelah itu mereka tetap dalam kekufuran sampai mati.²⁵

- (4) Mujahid berpendapat bahwa yang dimaksud adalah orang-orang munafiq dan orang-orang berperilaku seperti mereka. Sedang makna semakin bertambah kekufuran mereka menurutnya adalah pada akhirnya akan sempurna kekufuran orang-orang munafiq hingga mereka mati. Pendapat yang sama juga diutarakan oleh Ibn Zaid. Menurutnya orang-orang munafiq beriman dua kali dan kufur dua kali, kemudian kekufuran mereka akan semakin bertambah.
- (5) Pendapat yang agak berbeda diutarakan oleh al-Thanthawi. Menurutnya yang diceritakan oleh ayat ini adalah suatu kaum yang melakukan kemurtadan secara berulang-ulang, terus menerus jatuh dalam kekufuran, dan semakin bertambah jauh dalam kedurhakaan dan kesesatan.²⁶ Pendapat ini kurang lebih sama dengan pendapat al-Razi yang mengatakan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah orang-orang yang kufur setelah sebelumnya beriman dan itu dilakukan berulang-ulang. Kekufuran mereka dalam ayat tersebut dikatakan semakin bertambah, menurutnya karena dengan perilaku tersebut ia telah melakukan penghinaan dan pelecehan terhadap Islam.²⁷

²⁵ Ibid

²⁶ Muhammad Sayyid al-Thanthawi, *al-Tafsir al-Wasith*, Juz 1, (Maktabah Suamilah: Ishdar Tsani, t.th.), hal.1013

²⁷ Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, Juz 1, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, t.th.), hal.1576.

Diantara semua pendapat yang berkembang dalam berbagai tafsir tersebut tentang siapa yang dimaksud dalam ayat di atas, penulis tidak menemukan satu pendapat pun yang mengarahkannya pada makna sahabat kecuali pendapat beberapa mufassir Shī'ah Imāmiyah. Hal itu selain bertentangan dengan *zāhir* ayat secara tekstual, pandangan tersebut juga keluar dari *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan). Sebab jika dianalisis dari sudut *Munāsabah* antar ayat, baik dengan ayat sebelumnya maupun dengan ayat setelahnya, maka tidak ada korelasinya dengan sahabat. Ayat sebelumnya berbicara tentang Ahli Kitab, sedang ayat setelahnya berbicara tentang orang-orang munafiq.

Sebagian mereka berdalih bahwa para sahabat dalam hal ini ditempatkan dalam golongan orang-orang munafiq, sebagaimana yang dituduhkan al-Qummi. Memang dalam hampir semua ayat yang menyebut orang-orang munafiq, Shī'ah Imāmiyah terutama dari sekte *Ghulāt* (ekstrim) menafsirkannya dengan sahabat. Karena sebagaimana diungkapkan oleh al-Kalabazi pada bab sebelumnya bahwa semua kata *al-munāfiqūn* dalam al-Qur'an maka maknanya di-*takhṣiṣ* mengarah kepada sahabat, yakni sahabat yang berpura-pura berbaiat kepada Ali RA pada masa Nabi SAW, sebagaimana kata *al-kāfirūn* di-*takhṣiṣ* maknanya menjadi orang-orang yang mengingkari *Wilāyah* Ali RA. Dan *takhṣiṣ* yang tidak didasari dengan metodologi tafsir yang benar ini termasuk bagian tafsir esoteris Shī'ah Imāmiyah.

Selain itu, menuduh sahabat Nabi SAW termasuk orang-orang munafik bertentangan dengan ayat-ayat lain yang secara *ṣarīh al-dalālah* (indikasi yang jelas) menempatkan dalam posisi yang terhormat. Banyak pujian Allah SWT yang

terdapat sejumlah ayat yang maknanya disepakati oleh para mufassir adalah pujian bagi para sahabat, antara lain beberapa ayat berikut:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar. (QS. al-Taubah [9]: 100)

حُمِدُ رَسُولِ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا
سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۗ
ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ۗ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَزَعٍ أُخْرِجَ شَطِئُهُ فَفَازَرَهُ
فَأَسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوْقِهِ ۗ يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَّ اللَّهُ
الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Muhammad itu adalah utusan Allah SWT dan orang-orang yang bersama dengannya adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya. Maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah ia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Fath [48]: 29)

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي
قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا

Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, Maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya). (QS. al-Fath [48]: 18).

4. Ayat tentang Keutamaan Para Imam.

Sebagaimana diuraikan dalam bab 2, salah satu doktrin pokok dalam aqidah Imāmah Shī'ah Imamiyah adalah meyakini bahwa kedudukan para Imam dua belas di hadapan Allah SWT adalah setingkat dengan para Nabi, hanya bedanya mereka tidak menerima wahyu atau kitab suci. Bahkan sebagian diantara ulama mereka – seperti Khoumeini, Muhammad al-Kadhimi al-Qazwaini, Sayyid Abdul Husain, Ni'matullah al-Jazairi, dan lain-lain – berpendapat bahwa mereka lebih mulia dari pada para Nabi.

Para mufassir Shī'ah Imamiyah cukup berperan dalam memperkuat doktrin tersebut. Mereka menafsirkan sejumlah ayat secara esoteris yang bertendensi memberikan kedudukan yang setinggi-tingginya kepada para Imam dua belas yang mengarah pada pengkultusan yang berlebihan. Diantara ayat yang dijadikan landasan dalam hal ini antara lain Surat al-Baqarah ayat 143 yang berbunyi:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ
عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. (QS. al-Baqarah [2]: 143)

Menurut Shī'ah Imamiyah secara umum, yang dimaksud *umatan wasath* dalam ayat tersebut adalah para Imam dua belas dari kalangan Ahl al-Bait. Merekalah yang akan menjadi saksi-saksi (*syuhadā'*) yang adil bagi manusia di pengadilan akhirat nanti. Pemahaman ini menurut al-Qummi selaras dengan makna *syuhadā'* dalam Surat al-Hajj ayat 78 yang *khitāb*-nya ditujukan kepada para imam²⁸ yang berbunyi:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ
 مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ
 شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
 وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (al-Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong. (QS. al-Hajj [22]: 78)

²⁸ Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, Juz I, (Qum: Muassasah Dar al-Kitab, 1404 H.), hal. 63

Ketika menafsirkan ayat tersebut al-'Iyashi, sebagaimana dikutip oleh al-Kashani, menyebutkan perkataan Imam al-Baqir yang diriwayatkan oleh al-Kulaini yang berbunyi:

نحن الأمة الوسط ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه وسمائه. وفي حديث ليلة القدر عنه عليه السلام : وايم الله لقد قضي الأمر أن لا يكون بين المؤمنين اختلاف ولذلك جعلهم شهداء على الناس ليشهد محمد صلى الله عليه وآله وسلم علينا ولنشهد على شيعتنا وليشهد شيعتنا على الناس.²⁹

Kami adalah umat yang adil (*wasath*), saksi-saksi Allah SWT terhadap makhluk-Nya, *hujjah-hujjah*-Nya (bukti-bukti kebesaran-Nya) di bumi dan langit-Nya. Di dalam hadis tentang *lailah al-qadar* al-Baqir berkata: Demi Allah, Dia benar-benar menetapkan perkara agar tidak terjadi perselisihan diantara orang-orang mukmin. Karena itu Dia menjadikan mereka (para Imam) saksi-saksi bagi manusia. Nabi Muhammad pasti akan bersaksi atas (perbuatan) kami. Kami pasti bersaksi atas (perbuatan) golongan (Shi'ah) kami. Dan Shi'ah kami pasti akan bersaksi atas (perbuatan) manusia.

Di dalam bagian lain dalam tafsirnya al-Kashani menjelaskan bahwa yang berhak menjadi saksi kelak pada hari kiamat adalah para Nabi dan para Imam dua belas. Karena hanya mereka yang bersifat adil dan *ma'sūm* yang terhindar dari salah dan lupa, termasuk ketika hari persaksian nanti. Menurutnya tidak mungkin umat atau manusia biasa dijadikan saksi oleh Allah SWT, karena sebagian dari mereka ketika di dunia tidak layak dimintai persaksian.³⁰

Untuk menggambarkan keadilan para Imam, terkait dengan ayat tersebut, Imam al-Baqir juga pernah berkata sebagaimana dikutip oleh al-Kashani yang berbunyi:

²⁹ Al-Faidh al-Kasyani, *al-Tafsir al-Shāfi*, Juz 1, (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H), hal. 96-97

³⁰ Ibid.

نحن نمط الحجاز, قيل: وما نمط الحجاز؟ قال: أوسط الأنماط إن الله يقول {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً} قال: إلينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصّر.³¹

Kami adalah kelompok ikat pinggang (tengah). Ditanyakan kepadanya: Apa yang dimaksud kelompok ikat pinggang? Ia menjawab: kelompok paling adil. Sesungguhnya Allah SWT berfirman *وسطاً* *جعلناكم*. Ia lantas berkata: kepada kami orang yang berlebihan dikembalikan dan kepada kami pula orang yang lalai dipertemukan.

Mayoritas mufassir selain Shi'ah Imāmiyah sepakat bahwa yang dimaksud *ummah wasath* dalam ayat tersebut adalah umat Muhammad SAW. Allah SWT memberikan taufiq kepada mereka berupa agama yang benar dan amal saleh sehingga mereka menjadi umat yang adil. Mereka akan menjadi saksi atas kebenaran syariat yang dibawa oleh para Nabi terdahulu. Mereka juga akan dijadikan saksi bahwa para Nabi benar-benar telah menyampaikan risalah Allah SWT kepada umat mereka. Selain itu, kelak mereka juga akan menjadi saksi atas perbuatan umat-umat lain. Dan Nabi Muhammad SAW akan menjadi saksi atas perbuatan mereka ketika hidup di dunia.

Menurut al-Thabari umat Muhammad SAW disebut sebagai *ummat wasath* karena mereka dalam beragama berada ditengah-tengah antara umat Nasrani dan Yahudi. Nasrani dikatakan sebagai umat yang sangat berlebihan dalam beragama sampai-sampai menuhankan Nabi Isa AS dan mencucikan biarawan. Sedangkan Yahudi dikatakan sebagai umat yang sangat merendahkan agama, dengan mengubah-ubah Kitab Allah, membunuh Nabi-Nabi mereka, mendustakan dan mengingkari Tuhan mereka. Sementara umat Muhammad adalah umat yang tengah-tengah dan lurus dalam beragama. Maka Allah SWT menyifati mereka

³¹ Ibid.

dengan *ummat wasath*, karena perkara yang paling dicintai oleh Allah adalah perkara yang tengah-tengah.³²

Al-Bukhari meriwayatkan sebuah hadis yang secara tegas Nabi SAW menyatakan bahwa yang dimaksud *ummat wasath* dalam ayat tersebut adalah umat Muhammad SAW, yang berbunyi:

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد بن زياد حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (يجيء نوح وأمه فيقول الله تعالى هل بلغت؟ فيقول نعم أي رب فيقول لأمه هل بلغكم؟ فيقولون لا ما جاءنا من نبي فيقول لنوح من يشهد لك؟ فيقول محمد صلى الله عليه و سلم وأمه فنشهد أنه قد بلغ وهو قوله جل ذكره } وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس } . والوسط العدل.³³

Dari Abi Said RA, ia berkata: Rasulullah SAW telah bersabda bahwa Nabi Nuh AS bersama umatnya akan datang (pada hari kiamat). Maka Allah bertanya kepadanya: Apakah telah kau sampaikan (risalah-Ku)? Nabi Nuh menjawab: Ya, wahai Tuhanku. Lantas Allah SWT bertanya kepada umatnya: Apakah benar Nuh telah menyampaikannya? Mereka menjawab: Tidak, tidak ada seorang Nabi pun datang kepada kami. Kemudian Allah SWT bertanya kepada Nuh: Siapa yang menjadi saksi? Ia menjawab: Nabi Muhammad SAW dan umatnya. Maka kita bersaksi bahwa Nuh telah menyampaikan risalah. Hal itu merupakan makna dari firman-Nya: { وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس } . Al-*Wasath* artinya adil.

Bahkan menurut al-Thabari, bukan hanya Nabi Nuh AS yang akan didustakan oleh kaumnya, namun semua umat para Nabi akan menyangkal bahwa Nabi mereka telah menyampaikan risalah Allah SWT. Dan umat Muhammad lah yang akan menjadi saksi bagi mereka. Hal itu didasarkan pada sebuah hadis yang bersumber dari Jabir bin Abdullah RA yang berbunyi:

³² Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jami' al-Bayan ...*, Juz 3, hal. 142.

³³ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Sahīh al-Bukhari*, Juz 3, (Beirut: *Dār Ibn Katsir*, 1987), hal. 1216, No. 3161; Juz 4, hal. 1632, No. 4217; Juz 6, hal. 2675, No. 6917;

حدثنا أبو كريب قال، حدثنا ابن فضيل، عن أبي مالك الأشجعي، عن المغيرة بن عتيبة بن النهاس: أن مكاتبًا لهم حدثهم عن جابر بن عبد الله: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني وأمتي لعلى كَوْمِ يومِ القيامة، مُشرفين على الخلائق. ما أحدٌ من الأمم إلا ودَّ أنه منها أئِنَّها الأمة، وما من نبيٍّ كذَّبه قومه إلا نحن شُهَداءُه يومَ القيامة أنه قد بَلَغَ رسالات ربه ونصحَ هُم. قال: "ويكونَ الرسولَ عليكم شَهِيدًا"³⁴

Dari Jabir bin Abdullah RA, Nabi SAW bersabda: Sesungguhnya aku dan umatku pasti akan berkumpul pada hari kiamat menyaksikan semua makhluk. Tidak ada seorang pun dari semua manusia kecuali ia menginginkan termasuk umat tersebut. Dan tidak ada Nabi yang didustakan oleh kaumnya kecuali kita (Nabi SAW dan umat beliau) akan menjadi saksinya bahwasanya ia telah menyampaikan risalah Tuhannya dan telah menasehati mereka. Nabi SAW kemudian bersabda: Dan Rasul nanti akan menjadi saksi atas (perbuatan) kalian.

Hadis tentang penyebutan umat Muhammad SAW sebagai *ummat wasath* dan persaksian mereka di hari kiamat tersebar di hampir semua kitab-kitab induk hadis, dengan *mutābi'* dan *syawāhid* yang juga sangat banyak. Selain riwayat al-Bukhari dan al-Thabari di atas, Ibn Majah, al-Nasa'i, al-Turmudzi, Ibn Hibban, Ahmad bin Hanbal, al-Baihaqi, al-Baghawi, Abu Ya'la, Ibn Asakir, dan lain-lain juga meriwayatkan hal yang sama. Hal ini menegaskan bahwa pandangan tersebut telah menjadi *ijmā'*, bukan hanya dari kalangan ahli Tafsir, namun juga ahli Hadis.

Pandangan Shī'ah bahwa *ummat wasath* adalah para Imam dua belas bertentangan dengan *ijmā' al-ulamā'*. Karenanya menurut hemat penulis penafsiran Shī'ah Imamiyah tersebut tidak bisa diterima. Mengingat salah satu syarat sebuah penafsiran dapat diterima (*maqbul*), selain tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis mutawatir, juga ia tidak bertentangan dengan *ijmā'*

³⁴ Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Thabari, *Jami' al-Bayan ...*, Juz 3, hal. 147.

al-ulamā'. Karena sebagaimana ditegaskan oleh Nabi SAW bahwa umat beliau tidak akan bersepakat terhadap sebuah kesesatan. Sehingga, menurut pandangan peneliti, penafsiran Shī'ah ini termasuk yang menggunakan metode esoteris. Dan memang, seperti dituturkan oleh al-'Assal, setiap penyebutan kata "*ummah*" dalam al-Qur'an selama ia bermakna positif yakni yang berarti menunjukkan kepada kebenaran selalu secara *bāṭini* diartikan para Imam dan pengikut mereka.³⁵

Dikatakan dalam riwayat Shī'ah di atas bahwa bahwa tidak mungkin yang dimaksud umat yang adil dalam ayat ini adalah umat Muhammad yang diminta menjadi saksi pada hari kiamat, padahal diantara mereka terdapat banyak orang yang ketika di dunia saja tidak layak untuk dimintai persaksian, apalagi nanti di akhirat. Menurut al-Alusi, penyifatan umat Muhammad sebagai yang paling utama dan adil dalam ayat ini bukan berarti berlaku untuk semua individu. Adakalanya individu dari umat Nabi-Nabi terdahulu justru lebih utama dari individu lain dari umat Muhammad. Penyifatan ini menurutnya dengan maksud secara umum. Dalam arti secara umum umat Muhammad lebih baik dibanding umat-umat terdahulu.³⁶

Bahkan tiga kurun awal umat Muhammad dinyatakan oleh Nabi SAW secara mutlak merupakan generasi terbaik umat manusia setelah para Nabi, yaitu kurun Nabi bersama sahabat, kurun sahabat bersama *tābi'īn*, dan kurun *tābi'īn* bersama *tābi' al-tābi'īn*. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam hadis yang

³⁵ Muhammad Muhammad Ibrahim al-'Assal, *al-Shī'ah al-Itsna 'Asyariyah wa Manhajuhum fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1427 H.), hal. 260

³⁶ Mahmud bin Abdullah al-Husaini al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Adhim wa al-Sab' al-Matsani*, Juz 2, (Maktabah Syamilah: Ishtar Tsani, t.th.), hal. 38

diriwayatkan Bukhari Muslim dan diperkuat oleh riwayat imam lain seperti Ahmad bin Hanbal, Turmudzi, dan Ibn Hibban, dan lain-lain yang berbunyi:

عن عبد الله رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه و سلم قال (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته).³⁷

Dari Abdullah RA, Nabi SAW bersabda: Sebaik-baik manusia adalah kurunku, kemudian kurun berikutnya, kemudian kurun berikutnya. Lalu datang suatu kaum yang kesaksian mereka melebihi sumpahnya, dan sumpahnya melebihi kesaksiannya.

Hal ini juga sesuai dengan apa yang telah ditegaskan dalam ayat lain yang berbunyi:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ
وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (QS. Ali 'Imran [3]: 110).

Terhadap ayat ini pun Shī'ah Imāmiyah membelokkan maknanya secara esoteris. Seperti penafsiran mereka sebelumnya, mereka juga mengarahkan makna *khoiru ummah* dalam ayat ini kepada para Imam Ahl al-Bait. Sama seperti ayat sebelumnya, sebagaimana dituturkan oleh al-Thusi, mereka beralasan bahwa tidak mungkin yang dimaksud *khoiru ummah* adalah umat Muhammad. Karena

³⁷ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Sahīh al-Bukhari*, Juz 3, (Beirut: Dār Ibn Katsir, 1987), hal. 1335, No. 3451.

menurutnya kebanyakan mereka justru menyimpang. Banyak diantara mereka justru memerintahkan hal yang mungkar dan memerintahkan hal yang ma'ruf, kebalikan dari apa yang disebutkan ayat di atas.³⁸

Bahkan al-Kashani di dalam tafsirnya menyebutkan bahwa ayat ini sebenarnya mengalami perubahan (*tahrīf*). Perubahan tersebut terletak pada kata *خير أئمة*. Menurutnya yang benar adalah *خير أئمة*. Pandangan ini ia dasarkan pada sebuah riwayat yang bersumber dari Imam Ja'far al-Shadiq. Dalam riwayat tersebut diceritakan bahwa suatu ketika ada seorang yang membaca ayat ini di hadapan Imam Ja'far al-Shadiq. Kemudian al-Shadiq berkata: sebaik-baik umat telah membunuh Amirul Mukminin, al-Hasan, dan al-Husain. Orang tersebut lalu bertanya tentang bagaimana seharusnya bacaan yang benar. Al-Shadiq menjawab bawa ayat ini turun dengan bacaan:

كنتم خير أئمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر.

Dan yang dimaksud *khoiru a`immah* (sebaik-baik pemimpin) adalah para Imam Ahl al-Bait Nabi.³⁹

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³⁸ Muhammad bin al-Hasan al-Thusi, *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 2, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, t.th.), hal 558

³⁹ Al-Faidl al-Kasyani, *Tafsir al-Shafi*, Juz 1, (Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, t.th), hal. 171

BAB V

PENUTUP

Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah merupakan sekte yang terbesar dalam firqah Shī'ah. Sebagaimana sekte Shī'ah yang lain, sekte ini menganut paham *Imāmah*. Hanya yang membedakan dengan yang lain adalah keyakinan bahwa para imam yang dipilih oleh Alloh SWT melalui *nas* yang pasti sebagai penerus risalah Nabi Muhammad SAW adalah berjumlah dua belas, karenanya sekte ini dijuluki *Ithnā 'Ashariyah*.

Imāmah dalam perspektif *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* adalah suatu jabatan ketuhanan (*manshib ulūhiyah*) yang dipilih dan ditetapkan oleh Allah SWT dengan *nas* yang bersifat mutlak melalui lisan Nabi-Nya untuk menjadi pemimpin umat dan meneruskan risalah kenabian sepeninggal Nabi Muhammad SAW. Mereka meyakini bahwa *Imāmah* sama kedudukannya dengan *nubuwwah*, hanya saja para Imam tidak menerima wahyu sebagaimana Nabi. Karena itu mereka menempatkan aqidah *Imāmah* sebagai bagian dari rukun Iman. Ini berarti orang yang mengingkarinya dalam pandangan *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* berarti dihukumi keluar dari Islam.

Atas dasar itulah mereka meyakini bahwa para Imam, sebagaimana para Nabi, adalah bersifat *ma'ṣūm* atau suci dari salah dan dosa, bahkan suci dari lupa. Mereka meyakini bahwa semua perkataan para Imam adalah pesan suci dari Allah SWT, karena mereka seperti para Nabi yang tidak berbicara karena kemauan dan

kepentingan sendiri, akan tetapi semuanya bersumber dari Allah SWT. Karena itu mereka menjadikan perkataan para Imam sebagai hadis. Seperti hadis Nabi SAW, hadis para Imam juga menjadi sumber hukum, baik dalam ranah aqidah maupun syari'ah.

Landasan yang dijadikan dasar hukum penetapan *Imāmah* dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* adalah al-Qur'an, hadis, ijmā', dan akal. Ada sejumlah ayat yang mereka tafsiri sebagai dasar *Imāmah*. Penafsiran mereka terhadap ayat-ayat tersebut berbeda dengan pandangan mufassir pada umumnya, terutama dari kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Metodologi yang digunakan pun juga tidak sesuai dengan standar kaidah-kaidah ilmu Tafsir. Bahkan umumnya mereka menafsirinya tidak berdasar pada makna lahirnya atau *zahir lafadh*-nya. Mereka menafsirkannya berdasarkan makna batinnya. Karena mereka meyakini bahwa setiap ayat – bahkan setiap kata – dalam al-Qur'an memiliki makna batin. Metode ini lah dalam epistemologi tafsir *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dikenal dengan *al-Tafsir al-Bāthini* atau Tafsir Esoteris.

Berdasarkan berbagai data yang dipaparkan dalam penelitian ini – yang bersumber dari referensi-referensi penting dalam *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*, baik dalam bidang Tafsir maupun Ilmu Tafsir – dan juga berdasarkan analisis peneliti tentang penggunaan metode tafsir esoteris yang digunakan oleh para mufassir terkemuka mereka, ada dua kesimpulan yang bisa ditarik guna menjawab rumusan masalah dalam penelitian ini, yaitu:

Pertama, secara historis latar belakang munculnya tafsir esoteris (*bāthini*) dalam *Shī'ah* sangat terkait dengan sejarah lahirnya kelompok Bātiniyah dalam

Shī'ah yang pertama kali muncul pada masa al-Ma'mun (198-217 H.) di masa Daulah 'Abbasiyah. Kelompok ini kemudian dikenal dengan sekte Isma'iliyah karena mereka berpegang pada keimamahan Ismail bin Ja'far al-Shadiq. Disebut dengan kelompok Bātiniyah karena mereka menafsirkan al-Qur'an hanya dengan makna batinnya dan mengabaikan makna lahir. Metode ini kemudian diadopsi oleh *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Hanya bedanya mereka dalam menafsirkan al-Qur'an secara *bāthini* menggunakan sumber *athari* (*bi al-ma'thur*), tidak seperti sekte Isma'iliyah yang semata menggunakan sumber *bi al-ra'yi*.

Tafsir esoteris dalam perspektif *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* secara terminologis berarti upaya memahami dan mengungkap apa yang dimaksud oleh Allah SWT secara hakiki yang tersembunyi (*al-bāthin*) di balik atau di luar *lafadh* sebuah ayat. Para ulama' Shī'ah bersepakat bahwa beriman kepada makna batin al-Qur'an hukumnya wajib sebagaimana kewajiban beriman kepada makna zahir. Bahkan makna batin lebih harus diutamakan, meski bertentangan dengan makna zahir atau tidak dapat dipahami secara rasional. Dasar hukum metode ini menurut mereka adalah ayat al-Qur'an Surat al-A'raf ayat 33 dan banyak hadis baik yang bersumber dari Nabi SAW maupun para Imam mereka.

Metode esoteris (*al-bāthini*) ini tidak bisa digunakan oleh para mufassir secara umum. Bagi *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* otoritas atau kewenangan melakukan tafsir *al-Bāthini* hanyalah terbatas kepada para Imam dua belas. Karena pemahaman tentang batin al-Qur'an, menurut mereka adalah merupakan ilmu ketuhanan (*rabbani*) dan ilham suci yang diberikan oleh Allah SWT khusus

kepada para Imam yang diyakini sebagai manusia-manusia yang *ma'sūm* dari dosa dan suci mata batinnya sehingga dapat melihat makna yang tersembunyi dari al-Qur'an.

Dari berbagai pendapat dan referensi penting, baik dari kalangan ulama *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* maupun yang lain, kiranya dapat disarikan bahwa ada beberapa karakteristik mendasar dalam Tafsir Esoteris Syiah Imamiyah, yaitu: (1) Makna batin umumnya bertendensi sebagai justifikasi aqidah *Imāmah*, (2) Penafsiran *al-bāthini* bisa bercabang-cabang, bahkan hingga 70 ribu makna, (3) Makna batin dapat berbeda-beda dan berkembang menyesuaikan kondisi dan zaman, (4) Tafsir esoteris umumnya menggunakan pendekatan *majāz*, *kināyah*, dan *takṣīṣ*, (5) Semua perintah dalam makna lahir adalah perintah beriman kepada Imāmah dalam makna batin, (6) Semua lafadh atau *dllamir* dalam bentuk *jama'* (*plural*) yang maknanya merujuk kepada Allah SWT secara *bathini* dimaksudkan juga untuk para Imam.

Kedua, dari sejumlah ayat yang dijadikan sebagai sample dalam menganalisis penggunaan metode esoteris dalam beberapa literatur tafsir penting *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dapat disimpulkan bahwa aqidah *Imāmah* sangat berpengaruh kuat dalam Tafsir Esoteris *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah*. Para mufassir Syiah Imamiyah umumnya meletakkan makna *bathin* al-Qur'an diarahkan untuk menjelaskan dan memperkuat kebenaran aqidah *Imāmah*, sementara makna *zahir*-nya untuk menjelaskan dan mengajak kepada ajaran *tauhid*, *nubuwwah* dan *risalah*. Dengan metode esoteric, mereka mena`wil ayat-ayat tersebut untuk menjelaskan tentang *Wilāyah* Ali bin Abi Thalib RA, kesucian

para Imam, keutamaan Ahl al-Bait, pendiskreditan para sahabat dan orang-orang yang mengingkari *Imāmah*, dan lain-lain.

Kuatnya tendensi *Imāmah* tersebut bukan hanya dalam spektrum aqidah semata, namun juga dalam spektrum syari'ah. Dalam menafsirkan ayat-ayat *Ahkām* (hukum-hukum syari'ah) mereka mengarahkan makna *bathin*-nya juga pada *Imāmah*. Bahkan dalam ayat yang berisi kisah-kisah umat terdahulu pun juga dita'wil makna batinnya untuk menjustifikasi *Imāmah*. Prinsipnya semua ayat atau kalimat bahkan kata dalam al-Qur'an menurut perspektif tafsir esoteris *Shī'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyah* dijadikan sebagai *hujjah* kebenaran *Imāmah*. Makna lahirnya hanya menjadi simbol menuju makna batinnya yang diyakini sebagai makna yang paling hakiki, yaitu *Imāmah*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Majduddin Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. *Al-Qāmus al-Muhīth*. Juz 2, 4. (Beirut: Dar al-Jil, t.th.)
- Alusi (al), Mahmud bin Abdullah al-Husaini. *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm wa al-Sab' al-Matsāni*. Juz 2. (Maktabah Syamilah: Ishdar Tsani, t.th.)
- Amin, Ahmad. *Fajrul Islām*. (Singapura: Sulaiman Mar'ie, 1965)
- Amuli (al), Sayyid Haidar. *Nash al-Nushūsh*. (Teheran: Kanjinhah Nusyrah Hay-irani, 1975)
- _____. *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*. (Iran: Intisyārāt al-'Ilm wa Furahanka, 1328)
- Anwar, Rosihon. *Samudera al-Qur'an*. (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001)
- 'Assal (al), Muhammad Muhammad Ibrahim. *Al-Shī'ah al-Itsnā 'Ashariyah wa Manhajuhum fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1427 H.)
- 'Ashari (al), Sayyid Mukhtar. *Minhāj al-Tafsīr baina al-Sunnah wa al-Shī'ah*. (Mesir: Dimyath, t.th.)
- Ausi (al), Ali. *Al-Thabathaba'i wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*. (Tehran: Republik Islam Iran, 1985)
- Asy'ari (al), Abu al-Hasan. *Maqālat al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*. Vol. I. (Beirut: Dar al-Kalam, 1990)
- Bahrani (al), Hasyim bin Sulaiman. *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Juz 1. (Teheran: Dār al-Kutub, t.th.)
- Bukhari (al), Muhammad bin Ismail. *Al-Jāmi' al-Sahīh al-Bukhāri*. Juz 3. (Beirut: Dār Ibn Katsir, 1987)
- Busti (al), Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimi. *Shahīh Ibn Hibbān*. Juz 15. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993)

- Dahlawi (al), Ahmad Abd. Rahim. *Mukhtashor Tuhfah al-Ithnā 'Ashariyah*. (Riyadh: *al-Ri'āsah al-Āmmah li al-Idārāt wa al-Buhūth al-Ilmiyah wa al-iftā` wa al-da'wah wa al-Irsyād*, 1404 H)
- Damiji (al), Abdullah bin Umar bin Sulaiman. *Al-Imāmah al-'Udhmā 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. (Riyadh: Dār al-Thaybah, 1408 H.)
- Dimasyqi (al), Isma'il bin Umar bin Katsir. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*. Juz 1, 2. (Beirut: Dār al-Fikr, 2006/1427 H.)
- Dzahabi (al), Muhammad Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Juz 1. (Beirut-Libanon: Maktabah Mush'ab bin Umair, 2004 M./1424 H.)
- _____. *Ilm al-Tafsīr*. (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th)
- Fatali (al), Sakinah Aziz Abbas. *Al-Manhaj al-Tathbīqi li Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'inda Ahl al-Bait*. (Kufah-Irak: Universitas al-Kufah, 2009)
- Ghaniman (al), Abdullah. *Mukhtashar Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*. (Shan'a-Yaman: Dār al-Shiddīq, 1427 H./2006)
- Ghazali (al), Abu Muhammad Muhammad. *Fadlāih al-Bāthiniyah*. (Cairo: Dar al-Qaumiyyah, 1383 H.)
- Githa (al), Muhammad Husain Al Kasyif. *Ashlu al-Syī'ah wa Ushūluha*. (Beirut: Dar al-Adlwā', 1990/1410 H.)
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: dari Aliran Klasik hingga Modern*. Penerjemah: M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003)
- Haidari (al), Sayyid Kamal. *Manāhij Tafsīr al-Qur'ān*. (Iran: Dar Faraqid, t.th)
- _____. *Ushūl al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*. Juz 1, 2. (Iran: Dar al-Faraqid, 2006)
- Halim, Abdul. *Konsep Imamah dalam Shī'ah Itsnā 'Ashariyah*. Tesis. (Surabaya: Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1997)
- Hasan (al), Thalal. *Al-Manhaj al-Tafsīri 'inda al-'Allāmah al-Haidari*. (Qum: Dar al-Faraqid, 1389 H./2010 M.)
- Hasim, Moh. E. *Kamus Istilah Islam*. (Bandung: Pustaka, 1987)
- Hasyimi (al), Muhammad Kamil. *Hakikat Akidah Syiah*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1987)
- Husain, Sayyid Abdul. *Al-Yaqīn*. (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, 1989)

- 'Iyasyi (al), Abi al-Nadlr Muhammad bin Mas'ud. *Tafsir al-'Iyasyi*. Juz 1. (Qum-Iran: Muassasah al-Bi'tsah, 1421 H.)
- Jazairi (al), Ni'matullah. *Al-Anwār al-Nu'māniyah*. Juz 1. (Beirut-Libanon: Dar al-Qari`, 2008/ 1429 H.)
- Jibril, Muhammad al-Sayyid. *Al-Madkhal ila Manāhij al-Tafsīr*. (Kairo: al-Maktab al-Risalah, 1987)
- Juwaini (al), Abu al-Ma'ali. *Ghiyāts al-Umam fi al-Tiyāts al-Dhulm*. (Iskandariyah: Dār al-Da'wah al-Iskandariyah, 1400 H.)
- Kasyani (al), Mala Muhsin Al-Faidh. *Tafsīr al-Shāfi*. Juz 1, 4. (Teheran: Maktabah al-Shadr, 1416 H)
- Kazarani (al), Abdul lathif. *Mir'āt al-Anwār wa Misykāt al-Asrār*. (Teheran: Dār al-Kutub, t.th)
- Khaldun, Ibn. *Al-Muqaddimah*. (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Bāz, 1398 H.)
- Khumaini (al), al-Sayyid Ruhullah. *Al-Hukūmah al-Islāmiyyah*. (Iran: tp, 1389 H.)
- _____. *Syarh Du'a al-Sahar*. (Beirut: Muassasah al-Wafa', 1402 H.)
- Kulaini (al), Muhammad bin Ya'qub. *Ushūl al-Kāfi*. Juz 1, 2. (Beirut: Mansyūrat al-Fajr, 2007)
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*. (Beirut: Dar al-Masyriq, 1973)
- Madini (al), Wajih. *Limādza Kaffara 'Ulamā' al-Muslimīn al-Khumaini?.* (Cairo: tp, 1998/ 1408 H.)
- Majlisi (al), Muhammad Baqir. *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-Aimmah al-Athhār*. Juz 27, 33. (Beirut: Muassasah al-Wafa`, t.th.)
- Mandhur (al), Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin. *Lisān al-'Arab*. Jilid 12. (Beirut: Dar al-Shadir, 1388 H.)
- Mawardi (al), Ali bin Muhammad. *Al-Ahkām al-Sulthāniyah*. (Kairo: Shirkah Maktabah wa al-Mathba'ah al-Bābi al-Halabi, 1393 H.)
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990)
- Mudhhar (al), Muhammad Ridha. *'Aqā'id al-Imāmiyah*. (Beirut: Dar al-Shafwah, t.th)

- Mufid, Syekh. *al-Ifshāh fī al-Imāmah*. (Qum: Muassasah al-Bi'tsah, 1413 H.)
- Mufid (al), Muhammad bin al-Nu'man. *Awā'il al-Maqalat*. (Iran: Mu'tamar al-'Alami li Alfiiyati al-Syekh Mufid, t.th.)
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir*. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997)
- Musawi (al), Ali bin Husain. *Al-Syāfi fī al-Imāmah*. (Teheran-Iran: Muassasah al-Shadiq, 2009/1429 H.)
- Muthahhari, Murtadlo. *Al-Imāmah*. Penerjemah: Jawwad Ali Kassar. (Makkah al-Mukarramah: Muassasah Umm al-Qurā wa Dār al-Haura', 1417 H.)
- _____. *Ma'rifāt al-Qur'an*. (Beirut-Libanon: Dar al-Ta'aruf li al-Mathbu'at, t.th)
- Naisaburi (al), Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi. *Al-Jāmi' al-Shahīh al-Musamma Shahīh Muslim*. Juz 7. (Beirut: *Dār al-Jīl*, t.th.)
- Naisaburi (al), Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah. *Shahīh Ibn Khuzaimah*. Juz 3. (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1970/1390 H.)
- Nasa'i (al), Ahmad bin Syuaib. *Sunan al-Nasā'i*. Juz 5. (Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991/1411 H.)
- Nubakhti (al), Abu Muhammad al-Husain. *Firaq al-Shī'ah*. (Najaf: al-Haidariyah, 1379 H.)
- Qifari (al), Nashir bin Abdullah bin Ali. *Mas'alah al-Taqrīb baina Ahl al-Sunnah wa al-Shī'ah*. Juz I. (Beirut: Dar Thaybah, t.th)
- _____. *Ushūl Madzhab al-Shī'ah*. Juz 2. (Beirut: Dar al-Ridla, 1998/1418 H)
- Qummi (al), Ali bin Ibrahim. *Tafsir al-Qummi*. Juz 1. (Qum: Muassasah Dar al-Kitab, 1404 H.)
- Qummi (al), Muhammad bin Ali bin Husain bin Babawaih. *Man Lā Yahdluruh al-Faqīh*. Juz 3. (Beirut-Libanon: Muassasah a;-A'lami li al-Mathbu'at, 1986)
- _____. *Al-Tauhīd*. (Beirut: dar al-Ma'rifah, t.th.)
- Shadr (al), Sayyid Muhammad Baqir. *Madrasah al-Qur'aniyyah*. (Iran: Markaz al-Abhats wa al-Diarasat al-Khushushiyyah li al-Syahid al-Shadr, 1421 H.)
- Sahilun A. Nasir. *Firqah Syiah*. (Surabaya: Al-Ikhlās, 1982)

- Sijistani (al), Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abû Dāwud*. Juz 4. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, t.th.)
- Sulami (al), Muhammad bin Isa al-Tirmidzi. *Al-Jāmi' al-Shahīh Sunan al-Tirmidzi*. Juz 5. (Beirut: *Dār Ihya' al-Turats al-Arabi*, t.th)
- Suyuthi (al), Jalaluddin Abd al-Rahman bin Abu Bakar. *Al-Dībaj Syarh Shahīh Muslim bin al-Hajjaj*. Juz 4. (Maktabah Syamilah: Ishdar Tsani, t.th.)
- _____. *Al-Itqān fi 'Ulûm al-Qur'an*. Juz 2. (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 1399 H./1979 M.)
- Syahrastani (al), Muhammad bin Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Penerjemah: Asywadi Syukur. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006)
- Syaibani (al), Ahmad bin Hanbal Abu Abdillah. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*. Juz 1, 3, 5. (Cairo: *Mu`assasah al-Qorthoba*, t.th)
- Razi (al), Muhammad bin Umar bin al-Husain. *Tafsir al-Fakhr al-Razi*. Juz 1. (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, t.th.)
- Taimiyyah, Taqiyyuddin Ahmad bin Abd al-Halim Ibn. *Minhāj al-Sunnah*. Juz 4. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th)
- Thabari (al), Muhammad bin Jarir bin Yazid. *Jāmi' al-Bayān fi Ta`wil al-Qur'an*. Juz 7, 19. (Beirut: Dar al-Risalah, 2000/1420 H.)
- _____. *Tārīkh al-Thabari*. Juz 5. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1407 H.)
- Thabathaba'i (al), Muhammad Husain. *Islam Syiah*. (Jakarta: Grafiti, 1989)
- Thabrisi (al), Abu 'Ali al-Fadhl bin al-Hasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*. Juz 1, 3. (Beirut-Libanon: Dar al-Ulum, 2005)
- Thanthawi (al), Muhammad Sayyid. *Al-Tafsir al-Wasith*. Juz 1. (Maktabah Suamilah: Ishdar Tsani, t.th.)
- Thusi (al), Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan. *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'an*. Juz 1, 2, 3. (Beirut: Muassasah al-A'lami, t.th.)
- Turmudzi (al), Muhammad bin Isa. *Sunan al-Turmudzi*. Juz 5. (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, t.th)
- Ya'qub, Ahmad Husain. *Al-Wajīz fi al-Imāmah wa al-Wilāyah*. (Beirut-Libanon: al-Ghadir, 1997 M./1417 H.)
- Zabidi (al), Muhammad Murtdlo. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmûs*. Jilid 8. (Beirut-Libanon: Dar Maktabah al-Hayat, t.th.)

Zanjani (al), Sayyid Ibrahim al-Musawi. *'Aqā'id al-Imāmiyah al-Itsna 'Asyariyah*.
Juz I. (Qumm: Intisyārot Hadharāt al-Mahdi, 1393 H.)

Zarqani (al), Muhammad Abdul 'Adhim. *Manāhil al-'Irfān*. Juz 2. (Cairo:
Mathba'ah Musa al-Babi al-Halabi, t.th)



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A