

KONSEP *ULŪ AL-AMR* DALAM SHI'AH
(Studi Komparatif Tafsir *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* Karya at-
Ṭabarsi dan Tafsir *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣir
Makārim as-Shirāzī)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag)
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

SHINTA BERLIANA ZHALSADILA

NIM: E03219034

PROGAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Shinta Berliana Zhalsadila

NIM : E03219034

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Perguruan Tinggi : Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Judul Skripsi : Konsep *ūffī amri* dalam syi'ah (studi komparatif tafsir

Majma' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān karya ath-Thabari

dan tafsir *al-Amtsāl Fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya

Nashir Makarim asy-Syirazi)

Dengan hal ini menyatakan bahwa skripsi ini seluruhnya adalah hasil karya dan penelitian penulis sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang menjadi sumber rujukan.

Surabaya, 07 Januari 2023

Penulis



Shinta Berliana Zhalsadila

NIM. E03219034

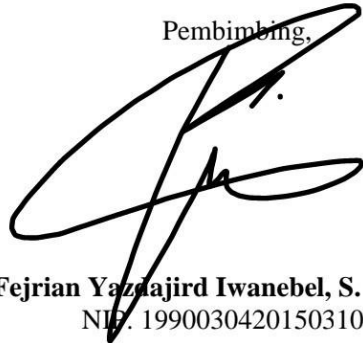
PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “KONSEP *ULIL AMRI* DALAM SYIAH (Studi Komparatif Tafsir *Majma’ al-Bayān Fi Tafṣīr Al-Qur’ān* karya ath-Thabarsi dan Tafsir *al-Amtṣāl Fī Tafṣīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Nashir Makarim asy-Syirazi)” yang ditulis oleh Shinta

Berliana Zhalsadila ini telah disetujui pada tanggal 6 Januari 2023

Surabaya, 6 Januari 2023

Pembimbing,




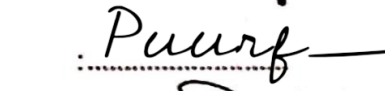

Dr. Fejrian Yazidajird Iwanebel, S. Th.I, M.Hum
NIP. 199003042015031004

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul Konsep *ulū al-amr* dalam Shi'ah (studi komparatif tafsir *Majma' Al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'ān* karya at-Ṭabarsī dan tafsir *al-Amthal fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣir Makārim as-Shīrāzi) yang ditulis oleh Shinta Berliana Zhalsadila telah diuji oleh Tim Penguji pada tanggal, 13 Januari 2023.

Tim Penguji:

1. Dr. Fejrian Yazdarjid Iwanebel, S.Th.I, M.Hum
NIP. 199003042015031004
2. Naufal Cholily, M.Th.I
NIP. 198704272018011001
3. Purwanto, MHI
NIP. 197804272009011009
4. Drs. Fadjul Hakam Chozin, MM
NIP. 195907061982031005


.....

.....

.....

Surabaya, 17 Januari 2023

Dekan,



Prof. Abdul Kadir Rivadi Ph. D
NIP. 197008132005011003



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

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 : Shinta Berliana Zhalsadila
NIM : E03219034
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/ Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : shintaberliana37@gmail.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 :

Konsep *ulū al-amr* dalam *Shī'ah* (studi komparatif tafsir *Majma' Al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'an* karya at-Ṭabarsi dan tafsir *al-Amthal fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣir Makārim as-Shīrāzi)

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, 17 Januari 2023
Penulis

(Shinta Berliana Zhalsadila)

ABSTRAK

Shinta Berliana Zhalsadila, Konsep *ulū al-amr* dalam Shī'ah (studi komparatif tafsir *Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya at-Ṭabarsī dan tafsir *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣīr Makārim as-Shīrāzi)

Topik mengenai kepemimpinan merupakan hal yang selalu menjadi perdebatan pada setiap kalangan umat. Dalam Al-Qur'an sendiri ada istilah lain yang menggambarkan arti kepemimpinan yaitu *ulū al-amr*. Pada golongan Syī'ah kepemimpinan disebut dengan konsep *imamah* dimana suatu bentuk doktrin Syī'ah yang sudah melekat sehingga sulit untuk dilepaskan karena merupakan salah satu hal yang penting dan wajib ditaati. Tidak dikatakan sempurna keimanan orang Shī'ah jika tidak memiliki ketaatan terhadap imam. Dalam hal ini maka akan dilakukan penelitian terhadap ayat-ayat *ulū al-amr* dengan membandingkan penafsiran mufassir Shī'ah klasik dengan Shī'ah kontemporer yaitu kitab tafsir *Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya at-Ṭabarsī dan kitab tafsir *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣīr Makārim as-Shīrāzi

Terkait jenis yang digunakan dalam menjawab penelitian tersebut adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang analisis datanya menggunakan deskriptif. Metode yang digunakan pada penelitian ini adalah *muqaran* (komparatif) serta menggunakan metode pengumpulan data yang berkaitan dengan penelitian yang dilakukan. Informasi ini berasal dari buku serta jurnal yang terkait.

Hasil penelitian yang telah dilakukan yaitu ditemukannya persamaan didalam mengartikan *ulū al-amr* diantara kedua mufassir. At-Ṭabarsī mengatakan *ulū al-amr* merupakan para imam atau pemimpin dari keluaraga Nabi Muhammad atau bisa dikenal dengan *ahlu bait*. Sedangkan menurut as-Shīrāzi *ulū al-amr* ditafsirkan dengan imam-imam yang ma'shum yang mentaatinya menjadi sebuah kewajiban yang mutlak. Serta ditemukannya perbedaan hasil penelitian diantara kedua mufassir. Menurut at-Ṭabarsī tingkat ketaatan manusia ada tiga yaitu taat kepada Allah, taat kepada Rasul dan taat kepada *ulū al-amr*. Serta didalam mengembalikan perkara masyarakat boleh melimpahkannya kepada *ulū al-amr*. Sedangkan menurut as-Shīrāzi tingkat ketaatan hanya ada dua yang pertama taat kepada Allah dan pada tingkat kedua taat kepada Rasul serta *ulū al-amr*. Karena ketaatan kepada *ulū al-amr* dianggap selevel dengan taat kepada Rasul. Serta didalam mengembalikan perkara tidak boleh dikembalikan kepada *ulū al-amr* karena hanya dianggap sebagai pelaksana hukum bukan pembuat syari'at sebagaimana Al-Qur'an dan Sunnah.

Kata Kunci: at-Ṭabarsī, as-Shīrāzi, Imam, *Ulū al-amr*.

DAFTAR ISI

SAMPUL JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	v
MOTTO	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
KATA PENGANTAR.....	ix
ABSTRAK	xi
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	7
C. Rumusan Masalah.....	8
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	9
G. Telaah Pustaka	12
H. Metode Penelitian	14
I. Sistematika Pembahasan.....	16
BAB II <i>ULU AL-AMR</i> DALAM KONSEPSI SHI'AH	18

A. Pengertian <i>Ulū al-Amr</i>	18
B. Term-Term Yang Semakna Dengan <i>Ulū al-Amr</i>	20
1. Khalifah.....	20
2. <i>Imām</i>	22
3. <i>Al-Mulk atau al-Malik</i>	23
4. <i>Awliyā'</i>	24
C. Kepemimpinan Dalam Shi'ah.....	25
1. Shi'ah Imāmīyah.....	27
2. Shi'ah Isma'īliyyah.....	28
3. Shi'ah Zaydīyah.....	29
D. Pandangan Ulama Tafsir Shi'ah Terhadap <i>Ulū al-Amr</i>	31
1. Kitab <i>al-Qummī</i> karya Ibrāhim al-Qummi.....	31
2. Kitab <i>Asās al-Ta'wīl</i> karya Nu'mān bin Hayyūn.....	32
3. Kitab <i>al-Shāfi</i> karya Muhsin Faiḍ al-Kāshānī.....	33
4. Kitab <i>Fath al-Qadir</i> karya al-Syawkānī.....	33
5. Kitab <i>al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān</i> karya Ṭabāṭabā'ī.....	34
BAB III BIOGRAFI ULAMA SHI'AH DAN KARAKTERISTIK KITAB. 35	
A. At-Ṭabarsi Dan Kitab Tafsir <i>Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i>	35
1. Biografi dan keilmuan at-Ṭabarsi.....	35
2. Paradigma mufassir.....	39
3. Karakteristik Kitab Tafsir <i>Majma' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān</i>	41
a. Latar belakang penulisan.....	41
b. Sistematika penulisan.....	44

c. Metode, corak dan sumber penafsiran	46
B. As-Shīrāzī Dan Kitab Tafsir <i>al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal</i>	47
1. Biografi dan keilmuan as-Shīrāzī	47
2. Paradigma mufassir.....	51
3. Karakteristik Kitab <i>al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal</i>	52
a. Latar belakang penulisan	52
b. Sistematika penulisan	53
c. Metode, corak dan sumber penafsiran	54
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN AT-ṬABARSI DAN AS-SHĪRAZI	
TENTANG <i>ULŪ AL-AMR</i>.....	56
A. Analisis Penafsiran At-Ṭabarsi Terhadap Ayat-Ayat <i>Ulū al-Amr</i>	56
1. Surah an-Nisa' ayat 59	56
2. Surah an-Nisa' ayat 83	59
B. Analisis Penafsiran As-Shīrāzī Terhadap ayat-ayat <i>Ulū al-Amr</i>	63
1. Surah an-Nisa' ayat 59	63
2. Surah an-Nisa' ayat 83.....	68
C. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran At-Ṭabarsi dan As-Shīrāzī tentang Konsep <i>Ulū al-Amr</i>	71
BAB V PENUTUP.....	75
A. Kesimpulan	75
B. Saran	76
DAFTAR PUSTAKA.....	77

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam adalah agama monoteistik (keyakinan tunggal) yang di dakwahkan oleh Nabi Muhammad pada tahun 610-632 M. Dengan panduan kitab suci Al-Qur'an Nabi Muhammad menjelaskan makna-maknanya dan mengaplikasikannya kedalam kehidupan sehari-hari yang biasa dilakukan melewati sikap, perkataan, dan perbuatan. Hal tersebut disebut dengan sunnah Nabi. Maka dari itu, pembahasan yang ada hubungannya dengan Islam tidak pernah lepas dari Al-Qur'an dan Hadis Nabi baik dalam segi mendefinisikan ataupun menetapkan hukumnya.¹ Kedua dasar tersebut merupakan kajian universal yang mengulas berbagai persoalan kehidupan mulai dari pembahasan tentang ekonomi, sosial, politik dan lain-lain serta tidak lupa mengedepankan norma dan hukum.²

Dari pandangan ini isu-isu yang berkaitan dengan pemerintahan dalam masyarakat akan dibungkus menggunakan kerangka ajaran Islam. Hal yang paling utama ialah pengaplikasian konsep pemerintahan yang diaplikasikan di kalangan negara-negara yang mayoritasnya beragama Islam. Agama yang segala hal dan urusannya telah diatur secara sempurna merupakan agama Islam. Tidak terkecuali dalam urusan bernegara dan taat kepada pemimpin yang cakupannya sangat luas.

¹Yusuf Qardhawi, *Al-Qur'an dan As-Sunnah: Referensi Tertinggi Umat Islam*, terj. Bahruddin Fannani (Jakarta: Robbani Press, 1997), 32.

²Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), 27.

Allah telah memberikan tugas terhadap manusia untuk menjadi pemimpin dengan memaksimalkan upaya melaksanakan perintah Nya agar menjadi umat yang Makmur dan diberkahi.

Konsep pemerintahan telah dipaparkan oleh Islam yang berpedoman pada sumber hukum Islam pertama dan kedua yang dikenal dengan konsep khilafah atau Negara Islam (*ad-Dawlah al-Islamiyyah*). Namun konsep-konsep semacam ini sering memicu perdebatan dan keresahan yang cukup menonjol di kalangan intelektual muslim sehingga menimbulkan hal yang tidak tetap bahkan ada beberapa orang menganggap bahwa hal itu semacam itu tidak ada sama sekali. Mereka yang menolak sistem khalifah mengklaim bahwa tidak ada konsep negara didalam Islam. Al-Qur'an tidak mengatakan Nabi Muhammad kecuali dia adalah seorang rasul dan tidak menyebutkan tugas nya kecuali mendakwahkan Islamiyah, mendakwahkan *illallah*, menyebarkan petunjuk kepada orang-orang, membangun masyarakat, dan tidak untuk menghukum perilaku manusia seperti yang dilakukan raja sebagai kepala negara.³

Istilah kata khilafah seringkali merujuk pada sistem pemerintahan dan telah kita ketahui bahwa setiap kata memiliki berbagai persamaan didalamnya. Istilah lain dari pemerintahan selain dikenal dengan khilafah yakni *ulū al-amr*. Sehingga tidak heran jika mayoritas para ulama tafsir mengartikan *ulū al-amr* dengan khilafah atau khalifah. Ada ungkapan lain dalam Al-Qur'an yang sesuai konsep *ulū al-amr* seperti, *Nubuwwah* dan *Risālah*. *Nubuwwah* dan *Risālah* memiliki konsep bahwa Allah yang memilih Nabi Muhammad sebagai Rasulnya

³Khalid Mukhsin, *Debat Islam Vs Sekular* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993), 43.

sedangkan didalam kekhalifahan para umat Islamlah yang menunjuk Abu Bakar sebagai khalifah mereka. Tidak ada nash yang mengatur pendirian kekhalifahan. Jika nash itu ada maka tidak akan ada perdebatan para sahabat mengenai siapa yang berhak menjadi khalifah dari kalangan Muhajirrin kah atau dari kalangan Anshor pada wafatnya Rasulullah. Perdebatan seperti itu bahkan memicu adanya pertempuran. Permasalahan ini menjadi persoalan yang cukup sulit dikarenakan tidak adanya nash yang menjelaskan walaupun itu ada pasti orang-orang Islam tidak akan mempermasalahkannya.⁴

Berbicara mengenai *ūlū al-amr*, bisa dikatakan sebagai kejadian tersendiri yang menarik yang selalu diperbincangkan sehingga bisa jadi topik pembicaraan masyarakat di dalam maupun luar negeri. Topik ini memunculkan reaksi yang berbeda dari berbagai kalangan baik itu pemuka agama, pemikir Islam maupun dari masyarakat awam. Negara Indonesia merupakan negara yang mayoritas penduduknya adalah muslim yang juga memiliki pemerintahan non-Muslim karena Indonesia sebenarnya lebih majemuk dan beragam. Keanekaragaman ini sangat mempengaruhi sistem dan bentuk pemerintahan sehingga menjadikannya ciri permanen masyarakat yang sangat berbeda bentuk dan dinamikanya. Dapat dikatakan bahwa keanekaragaman adalah persoalan empiris sedangkan pluralisme adalah gagasan, orientasi, dan sistem yang menerima hal tersebut sebagai nilai positif dan memfasilitasi proses tersebut tanpa menghilangkan salah satu atau sebagian dari keragaman tersebut.

⁴Denny Qodrat, *Diskursus Negara Islam: Antara Das Sein dan Das Sollen* (Bandung: Al-Gharyb Press, 2001), 7.

Seperti kejadian yang berulang kali terjadi di Indonesia didalam menetapkan 1 syawal sering terjadi perbedaan antara pemerintah yaitu Menteri agama dan Muhammadiyah. Perbedaan awal syawal seperti ini selalu menimbulkan debat, diskusi, bahkan polemik. Mana yang lebih benar pendapatnya antara metode hisab dan metode ru'yat al-hilal.

Kata *ulū al-amr* di dalam Al-Qur'an Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah An-Nisa' ayat 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ
الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ، مِنْهُمْ ۖ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (٨٣)

Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka langsung menyiarkannya. Padahal apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *Ulil Amri* diantara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan *Ulil Amri*). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (diantara kamu).

Kemudian ada ayat lain yang masih memunculkan redaksi *ulū al-amr* terdapat di surah yang sama yakni surah An-Nisa' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan *Ulil Amri* (pemegang kekuasaan). Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dalam ayat tersebut telah dijelaskan perintah untuk patuh terhadap *ulū al-amr* akan tetapi yang merupakan persoalan pada ayat ini adalah siapa yang berhak menjadi *ulū al-amr*. Di satu sisi menyatakan *ulū al-amr* adalah pemerintah yaitu Menteri agama. Oleh karena itu apabila sudah ditetapkan awal syawal oleh pemerintah maka seluruh masyarakat Islam yang di Indonesia harus mempatuhinya. Jika dikaitkan kepada Muhammadiyah yang memiliki perbedaan pendapat maka

bisa dikatakan Muhammadiyah tidak patuh terhadap *ūlū al-amr* dan diartikan tidak menjalankan perintah Allah sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat diatas.⁵ Bahkan hal seperti ini masih tabu karena bisa jadi Muhammadiyah juga pantas dianggap sebagai *ūlū al-amr*

Kata *ūlū al-amr* dalam ayat tersebut memicu banyaknya perbedaan makna baik dari pandangan masyarakat maupun dari para ahli tafsir yang tersohor. Beberapa mufassir berpendapat bahwa *ūlū al-amr* adalah pemerintah atau penguasa. Ada juga yang beranggapan kata tersebut merupakan ulama'. Pendapat ketiga mengatakan bahwa kata tersebut ialah yang suatu hal yang menjadi wakil masyarakat dalam berbagai profesi dan kelompoknya.⁶

Bahkan perbedaan seperti ini juga muncul di dalam pemikiran orang-orang sunni dengan Sunni, Shī'ah dengan Shī'ah begitupun pemikiran antara Sunni dan Shī'ah.⁷ Di dalam Islam ada dua madzhab yang paling menonjol yaitu sunni dan Shī'ah karena keduanya merupakan pijakan utama didalam dunia Islam. Penyebab utama pertikaian dua madzhab ini pun dikarenakan permasalahan politik yaitu penentuan pemimpin setelah wafatnya Rasulullah. Bahkan antara mufassir Shī'ah klasik dan mufassir Shī'ah kontemporer pun memiliki banyak perbedaan pendapat. Dari uraian pembahasan diatas di perlukan adanya kajian lebih dalam terhadap konsep *ūlū al-amr*. Dapat dilihat dari segi teks *ūlū al-amr* di artikan sama yaitu pemimpin sedangkan dari segi konteks ayat bisa saja maksur artinya berbeda dari apa yang di maksud dengan kata tersebut. Pembahasan akan di fokuskan pada

⁵Yunahar Ilyas, "Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir", *Jurnal Tarjih*, Vol 12 No 1 Tahun 2014, 44.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 585.

⁷M. Quraish Shihab, *Sunnah dan Syi'ah Mungkinkah Bergandengan Tangan* (Tangerang: Lentera Hati, 2014).

penafsiran berbasis komparatif terhadap ayat-ayat yang memuat term *ūlū al-amr* dengan menggunakan perbandingan mufassir Shī'ah klasik dan mufassir Shī'ah kontemporer. Disini peneliti tertarik untuk menggunakan Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* karya at-Ṭabarsi dan Tafsir *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣir Makārim as-Shīrāzi. Menurut as-Shīrāzi kata *ūlū al-amr* ditafsirkan sebagai imam-imam ma'shum yang terjaga dari segala kemaksiatan dan kesalahan.⁸ Sedangkan menurut at-Thabarsi kata *ūlū al-amr* merupakan para pemimpin dari kerabat Nabi Muhammad atau biasa dikenal dengan golongan *ahlu al-bait*.⁹

Alasan pemilihan sumber data ini karena mufasir asal kota Tabaristan yang tepat pada provinsi Mazandaran yaitu at-Ṭabarsi yang pemikirannya dipengaruhi oleh doktrin Shī'ah Imāmīyah yang di dalam menafsirkannya cenderung memasukkan kritik di dalamnya khususnya terhadap ayat-ayat pilihan yang memiliki hubungan dengan teologi Shī'ah. Seperti konteks prinsip imāmah dan wilayah yang menetapkan Ali sebagai khalifah setelah wafatnya Rasulullah yang di tafsirkan dari firman Allah surah al-Maidah ayat 55.¹⁰ Dan tidak lupa at-Ṭabarsi sangat menekankan aspek batini yang sangat terkenal ke Shī'ah annya. Bahkan kitab tafsir at-Ṭabarsi ini menjadi rujukan para ulama'-ulama' Shī'ah.

⁸Nashir Makarim as-Shīrāzi, *al-Amthāl Fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Jil 5-6, (Beirut-Alaalami Library, 2013). 153.

⁹Abu al-Fadl ibn al-Hasan at-Thabarsi, *Majma' al-Bayān Fi Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986), 96.

¹⁰Abu Ali al-Fadl al-Hasan al-Tabarsi, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 275.

Adapun seorang mufassir Shī'ah kontemporer asal Iran yaitu as-Shīrāzi yang memiliki berbagai solusi dalam menyelesaikan masalah-masalah umat. As-Shīrāzi adalah mufassir yang memperjuangkan revolusi Iran di dalam menentang rezim Shī'ah. Bahkan ia sering masuk ke dalam jeruji besi atau diasingkan dikarenakan pernyataan-pernyataannya yang anti dengan Shī'ah. Pada masa pasca-revolusi Iran as-Shīrāzi terpilih menjadi Dewan Ahli Penyusun Konstitusi Republik Islam Iran dan biasa dikenal sebagai Marji' Besar Shī'ah. Ia adalah termasuk ulama' yang sangat produktif karena di usianya yang masih muda telah berhasil menjadi seorang mujtahid dan mendirikan perkumpulan para pengajar yang tepat berada di hauzah ilmiah Qum.

B. Identifikasi Dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut maka ada sejumlah persoalan yang sesuai dengan tema kajian adapun persoalan yang diidentifikasi adalah sebagai berikut:

1. Gambaran umum tentang konsep *ūlū al-amr*.
2. Penafsiran *ūlū al-amr* dalam QS. an-Nisa' ayat 59.
3. Penafsiran *ūlū al-amr* dalam QS. an-Nisa' ayat 83.
4. Penafsiran at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tentang konsep *ūlū al-amr*.
5. Komparasi dari penafsiran at-Ṭabarsi dan as-Shīrāz.

Dari beberapa persoalan yang sudah teridentifikasi peneliti hanya terfokus pada konsep *ūlū al-amr* dengan mengambil dua ayat al-Qur'an sebagai obyek penafsiran yaitu pada surah an-Nisa' ayat 59 dan 83 dengan menggunakan metode komparatif antara dua kitab tafsir. Adapun kitab tafsir yang akan dikomparasikan

adalah Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* karya at-Ṭabarsi dan *al-Amthāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Naṣir Makārim as-Shīrāzi serta mengungkapkan persamaan dan perbedaan penafsiran kedua mufassir.

C. Rumusan Masalah

Dalam melakukan penelitian tentu dimulai dari adanya masalah terlebih dahulu maka dari identifikasi dan batasan masalah diatas ditemukan rumusan masalah yang akan dikaji dalam penelitian adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana penafsiran at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tentang konsep *ūlū al-amr*?
2. Apa persamaan dan perbedaan pandangan at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tentang konsep *ūlū al-amr* dalam Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* dan Tafsir *al-Amthāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*?

D. Tujuan Penelitian

Manfaat dari adanya tujuan penelitian yakni untuk menjawab rumusan masalah yang telah ditentukan maka dari itu berdasarkan semua yang telah diuraikan maka penelitian ini memiliki arah dan tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan penafsiran at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tentang konsep *ūlū al-amr*.
2. Untuk menyajikan persamaan dan perbedaan pandangan at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tentang konsep *ūlū al-amr* dalam Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* dan Tafsir *al-Amthāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*.

E. Manfaat Penelitian

Harapan dari hasil penelitian dapat membawa suatu manfaat baik dari segi keilmuan yang bersifat teoritis ataupun yang bersifat praktis. Manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. *Aspek Teoritis*

Hasil penelitian ini diharapkan mampu menambah dan memperkuat khazanah keilmuan tafsir yang telah ada sebelumnya serta memberi manfaat bagi perkembangan penelitian yang sejenis dalam kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Khususnya terkait dengan konsep *ūlū al-amr*.

2. *Aspek Praktis*

Penelitian ini diharapkan mampu menjadi rujukan pemahaman serta wawasan secara keseluruhan tentang Al-Qur'an terutama mengenai konsep *ūlū al-amr*. Serta dapat meluruskan pemahaman masyarakat tentang makna *ūlū al-amr* yang benar.

F. Kerangka teori

Tahapan pertama dilakukan didalam penelitian yang memiliki tujuan untuk bisa memecahkan masalah-masalah yang sedang di kaji dan mengidentifikasinya dengan mudah adalah definisi dari kajian teori. Sebab tanpa adanya pijakan teori maka penelitian tidak akan memiliki pandangan dalam mengkaji suatu masalah.¹¹

¹¹M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2005), 166.

Penggunaan pendekatan Tafsir dan pendekatan Sejarah dalam penelitian ini adalah hal yang tepat. Dikarenakan pendekatan tafsir dalam pengkajiannya fokus pada penjelasan mengenai asbabun nuzul dari ayat-ayat Al-Qur'an, kaidah-kaidah dalam tafsir, mufassir, bentuk penafsiran, qiraat dan lain sebagainya.¹² Berbeda halnya dengan pendekatan sejarah yang mana lebih terfokus pada analisis fenomena yang terjadi di masa lampau tapi masih memiliki keterkaitan dengan kondisi yang terjadi.

Adapun kata *ūlū al-amr* sendiri terdiri dari dua kata yaitu *ūlī* dan *al-amr*. Secara bahasa *ūlī* adalah bentuk jamak dari kata *walī* yang berarti pemilik atau yang mengurus dan menguasai. Sedangkan kata *al-amr* diartikan sebagai perintah atau urusan. Dengan demikian kata *ūlū al-amr* bisa diartikan sebagai orang yang memiliki wewenang didalam hal mengurus urusan suatu pekerjaan. Kata *ūlū al-amr* merujuk kepada seorang ahli dibidang permasalahan pemerintahan. Term pada *ūlū al-amr* hampir sama dengan term yang ada pada konsep kepemimpinan diantara lain ada khalifah, *awliyā'*, *imām* atau *imāmah* dan *al-mulk* atau *al-mālik*.

Jika dilihat dari zaman ke zaman makna *ūlū al-amr* ini memiliki bermacam-macam arti atau pengertian. Bahkan *ūlū al-amr* pada masa sejarah islam terbagi menjadi dua yaitu kepemimpinan pada masa Nabi Muhammad dan kepemimpinan pada masa khulafaur rasyidin. Pada masa Rasulullah ini Nabi Muhammad tidak hanya sebagai kepala negara melainkan juga mempunyai kedudukan sebagai kepala agama. Sedangkan pada masa khulafaur rasyidin pemimpin islam merupakan

¹²Nashrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 66.

kalangan para sahabat setelah Nabi Muhammad wafat. Nabi Muhammad tidak bisa digantikan akan tetapi pemimpin, *ūlū al-amr* dan tugas beliau dapat digantikan.

Pada masa khulafaur rasyidin pengganti pemimpin pertama adalah Abū Bakar As-Ṣiddīq lalu dilanjutkan ‘Umar bin Khattāb, ‘Uthmān bin ‘Affān dan khalifah keempat adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib. Akan tetapi pada masa khulafaur rasyidin ini terjadi adanya perpecahan pendapat mengenai siapa yang berhak menjadi *ūlū al-amr* atau pemimpin. Ada yang beranggapan bahwa yang berhak menjadi penerus pemimpin sejak awal Nabi wafat adalah kerabat laki-laki terdekatnya yaitu sepupu juga menantunya ‘Alī bin Abī Ṭālib dan kelompok yang memperkuat pendapat ini termasuk dalam golongan Shī’ah. Dari permasalahan politik inilah yang menjadikan terpecahnya dua golongan yaitu golongan sunni dan Shī’ah.

Namun pada konsep *ūlū al-amr* ini golongan Shī’ahlah yang sangat menonjol dengan prinsip imamahnya. Akan tetapi dengan berjalannya zaman ada beberapa ulama’ Shī’ah yang mengembangkan pemikiran imamahnya itu sendiri dan periodisasi penafsiran ini masuk pada era kontemporer. Akhirnya para mufassir Shī’ah pada periode klasik dan era kontemporer memiliki perbedaan pendapat didalam mengartikan makna *ūlū al-amr*. Dari mufassir syiah klasik diantaranya ada at-Ṭabarsī sedangkan dari mufassir syiah kontemporer ada as-Shīrāzī. Jika dilihat dari latar belakang kedua mufassir tersebut yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri dalam menafsirkan suatu permasalahan dapat memberikan jawaban yang jelas terhadap penafsirannya atas ayat-ayat Al-Qur’an terkhusus pada ayat tentang *ūlū al-amr* yang menjadi tema besar dalam penelitian ini.

G. Telaah pustaka

Dalam penelitian ini telaah pustaka memiliki tujuan untuk mengetahui seberapa jauh penelitian terdahulu menjelaskan masalah yang serupa dengan penelitian ini agar lebih spesifik lagi dalam meneliti sesuatu serta menghindari adanya kesamaan pembahasan. Adapun penelitian terdahulu yang masih relevan dengan topik permasalahan yang dikaji adalah sebagai berikut ini :

1. Studi Analisis Terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama tentang *Ulil Amri* dan Implikasinya Dalam Konteks Penentuan Awal Bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha oleh Eva Rusdiana Dewi, Skripsi pada program sarjana UIN Walisongo Semarang tahun 2017. Didalamnya diuraikan bahwa NU menganggap *ūlū al-amr* adalah pemerintah yang di kepalai presiden beserta jajarannya. Serta mengeluarkan pendapat bahwa apabila seorang *ūlū al-amr* didalam menetapkan awal bulan ramadhan, hari raya idul fitri dan hari raya idul adha hanya mengutamakan hisab dan mengabaikan Ru'yatul Hilal maka NU boleh tidak mengikuti perintah *ūlū al-amr* karena hisabnya hanya sebagai prediktif.
2. *Ulil Amri* dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir al-Bagawi dan Tafsir al-Fakhru ar-Razi) oleh Mahir, Skripsi pada program sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta tahun 2022. Penelitian ini terfokuskan kepada perbedaan terhadap dua mufassir di dalam menafsirkan ayat. Secara garis besar penafsiran Imam al-Baghāwī bersifat lebih luas dan dapat di sesuaikan dengan permasalahan yang ada dibandingkan dengan penafsiran Imam al-Fakhru ar-Rāzi.

3. Peran *Ulil Amri* Terhadap Pendidikan dalam Perspektif Al-Qur'an oleh Ade Elin Asropah. Tesis pada program pascasarjana Institut Agama Islam Darussalam Ciamis Jawa Barat tahun 2020. Didalamnya diuraikan bahwa *ūlū al-amr* sebagai pemegang pemerintah wajib hukumnya di dalam menjalankan amanatnya dan mampu mengedepankan kemaslahatan umat. Mendukung Pendidikan nasional pada semua masyarakat tanpa melakukan diskriminatif. Dan tidak menjadikan Pendidikan sebagai sebuah resitasi dan wacana belaka melainkan menjadikannya sebagai strategi berbangsa.
4. Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Ulil Amri (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthn dan Ibnu Taimiyah Terhadap Q.S. an-Nisa': 58-59 Dan 83). Skripsi pada program sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015. Penelitian ini membahas tentang ulil amri dari pandangan dua mufassir. Sayyid Quṭb sendiri menafsirkan *ūlū al-amr* adalah Khilafah dan memberikan penjelasan tentang dasar-dasar pemerintahan yang ideal berbeda dengan Taimiyyah yang menafsirkan ayat tersebut condong terhadap kemakmuran pemerintahan tanpa memperhatikan bentuk negaranya.
5. *Ulil Amri* Dalam Tinjauan Tafsir oleh Yunahar Ilyas. Diterbitkan oleh jurnal tarjih tahun 2014. Jurnal ini membahas tentang kepatuhan masyarakat terhadap *ūlū al-amr* yang dimana hal tersebut bersifat relatif, tergantung sejauh apa *ūlū al-amr* patuh Allah dan Rasul Nya. *Ulū al-amr* didalam kepemimpinannya tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah jika terjadinya perbedaan pendapat dalam memahaminya maka permasalahan akan diserahkan kepada ulama' agar diselesaikan dengan kaidah-kaidah yang telah disepakati.

Dapat dilihat dari telaah penelitian terdahulu bahwa pembahasan yang akan diteliti pada skripsi ini memiliki perbedaan dengan karya-karya yang lain meskipun sama-sama membahas tentang pemimpin dan *ūlū al-amr*. Sehingga dalam penelitian ini peneliti ingin membahas konsep *ūlū al-amr* dengan membandingkan penafsiran at-Ṭabarsī dan as-Shīrāzī pada surah an-Nisa' ayat 59 dan 83. Dengan mengembangkan pemikiran-pemikiran lain yang sesuai dengan konteks *ūlū al-amr*.

H. Metode penelitian

Metode yang paling tepat digunakan pada penelitian ini adalah metode muqaran (komparatif), karena metode ini selain membandingkan ayat satu dengan ayat lain juga membandingkan pendapat dua orang mufassir tersebut bertujuan untuk menggali informasi sesuai dengan personalitas dan pola pikir masing-masing mufassir serta aliran yang mereka anut.¹³

Adapun penelitian ini tergolong kedalam jenis penelitian pustaka (*Library Research*) yaitu penelitian yang mengkaji data-data yang berasal dari bentuk tertulis seperti buku, jurnal, literatur maupun dokumen pendukung lainnya.¹⁴ Penelitian ini dilakukan dengan cara memanfaatkan berbagai literatur yang ada dalam perpustakaan seperti buku, majalah, catatan sejarah dan lain sebagainya. Maka dengan data-data yang telah didapatkan dapat menjawab persoalan yang menjadi dasar pada latar belakang penelitian.

Adapun penelitian ini menggunakan model penelitian (*Qualitative Research*), yang mana model penelitian ini hasil temuannya tidak berupa statistic

¹³*Ibid.*,

¹⁴Sutrisno Hadi, *Metodelogi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 2002), 9.

atau berbentuk angka-angka, akan tetapi lebih fokus kepada kajian berbentuk data deskriptif dan lebih condong menggunakan Analisa.¹⁵ Adapun data-data yang digunakan sebagai sumber penelitian hanya berupa kata-kata tertulis yang ada dalam buku maupun jurnal.

Adapun beberapa penyajian dalam metode penelitian pada skripsi ini, adalah:

1. *Sumber Data*

Adapun sumber data itu sendiri digolongkan menjadi dua yaitu :

- a. Data primer adalah sumber data yang diambil langsung dari referensi pertama yang berperan penting dalam penelitian tersebut. Adapun data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* Tafsir *al-Amthāl fi Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*.
- b. Data sekunder merupakan sumber data pendukung lainnya yang dapat berupa buku maupun literatur sebagai penunjang dan pendukung untuk melengkapi sumber data primer. Adapun data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah:
 - 1) Tafsir *al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'i.
 - 2) Tafsir *Mafāṭihu al-Ghayb* karya Fakhru ar-Rāzi.
 - 3) Tafsir *al-Qummi* karya Abu Hasan Ali bin Ibrahim bin Hasyim al-Qummi.

¹⁵Wayan Suwendra, *Metodologi penelitian Kualitatif* (Bandung: Penerbit Nilacakra, 2018), 4.

- 4) Kitab suci Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia.

2. *Teknik pengumpulan data*

Dalam teknik pengumpulan data penelitian ini dimulai dengan menyatukan beberapa sumber dokumentasi baik yang berasal dari data primer maupun sekunder. Dalam praktiknya data-data yang dikumpulkan berasal dari sumber tertulis sebagaimana meliputi buku, jurnal, literatur maupun kitab-kitab.

3. *Teknik Analisa data*

Kemudian langkah selanjutnya setelah data terkumpul maka dilakukan analisis data dengan menggunakan teknik deskriptif analisis. Metode deskriptif analisis ini merupakan metode yang digunakan untuk menganalisa pesan tersirat dalam sebuah tulisan atau pernyataan seseorang.¹⁶ Bahkan metode ini juga digunakan untuk menganalisa kerangka berfikir tokoh yang menjadi objek di penelitian ini.

I. **Sistematika pembahasan**

Penelitian yang baik adalah penelitian yang disajikan dengan bentuk yang sistematis dan terarah. Selain untuk memudahkan pembaca dalam mengonsumsinya juga untuk memenuhi struktur dari penelitian itu sendiri. Sehingga sistematika pembahasan dalam penelitian terdiri dari bab dan subbab antara lain:

¹⁶Cole R. Holsti, *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities* (Vantower: Departement of Political Science University of British Columbia, 1969), 14.

Bab I adalah bagian awal dalam penelitian ini yang membahas tentang pendahuluan yang berisi latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II yakni berisi uraian tentang landasan teori mengenai gambaran umum tentang permasalahan yang akan diteliti. Pada bab ini akan dijelaskan tentang pengertian *ūlū al-amr*, term-term yang semakna dengan *ūlū al-amr*, kepemimpinan dalam Shī'ah dan pandangan para mufassir terhadap konsep *ūlū al-amr*.

Bab III berisi profil dari dua tokoh pengarang tafsir pada penelitian ini bertujuan untuk pengenalan lebih dekat kepada penulis dari beberapa sisi. Yakni membahas tentang biografi, riwayat hidup, riwayat intelektual Syaikh at-Ṭabarsī dan Syaikh as-Shīrāzī. Di bab ini juga membahas tentang profil kitab Tafsir *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan Tafsir *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* itu sendiri dari sisi latar belakang penulisannya, metode penulisannya, corak tafsirnya, dan sistematika penafsirannya.

Bab IV merupakan inti dari penelitian ini. Berisi tentang penafsiran Syaikh at-Ṭabarsī dan Syaikh as-Shīrāzī terhadap ayat-ayat *ūlū al-amr* serta menganalisis persamaan dan perbedaan mengenai konsep *ūlū al-amr* menurut dua mufassir.

Bab V adalah bab terakhir yang menutup pembahasan dalam penelitian yang mana dalam bab ini berisi kesimpulan serta saran yang diharapkan oleh penyusun agar kesempurnaan dalam hasil penelitian dapat tercapai.

BAB II

ULU AL-AMR DALAM KONSEPSI SHI'AH

A. Pengertian *Ulū al-Amr*

Secara etimologi kata *ūlū al-amr* terdiri dari dua kosa kata dalam bahasa Arab yakni *ūlī* (ولى) bentuk jamak dari *walī* (ولي) yang memiliki arti pemilik atau penguasa bahkan juga berarti pengurus sebuah otoritas atau mewakili. Dapat dilihat dari bentuk jamak dari kata *walī* yang menunjukkan arti bahwa *ūlū al-amr* itu banyak. Sedangkan *al-amr* (الامر) yang memiliki bentuk jamak *al-umūr* (الامور) diartikan sebagai perintah atau urusan. Kata *al-amr* sendiri berasal dari kata *amara* (امر) yang menjadi masdar sekaligus mudhaf ilaih pada kata *ūlī*. Jika lafadz *al-amr* dilihat dari segi kata kerja yaitu *amara-ya 'muru* maka diartikan memerintah atau menuntut pada sesuatu yang dikerjakan.¹⁷ Jadi secara etimologi *ūlū al-amr* adalah orang yang memiliki wewenang didalam hal mengurus urusan suatu pekerjaan. Mereka adalah orang-orang yang handal didalam menangani sebuah persoalan.¹⁸

Secara terminologi para ahli dan pemikir memiliki beragam pendapat terhadap *ūlū al-amr*. Hal seperti ini ada dalam buku Ensiklopedi Hukum Islam yang menyebutkan bahwa pengertian *ūlū al-amr* kurang lebih ada empat dan disampaikan oleh para ulama tafsir dan fikih, yaitu:¹⁹

1. Raja dan kepala pemerintah yang patuh ataupun taat terhadap Allah dan Rasul.

¹⁷Syauqi Dhaif, *Al-Mu'jam Al-Wasith* (Mesir: Maktabah Shurouq Ad-Dauliyyah, 2011), 25.

¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 585.

¹⁹Mahir, *Ulil Amri Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir al-Baghawi Dan Tafsir al-Fakhru ar-Razi)*, Skripsi Universitas Muhammadiyah Surakarta: 2022, 6.

2. Raja dan para ulama’.
3. Amir pada zaman Rasulullah dan ketika Rasulullah telah wafat jabatan itu pindah kepada *Qāḍī* (hakim), komandan militer dan mereka yang meminta agar masyarakat patuh atas dasar kebenaran.
4. *Ahl al-Hāl wa al-‘Aqdi* atau biasa disebut dengan para mujtahid adalah lembaga yang memiliki wewenang dalam menetapkan suatu hukum.

Seorang mufassir pengarang Tafsir *Rūh al-Ma’āni* mendata beberapa pendapat mengenai makna *ulū al-amr*. Ada yang berpendapat *ulū al-amr* adalah pemimpin kaum muslim pada masa Rasul dan sesudahnya atau biasa disebut *Umara al-Muslimīn*. Khalifah, *Qāḍī* (hakim), Sultan termasuk didalam *Umara al-Muslimīn*. Adapun pendapat lain mengatakan bahwa *ulū al-amr* adalah pemimpin Syariah. Ada juga yang menyebutnya sebagai *ahlu al-‘ilmi*.²⁰

Bahkan buku politik sependapat dengan penafsiran *ulū al-amr* yang menyebutkan bahwa islam mengartikan *ulū al-amr* dengan banyak pengertian. Diantaranya:

1. *Ulū al-amr* adalah ulama-ulama yang amilin dimana banyak orang yang menghormati kewibawaanya.
2. *Ulū al-amr* diartikan dengan pemimpin parlemen ataupun legislative.
3. *Ulū al-amr* diartikan dengan pemimpin jamaah islam.
4. *Ulū al-amr* yang dimaksud adalah orang-orang yang memiliki kuasa didalam suatu negara.

²⁰Al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma’ani*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), 65.

B. Term-Term Yang Semakna Dengan *Ulū al-Amr*

1. *Khalifah*

Secara etimologi kata khalifah merupakan masdhar dari *fi'il māḍī* yaitu kata (*khalafa*) خلف yang berarti pengganti, menggantikan bisa juga menempati tempatnya. Bahkan arti kata ini tertuju kepada makna awal yaitu di belakang. Maka dikatakan khalifah karena orang yang berada pada urutan kedua atau datang setelah orang pertama sekaligus menggantikan kekuasaannya. Menurut imam at-Ṭabari arti etimologi ini yang menjadi alasan mengapa pemimpin besar islam dinamai dengan sebutan khalifah. Sedangkan jika melihat makna syari'ah penyebutan khalifah digunakan orang yang akan menggantikan Nabi Muhammad dalam memimpin negara islam (*ad-Daulah al-Islāmiyyah*). Hal ini berdasarkan pengertian islam pada periode awal.²¹

Ada dua konteks penyebutan kata khalifah pada Al-Qur'an. *Pertama*, didalam konteks pembahasan Nabi Adam sebagaimana disebutkan pada Al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اجْعَلُوا فِيهَا مَنْ يَتَّقُونَ
 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اجْعَلُوا فِيهَا مَنْ يَتَّقُونَ
 وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi." Mereka berkata, "Apakah engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah disana, sedangkan kami bertasbih dan memuji Mu dan menyucikan nama Mu?" Dia berfirman, "Sungguh, aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui"

Dalam penafsirannya Quraiṣ Ṣihab memaparkan bahwa pada dasarnya kata khalifah berarti menggantikan seseorang yang telah ada sebelumnya.

²¹M. Yusuf Agung Subekti dan Mochamad Nurcholis, "Kepemimpinan Pendidikan Islam (Analisis Makna Kata Khalifah dalam Al-Qur'an)", *Jurnal Piwulung*, Vol 2 No. 1 Tahun 2019, 69-71.

Dengan ayat ini beberapa orang memahami khalifah sebagai pengganti Allah didalam menegakkan kehendak Nya dan mengaplikasikan ketetapan Nya, tetapi itu tidak diartikan bahwa Allah tidak sanggup untuk membuat manusia memiliki kedudukan sebagai Tuhan melainkan Allah memiliki tujuan untuk menguji dan memberi kehormatan kepada manusia.²²

Ayat diatas menjelaskan bahwa kekhalifahan adalah wewenang yang diberi anugerah oleh Allah SWT. Nabi Adam serta cucunya lah yang diberi tugas dengan hamparan bumi ini sebagai tempat bertugas. Oleh karena itu, kekhalifahan mewajibkan makhluk yang telah diberii tugas untuk melaksankannya sesuai dengan petunjuk Allah. Ketetapan yang tidak sesuai dengan petunjuk Allah merupakan kesalahan terhadap arti dan tugas dari kekhalifahan itu sendiri. Maka dalam konteks ini Nabi Adam diberi wewenang untuk mengelolah wilayah yang sangat luas yaitu bumi.

Kedua, didalam konteks pembicaraan Nabi Daud sebagaimana disebutkan dal Al-Qur'an surah Şād ayat 26:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) diantara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan”.

Ayat tersebut menjelaskan tentang wajibnya berhukum dengan benar dan adil. Ketika mengambil sebuah keputusan hukum sebaiknya tidak lebih membela salah satu diantara dua orang yang sedang berselisih disebabkan

²²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 142.

kekerabatan ataupun keuntungan yang akan didapat yang mengakibatkan munculnya hasil keputusan yang tidak setimpal. Dan dalam konteks ini Nabi Daud diberi wewenang untuk mengolah daerah yang khusus yaitu negeri Palestina.²³

2. *Imām*

Dari segi bahasa *imām* berasal dari kata kerja *amma* yang menurut Ibnu Manzur dalam kamus *Lisānu al-‘Arab* dimaknai berada selangkah lebih depan dari orang lain.²⁴ Ditinjau dari segi istilah makna imam memiliki beberapa pendapat dari ulama’ Shī’ah. Muhammad Riḍā al-Munzhaffar mengartikan imam dengan keahlian memimpin yang dipercayai sebagai bentuk kasih sayang Allah terhadap hambanya. Sedangkan menurut Ibrāhīm Amīni kata *imām* berarti khalifah Rasulullah yang memelihara dan menjaga umat dan mematuhi serta mengikutinya adalah wajib.²⁵

Imām ditetapkan Allah menjadi seorang dengan keteladan yang baik walaupun itu berkedudukan sebagai rasul atau bukan. Sebagaimana yang dijelaskan dala Al-Qur’an surah al-Baqarah ayat 124:

وَإِذْ بَتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

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”. Ibrahim berkata: “(Dan saya mohon juga) dari keturunanku”. Allah berfirman: “Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim”.

²³M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosakata*, Cet 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 452.

²⁴Ibnu Manzhur, *Lisanul ‘Arab*, Juz I (Beirut: Dar Ihya’ at-Turots al-‘Arobiy, 1999), 213.

²⁵Ibrahim Amini, *Para Pemimpin Teladan (Ulghulhoye Fadhilal)*, Ter. Faruq Diya (Jakarta: Al-Huda, 2005), 18.

Ayat tersebut menjelaskan tentang keteladanan dan kepemimpinan yang didasari oleh keimanan, ketaqwaan dan kesuksesan dalam berbagai ujian. Oleh karena itu kepemimpinan tidak akan diberikan kepada orang-orang yang dzalim. Kepemimpinan didalam islam bukan sekedar perjanjian untuk tunduk kepada pemimpin sebagaimana kesepakatan bersama. Melainkan harus terjalannya hubungan yang harmonis antara pemimpin dengan umatnya untuk menjalankan janji kepemimpinan yang sesuai dengan hal-hal yang diamanatkan.²⁶

3. *Al-Mulk* atau *al-Mālik*

Kata *al-Mulk* atau *al-Mālik* memiliki arti raja atau bisa disebut pemilik kekuasaan yang dapat menundukkan segala sesuatu sesuai dengan kehendak pemiliknya. Hal ini khusus digunakan dalam urusan politik bahkan disebutkan dalam kalimat Al-Qur'an ملك الناس yang artinya raja manusia.²⁷ Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah al-Imrān ayat 26:

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ
مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Ayat ini menjelaskan bahwa kata *al-Mulk* atau *al-Mālik* terdiri dari huruf *mīm*, *lām* dan *kāf*. Quraish Shihab menjelaskan dalam penafsirannya bahwa huruf-huruf tersebut memiliki arti ikatan dan penguatan dengan

²⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol 1...., 118.

²⁷Ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*, Jil. I, Ter. Ahmad Zaini Dahlan (Depok: Pustaka Khazana Fawa'id, 2017) 520.

seiringnya perkembangan maknanya menjadi kekuatan dan keshahihan. *Al-Mulk* memiliki makna raja pemilik yang memiliki penguasaan kepada sesuatu ditimbulkan oleh kekuatan dan keshahihannya. Pemilik adalah Allah dimana dalam ayat ini menjelaskan *al-Mālik* sebagai kepemilikan Nya dan diartikan sebagai kekuasaan pemerintahan.²⁸

Jika membicarakan bahwa Allah adalah *al-Mulk* atau *al-Mālik* maka kata tersebut bermakna segala sesuatu yang dimiliki seseorang dari yang terkecil hingga terbesar adalah milik Allah. Karena kepemilikan yang haqiqi adalah milik Allah. Salah satu bentuk kepemilikan Nya sebagaimana yang telah disebutkan dalam ayat di atas “Engkau berikan kerajaan kepadaku siapa Engkau kehendaki”. Adapun ketika Allah meminta kepemilikan itu kembali maka seperti yang dijelaskan pada ayat di atas “Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki”. Oleh karena itu kata *al-Mulk* yang berarti raja pasti berhubungan dengan suatu kerajaan dan didalam kerajaan akan terkait dengan sebuah kekuasaan yang dimana disitu ada kepemilikannya.

4. *Awliyā'*

Dari segi bahasa *awliyā'* berasal dari kata jama' *walī* yang terdiri dari huruf *wauw*, *lām* dan *ya'* dengan makna dasarnya yakni dekat. Dilihat dari makna dasar tersebut muncul beberapa perkembangan makna seperti penolong, pendukung, orang yang dicinta, pendukung dan lain sebagainya.²⁹ Kata *awliyā'* dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 42 kali dari 40 ayat dan kata *awliyā'*

²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol 1...., 56.

²⁹Abdul Haq, *Tajhul Arus Min Jawahiril Kamus* (Dar al-kutb al-Ilmiyah), 112-113.

sendiri diartikan sesuai dengan pembahasan pada masing-masing ayat.

Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah an-Nisā' ayat 144:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَبْجَعُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ
سُلْطَانًا مُبِينًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu).

Menurut Sayyid Qutub dalam kitab tafsirnya kata *awliyā* yang ada pada ayat ini diartikan sebagai pelindung, kekasih, perwalian dan kawan setia. Ayat tersebut menjelaskan larangan menjadikan orang kafir sebagai pelindung bagi orang mukmin karena hal seperti ini hanya dilakukan oleh orang-orang munafik yang pada saat itu menjalin hubungan antara satu dengan yang lain. Akan tetapi ada sebagian orang muslim memutuskan hubungan keluarga hanya untuk menjadikan keluarga yang sejalan atau seakidah seperti yang diajarkan Allah.³⁰

C. Kepemimpinan Dalam Shī'ah

Dalam sejarah islam telah tercatat sumber utama perpecahan dikalangan umat islam adalah masalah kepemimpinan. Al-Syahrastāni mengatakan bahwa faktor pertengkarannya yang paling besar adalah masalah kepemimpinan dalam islam. Terdapat dua golongan besar dalam islam yang memiliki perbedaan pendapat mengenai kepemimpinan baik dalam mengartikan maknanya, kriteria pemimpin, pengesahan pemimpin dan metode pemilihannya. Dua golongan besar itu adalah Shī'ah dan Sunni. Dimana Shī'ah lebih menegaskan makna kepemimpinan dengan

³⁰Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Dibawah Naungan Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2002), 109.

istilah *imāmah* sedangkan Sunni lebih cenderung memaknainya dengan sebutan khilafah. Golongan Sunni beragumen bahwa kepemimpinan hanya mengatur pada persoalan sosio politik berbeda dengan Shī'ah yang menganggap bahwa kepemimpinan mempunyai peranan yang lebih besar karena mengatur persoalan dunia sekaligus akhirat.³¹

Pada golongan Shī'ah konsep yang tidak bisa dilepaskan adalah konsep *imāmāh*. Karena konsep ini merupakan salah bentuk kepemimpinan yang penting dan wajib untuk ditaati. Tidak bisa dikatakan sempurna keimanan orang Shī'ah jika tidak memiliki ketaatan terhadap imam. Keberadaan seorang imam menjadi sangat penting karena tidak hanya menjadi tumpuan dalam hal politik melainkan juga dalam hal keagamaan. Segala kebijakan dalam golongan ini di tentukan oleh imam sebagaimana tindakan kepemimpinan yang di lakukan oleh Rasulullah.³²

Penetapan *imāmah* sebagai sentral umat berawal dari kepercayaan Shī'ah terhadap 12 ayat yang ada dalam Al-Qur'an yaitu: surah al-Baqarah ayat 124, al-Furqān ayat 74, al-Hijr ayat 79, al-Isrā' ayat 71, Hūd ayat 17, as-Sajadah ayat 24, al-Ahqāf ayat 12, al-Qashas ayat 5 dan 41, at-Taubah ayat 12, al-Anbiyā' ayat 73, dan Yāsīn ayat 12. Kalangan Shī'ah berpendapat bahwa 12 ayat ini sesuai dengan konsep 12 imam yang dipercaya oleh alirannya. Shī'ah juga mengaitkan kepercayaan tersebut dengan hadis-hadis yang menyebutkan bahwa imam berasal dari kalangan orang-orang Quraisy. Oleh karena itu hadis ini menjadi landasan para

³¹Sayid Mujtaba Musawi Lari, *Imam Penerus Nabi Muhammad S.A.W: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis (Imamate and Leadership)*, terj. Ilham Mashuri, (Jakarta: Lentera Basri Tama, 2004), 07.

³²Fadil SJ, *Islam Syi'ah*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), 6.

kalangan Shī'ah mengklaim imam itu berasal dari *ahlu al-bait* yang aslinya memang dari orang-orang Quraisy. Inilah yang melatarbelakangi 'Alī bin Abī Ṭālib di tetapkan sebagai imam Shī'ah yang pertama.

Walaupun kalangan Shī'ah memiliki konsep *imāmah* yang sama tapi pemahaman setiap sekte dalam Shī'ah berbeda-beda didalam memaknainya.

1. *Shī'ah Imamiyah*

Sekte Shī'ah ini beranggapan bahwa penunjukan imam terhadap 'Alī bin Abī Ṭālib secara langsung diwasiatkan oleh Rasul melalui wasiat yang ditulis Nya di Ghadir Khum sepulang dari ibadah haji wada'. Sekte inilah yang mempercayai 12 imam yang memimpin setelah Rasulullah yang diawali oleh 'Ali dan diakhiri oleh al-Qā'im (imam yang ke 12). Mempercayai 12 imam ini merupakan tanda keimanan dan mengingkarinya menjadikan seseorang itu kafir.³³

Seorang imam diyakini ma'shum terbebas dari kesalahan maupun dosa merupakan salah satu dampak besar yang terjadi pada konsep imam sejak ditunjuknya 'Alī sebagai imam. Keyakinan ini dikarenakan Rasulullah yang ma'shum sehingga tidak mungkin imam yang dipilih melakukan sebuah kesalahan. Kema'shunan yang terus berkelanjutan ini menjadi salah satu kefanatikan buta oleh paham Shī'ah Imāmiyah. Kema'shunan ini berdasarkan dua hal,³⁴ *Pertama* imam tidak boleh salah. *Kedua* imam adalah pemilihan syariat maka ia merupakan seorang faqih, 'alim, dan ma'shum.

³³Ali Muhammad ash-Shalabi, *Khawarij dan Syi'ah Dalam Timbangan Ahlu Sunnah Wal Jamaah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012), 39.

³⁴Sahilun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam* (Jakarta: Raja Wali press), 81.

Shī'ah Imāmiyah percaya dengan hadirnya Imam Mahdi yang menghilang. Karena menurut sekte ini Imam Mahdi akan kembali pada akhir zaman dengan menyebarkan dan menegakkan keadilan di bumi. Yang dipercaya sebagai Imam Mahdi oleh sekte ini adalah Zainal bin Ja'far Shodiq yang termasuk diantara 12 imam.³⁵ Kepercayaan ini dicetuskan setelah terjadinya beberapa kejadian pada kalangan syiah antara lain kedudukan 'Ali yang jatuh ketangan Mu'awiyah, peristiwa 'Ali yang terbunuh, dan terbunuhnya Husein pada perang Karbala. Disinilah timbul kekhawatiran yang mendalam yang membuat pemimpin Shī'ah percaya bahwa Imam Mahdi akan datang untuk mengancurkan pemerintahan bani Umayyah dan merebut kembali kedudukan 'Ali.³⁶

2. *Shī'ah Isma'īliyyah*

Sekte ini mempunyai keyakinan yang hampir sama dengan Shī'ah Imāmiyah. Dimana Nabi lah yang menunjuk 'Ali sebagai pengganti Nya dan percaya akan kema'shuman para imam. Akan tetapi Shī'ah Isma'īliyyah hanya mempercayai 7 orang berbeda dengan Shī'ah Imāmiyah yang percaya akan imam 12. Perbedaan ini terdapat pada keyakinan Isma'īliyyah pada imam yang ketujuh. Sekte ini beranggapan bahwa yang lebih pantas adalah Ismā'īl bin Ja'far yakni kakak dari Musa al-Khazim karena di dalam Shī'ah Imāmiyah Musa al-Khazim itu sendiri yang menjadi imam ketujuh. Oleh karena itu sekte ini dinamakan Shī'ah Isma'īliyyah. Karena menurut mereka Ja'far al-Shādiq

³⁵Abdul Aziz A Sachedina, *Kepemimpinan Islam Perspektif Syi'ah*, (Bandung: Mizan, 1994), 19.

³⁶Zulkarnain, "Konsep Al-Imamah Dalam Perspektif Syiah", *Jurnal TAPIS*, Vol 07 No 13 Tahun 2011), 52.

telah menunjuk Ismā'īl sebagai imam ketujuh. Tetapi Ismā'īl sendiri telah wafat ketika ayahnya yaitu Ja'far al-Shadiq telah wafat. Meskipun Ismā'īl telah wafat sekte ini tetap menjalankan *naṣ* penunjukkan tersebut sehingga keimanan pada imam ketujuh ini tetap berlangsung. Sekte ini memiliki prinsip bahwa mengamalkan *naṣ* lebih baik daripada meninggalkannya.³⁷

Bagi Shī'ah Ismā'īliyyah rukun islam yang utama serta menjadi pokok keimanan adalah *imāmah*. Di dalam buku Ushūl al-Kāfi terdapat riwayat al-Kulani yang disandarkan sanadnya terhadap Abu Ja'far mengatakan bahwa islam dibangun atas lima pondasi yaitu shalat, zakat, puasa, haji, dan *al-wilayah (imāmah)*.³⁸ Keimanan pada imam dilandasi oleh keyakinan seseorang bahwa tindakan yang dilakukan imam pasti terkandung unsur kebaikan bahkan keburukan yang dilakukan juga termasuk suatu kebaikan. Seorang imam memiliki pengetahuan yang cenderung luas sehingga banyak hal yang tidak diketahui oleh orang lain. Oleh karena itu pengetahuan seorang imam ini berbeda dengan manusia pada umumnya. Pada konsep *imāmah* yang ada pada Shī'ah perlu adanya penunjang lain seperti *al-'Ismah, al-Mahdi, al-Raj'ah dan al-Taqqiyah*.

3. *Shī'ah Zaiydīyah*

Golongan ini adalah pengikut Zaid bin 'Ali Zainal Abidin yang memiliki pemahaman moderat dibandingkan golongan Shī'ah yang lainnya. Bahkan Shī'ah Zaiydīyah ini dekat dengan pemahaman Ahlussunnah wal

³⁷Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1976), 63.

³⁸Mawardy Hatta, "Kontroversi Persoalan Imamah Di Kalangan Kaum Syi'ah", *jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol 15 No 02 Tahun 2016, 133.

Jamaah. Memiliki kerajaan sendiri di Yaman yang beribukota San'a dan setelah beberapa waktu melalui revolusi negara pada saat itu telah diubah menjadi republik.³⁹

Berbicara mengenai konsep *imāmah*, Shī'ah Zaiydiyyah menolak bahwa imam adalah orang yang ditunjuk atau bahkan diwariskan kepemimpinannya oleh Rasulullah. Mereka beranggapan bahwa Rasulullah hanya memberikan ciri-ciri atau syarat bagi orang yang berhak menjadi imam. Syarat-syarat itu antara lain berasal dari Bani Hasyim, taqwa, wara', baik dan bergaul dengan masyarakat. Tidak menutup kemungkinan bahwa 'Alī telah memenuhi syarat-syarat tersebut. Setelah 'Alī bin Abī Ṭālib wafat mereka menambahkan satu persyaratan lagi yaitu imam yang menggantikan 'Alī harus dari keturunan Fātimah.⁴⁰

Meskipun demikian golongan ini tidak semena-mena langsung menolak orang-orang yang tidak memenuhi kriteria tersebut. Bagi Shī'ah Zaiydiyyah seorang imam bukanlah orang yang harus berasal dari *ahlu al-bait* tetapi harus ditinjau lagi kemampuannya untuk memimpin persoalan umat. Oleh karena itu golongan Zaiydiyyah masih menganggap kebenaran Abū Bakar dan khulafaur rasyidin lainnya sebagai seorang imam karena kemampuannya didalam mengatasi konflik yang bermunculan. Pandangan seperti ini memunculkan konsep baru di kalangan Shī'ah Zaiydiyyah yaitu *imām afdāl* dan *imām mafḍūl*. Selain dua konsep tersebut Shī'ah Zaiydiyyah memiliki argumen

³⁹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil I (Jakarta: UI Press, 1985), 100.

⁴⁰Abu Zahrah, *Tarikh Mazahib...*, 60.

bahwa seorang imam bisa lebih dari satu orang asalkan berbeda wilayah atau negara.

Pemahaman moderat pada Shī'ah Zaiydiyyah membuat golongan ini menganggap bahwa imam tidak harus seorang yang ma'shum seperti kepercayaan orang-orang Shī'ah yang lainnya. Menurut golongan ini konsep imam yakni manusia biasa yang tentu tidak luput dari salah dan dosa sehingga ketika imam berbuat kesalahan maupun kedzaliman akan mendapatkan ruang penolakan. Kepercayaan yang terlalu fanatisme terhadap doktrin Shī'ah tidak berlaku dalam golongan ini. Shī'ah Zaiydiyyah sangat menjunjung nilai demokrasi. Ketidakhadiran seorang imam didalam proses pemilihan bisa menjadi bahan pertimbangan imam tersebut dapat terpilih. Karena seorang imam merupakan seseorang yang memiliki tugas atau tanggung jawab dalam menangani permasalahan umatnya. Maka tidak layak seorang imam yang tidak hadir pada pemilihan untuk terpilih meskipun telah memenuhi persyaratan menjadi seorang imam.⁴¹

D. Pandangan Ulama Tafsir Shī'ah Terhadap *Ulū al-Amr*

1. *Kitab al-Qummī karya Ibrāhim al-Qummī*

Menurut al-Qummī yang dimaksud dengan *ulū al-amr* adalah *Amīrul Mukminīn* dimana ditujukan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib. Penafsiran al-Qummī ini sangatlah global dan bahasa yang digunakan sangat mudah dipahami oleh para kalangan orang awam terkhusus bagi orang arab yang membaca kitabnya.

⁴¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jil I (Jakarta: UI Press, 1985), 87.

Sehingga al-Qummī menafsirkan kata *ūlū al-amr* langsung kepada inti maksudnya didalam kata (يعني أمير المؤمنين عليه السلام).⁴²

2. *Kitab Asās al-Ta'wīl karya Nu'mān bin Hayyūn*

Menurut Nu'mān bin Hayyūn ketaatan terhadap *ūlū al-amr* itu wajib sebagaimana kepatuhan kepada Allah dan Nabi. Kedudukan mereka adalah yang lebih utama. Dalam tafsirnya dijelaskan bahwa *al-nutaqā'* (nabi) mempunyai derajat lebih tinggi diantara mereka antara lain Nabi Adam, Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa dan Qa'im al-Zaman. Pada masing-masing nabi memiliki *Asās* yang menjadi pelayan para nabi dalam hidupnya dengan menyampaikan hal-hal batin bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad berupa lafadz dan makna dhahir yang ditujukan kepada manusia. *Asās* akan menjadi pemimpin setelah natiq dan akan digantikan oleh seseorang setelahnya yaitu seorang imam yang berjumlah tujuh. Imam tujuh itu adalah Ali, Syis, Sam, Ishaq, Harum, Syam'um, dan terkahir al-Mahdi. Hal seperti ini akan terus berputar karena didunia tidak mungkin akan terjadinya kekosongan kepemimpinan. Maka dapat disimpulkan bahwa *ūlū al-amr* menurut Nu'mān bin Hayyūn ialah sebagai imam tujuh yang memimpin di masing-masing zaman.⁴³

3. *Kitab al-Shāfi karya Muhsin Faiḍ al-Kāshānī*

Menurut Muhsin Faiḍ al-Kāshānī, Allah mewajibkan orang yang beriman untuk menaati seorang imam dan ketaatan terhadap imam sama

⁴²Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, Juz I (Qom: Dar al-Kitab, 1984), 207.

⁴³Nu'man bin Hayyun, *Asas al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Saqafa), 51.

dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul Nya. Kewajiban mentaati Rasul dan keluarganya adalah karena sifat ma'shumnya begitupun juga kewajiban mentaati imam yang memiliki kedudukan sama dengan Nya. Jadi dapat diartikan bahwa seorang imam itu memiliki ma'shum. Sebagaimana konsep Itsna Asy'ariyah yang dianut al-Kāshānī bahwa al-Iṣmah berarti keyakinan akan adanya imam yang terlindung seumur hidup dari penipuan dosa. Maka dapat disimpulkan bahwa al-Kāshānī mengartikan *ūlū al-amr* adalah imam yang ma'shum.⁴⁴

4. *Kitab Fath al-Qadir karya al-Shawkānī*

Di dalam kitab Fathul Qadir dijelaskan bahwa menurut al-Shawkānī *ūlū al-amr* adalah para imam (pemimpin), para sultan, para hakim, dan setiap orang yang mempunyai kekuasaan secara syar'i bukan yang mengikuti taghut. Para umat islam mengikuti mereka dengan menjalankan perintah Nya dan menjauhi larangan Nya selama hal itu tidak berada pada kemaksiatan karena tidak boleh mentaati makhluk yang bermaksiat kepada Allah. Sebagaimana yang dijelaskan didalam satu riwayat mengatakan bahwa yang dimaksud *ūlū al-amr* adalah *ahlu al-Qur'ān* dan *ahlu al-'ilmi*. Ada juga yang berpendapat bahwa mereka adalah para sahabat Nabi Muhammad. Dijelaskan juga oleh Ibnu Kaisan bahwa *ūlū al-amr* adalah para cerdas cendekia. Pendapat nomor satulah yang paling utama dan lebih tepat. Maka dapat disimpulkan bahwa *ūlū al-amr* menurut al-Shawkānī adalah sebagai pemimpin dalam konteks keislaman.⁴⁵

⁴⁴Faidh al-Kasyani, *Shadi Fi Tafsir Al-Qur'an*, Jil II (Iran: Dar al-Kitab al-Islamiyah), 256

⁴⁵Al-Syaukani, *Tafsir Qur'an Fathul Qadir*, Cet I (Jakarta: Pustaka Azzam: 2011), 478.

5. *Kitab al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Ṭabāṭabā'ī

Pengertian *ūlū al-amr* menurut Ṭabāṭabā'ī adalah seorang imam dengan karakter *iṣma*. Yakni seorang imam yang bertindak sebagai wali kepemimpinan dalam menjaga dan meneruskan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Sebelum Nabi wafat masa pemerintahan umatnya berada dalam kepemilikan Nabi sendiri. Sedangkan ketika Nabi telah meninggal, kekuasaan harus dipertahankan oleh seorang imam dari garis keturunan *ahlu al-bait*. Maka disini Ṭabāṭabā'ī memiliki persyaratan tertentu dalam menjadi pemimpin selain orang islam, adil, berilmu, tapi juga wajib ma'shum terhindar dari dosa, zuhud, akhlakul karimah dan memiliki ilmu yang dalam. Maka dapat disimpulkan bahwa Ṭabāṭabā'ī dalam menafsirkan *ūlū al-amr* merujuk kepada 12 imam yang telah ditunjuk Rasul akan kema'shumannya.⁴⁶

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴⁶Muhammad Husain Thabathaba'I, *al-Mizan fī Tafsir Al-Qur'an*, Vol 3 (Beirut Mu'assah al-A'lam li al-Matbu'ah, 1991) 291.

BAB III

BIOGRAFI ULAMA SHĪ'AH DAN KARAKTERISTIK KITAB

A. At-Ṭabarsi Dan Kitab Tafsir *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*

1. *Biografi dan keilmuan at-Ṭabarsi*

Nama lengkap at-Ṭabarsi adalah Abū 'Alī Ibn al-Dal Ibn al-Ḥasan Ibn al-Faḍl Ṭabarsi al-Ṭūsī al-Sabzawari al-Raḍāwi al-Mashhādi. Nama Ṭabarsi sendiri dihubungkan dengan kota tempat tinggalnya yaitu Tabaristan. Letak kota ini berhadapan dengan kota Qum yang ada di Iran bahkan ada orang menyebutnya kota Tabras. Lebih tepatnya kota Tabaristan berada disebelah pantai Laut Kaspia.⁴⁷ Selain itu nama tersebut juga dihubungkan dengan salah satu nama senjata perang yang biasa digunakan oleh penduduk daerah pegunungan yaitu *Ṭabar* yang bentuknya menyerupai kapak.⁴⁸ Jika dilihat berdasarkan keturunan nama Ṭabarsi dihubungkan dengan salah satu orang keturunan ulama *Imāmiyah* yaitu *Tabras*. Kata terakhir pada namanya dihubungkan dengan nama daerah yaitu Masyhad al-Radhawi tempat dimana at-Ṭabarsi dikebumikan.⁴⁹

At-Ṭabarsi lahir pada tahun 468H/1073 M di Tabaristan dan bertumbuh kembang di tempat kelahirannya sampai tahun 523 H. Setelah itu at-Ṭabarsi pindah ke daerah Sabzevar dan menetap disana sampai ia wafat pada tahun 552

⁴⁷Ihsan al-Amin, *al-Tafsir bi al-Ma'sur wa Tatwiruh 'Inda al-Syi'ah al-Imamiyah* (Beirut: Dar al-Hadi, 2000), 421.

⁴⁸Ibrahim Mustafa dkk, *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz II (Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, 19960), 549.

⁴⁹Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74.

H/1158 M. Dalam suatu riwayat mengatakan usia at-Ṭabarsi mencapai 90 tahun. Wafat nya at-Ṭabarsi ini memiliki banyak sekali pendapat. Ada yang mengatakan bahwa at-Ṭabarsi wafat pada tahun 548 H/1154 M yang bertepatan dengan malam Idul Adha di usianya 81 tahun.⁵⁰ Setelah itu kuburan nya dipindahkan ke Masyhad al-Radawi sampai sekarang tepatnya di Qatlakan yaitu tempat pemakaman yang terkenal.⁵¹ Al-Khālidi berpendapat bahwa at-Ṭabarsi wafat dimalam Idul Adha tetapi pada tahun yang berbeda yaitu tahun 538 H/1144 M dan dimakamkan pada suatu tempat di al-Najf,⁵²

At-Ṭabarsi dibesarkan oleh keluarga yang memiliki wawasan luas dan berilmu. Ia dan putranya Riḍā ad-Dīn Abū Naṣr Ḥasan Ibn al-Faḍl berhasil membuat sebuah karya tulis bersama dengan judul *Makārim al-Akhlak*. At-Ṭabarsi si memiliki cucu yang bernama Abū al-Faḍl ‘Alī Ibn al-Ḥasan.⁵³ Sifat budi pekerti luhurnya membuat ia menjadi ulama yang terkenal dikalangan nya bahkan dengan kedisiplinan ilmunya pemikiran-pemikiran at-Ṭabarsi sering dijadikan bahan rujukan oleh ulama-ulama lain.

Ketika di Thabaristan at-Ṭabarsi mempelajari dan memahami ilmu-ilmu keagamaan dan kesustraan bahkan juga ilmu falsafah dan bahasa arab. Kemudian ia menghabiskan waktu nya untuk mengajar di Masyhad al-Radhawi di Khurasan. Selain ahli dalam bidang tafsir at-Ṭabarsi juga ahli dalam

⁵⁰Ihsan al-Amin, *al-Tafsir bil Ma'tsur wa Tatwiruh 'Inda al-Syi'ah al-Imamiyah* (Beirut: Dar al-Hadi, 2000), 421

⁵¹Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*, Cet III (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), 519

⁵²Ihsan al-Amin, *al-Tafsir bil Ma'tsur wa Tatwiruh 'Inda al-Syi'ah al-Imamiyah* (Beirut: Dar al-Hadi, 2000), 422

⁵³Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74.

bermacam-macam ilmu diantaranya hadis, bahasa, dan fikih. Dengan kecerdasannya ini banyak sebutan yang disandarkan kepada at-Ṭabarsi meliputi *al-Faḍl*, *al-‘Alim*, *al-Muhaddits*, *al-Kāmil*, *al-Mufasssir*, dan *al-Nabil*. Bahkan Ṣāhibu Majli al-Mu’minīn didalam kitab *al-Tafsīr al-Mufasssirūn* menerangkan bahwa at-Ṭabarsi memiliki sebutan sebagai *Umdat al-Mufasssirīn* (tempat sandaran para mufasssir) ia adalah ulama yang condong terhadap ilmu tafsir.⁵⁴

Dengan ilmu pengetahuan yang telah dikuasai at-Ṭabarsi berhasil menghasilkan karya tafsir yang menjadi keinginannya sejak usia muda yaitu *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* terdiri dari 10 jilid. Sebuah kitab tafsir yang menganalisis ayat dengan kebahasaan (ilmu nahwu dan I’rab) sehingga dapat memunculkan keindahan sastra didalam nya dan menerangkan qiraat serta ilmu Al-Qur’an lainnya. Hal ini sama dengan yang dilakukan oleh gurunya al-Ṭūsi pada karya tafsirnya *al-Tibyān*. Ketika at-Ṭabarsi pindah ke Sizwar semakin banyak karya yang dihasilkan dalam berbagai bidang sampai akhir hayatnya. Antara lain *al-Wāfi fī Tafsīr al-Qur’ān*, *A’lām al-Hudā* terdiri dari 2 jilid kitab yang membahas keutamaan para imam, *al-Wasīt* sebanyak 4 jilid, *Misykāh al-Anwār* kitab yang memuat tentang khabar-khabar, *Ilmu al-Farāidh* kitab dengan bahasa Persia, *al-Wajīz* terdiri dari 2 jilid, *Shawāhid al-Tanzīl Lī Qawā’id al-Tafḍīl*, *Risālah Haqāiq al-Umūr* kitab yang membahas *Ushūl al-Dīn*, *al-Jawāhir* membahas ilmu nahwu, *Nāsr al-‘Alī* kitab yang

⁵⁴Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74.

membahas kumpulan risalah dan perkataan ‘Alī bin Abī Ṭālib sebagai *Amīrul Mukminīn*.⁵⁵

Adapun guru-guru at-Ṭabarsi yaitu Abī ‘Alī Ibn al-Ṭūsi, al-‘Ajlī al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain Ibn al-Ḥasan Ibn Bābūyah al-Qumī al-Rāzi, Abi al-Faṭḥ ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Kārim bin Hawāzan al-Qusyairī, Abū al-Wafā’ ‘Abd al-Jabbār Ibn ‘Alī al-Muqrī al-Rāzi, Muḥammad bin al-Ḥusain al-Qaṣābi al-Jurjānī, Abī al-Ḥasan ‘Ubaidillāh bin Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Bayḥāqī, al-Ḥākim al-Haskānī, dan Sayyid Abū al-Ḥamd Mahdī bin Nazār al-Ḥusainī al-Qāyini.⁵⁶ Adapun murid-murid at-Ṭabarsi yaitu putranya sendiri Riḍā al-Dīn Abū Naṣr Ḥasan Ibn al-Faḍl, Muntajāb ad-Dīn, Rasyīd al-Dīn Abū Ja’fār Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Syahra Syaūb, dan Faḍlullāh al-Rāwīndī pengarang kitab *al-Kharāj al-Jarāih*.⁵⁷

At-Ṭabarsi adalah seorang mufassir pada abad ke-6 H yang masuk pada golongan Shī’ah Imāmiyah atau Shī’ah Ja’fariyyah. Ia adalah mufassir yang meneruskan pemikiran gurunya yakni al-Ṭūsi bahkan riwayat-riwayat yang diajarkan oleh gurunya sudah mempengaruhi pemikiran at-Ṭabarsi meskipun diantara keduanya masih terdapat perbedaan. At-Ṭabarsi merupakan orang syiah yang mempelajari sebagian akidah dari pemahaman mu’tazilah. Maka tidak janggal jika ia mendukung madzhabnya dan memahami kitab Allah

⁵⁵Abu ‘Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsi, *Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an Muqaddimah*, Juz I, (Beirut: Dar al-Murtadha, 2005), 6.

⁵⁶Salim al-Safar al-Baghdadi, *Naqd Manhaj al-Tafsir wa al-Mufassirin al-Muqaran*, 386.

⁵⁷Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74.

sesuai dengan akidah yang dipelajarinya.⁵⁸ At-Ṭabarsi juga tidak terlalu fanatik didalam membela akidahnya karena paham syiah moderat yang ia pegang.

2. *Paradigma mufassir*

Penilaian ulama' terhadap at-Ṭabarsi berbeda-beda, al-Dzahabi berpendapat bahwa at-Ṭabarsi bukanlah orang yang ekstrim (*ghulah*) maupun longgar bahkan dalam menafsirkan ayat tidak ta'asub yang berlebihan. Mani' 'Abdul Ḥālim Maḥmūd berpendapat sebagaimana yang dinyatakan al-Qummī bahwa at-Ṭabarsi adalah orang yang memiliki jalan pikir yang moderat dan penafsirannya terdapat kelokan sastra Al-Qur'an.⁵⁹ Pemikiran at-Ṭabarsi yang moderat ini menurut 'Alī Aḥmad al-Sālūs mengikuti jejak gurunya al-Ṭūsi dari golongan Shī'ah Ja'fāriyyah Itsna 'Ashāriyyah.⁶⁰

Diantara paradigma at-Ṭabarsi adalah pemikirannya yang dipengaruhi oleh doktrin Shī'ah imāmiyah sehingga ketika menafsirkan suatu ayat lebih condong memasukan kritik didalamnya terutama pada ayat yang mengandung teologi Shī'ah. Antara lain, surah al-Ahzāb ayat 33 yang menjelaskan kema'shuman para imam Shī'ah yang terhindar dari dosa sebagaimana Nabi. Surah al-Baqarah ayat 3 menjelaskan tentang mempercayai atau mengimani sesuatu yang ghaib yaitu Imam Mahdi. Surah an-Nahl ayat 106 menjelaskan tentang konsep taqiyyah dimana kemarahan Allah terhadap orang yang

⁵⁸Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur'an Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir* (Jakarta: PT Gaya Media Pratama, 2007), 185.

⁵⁹Mani' 'Abdul Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufassirin (Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir)*, Ter. Faisal Saleh dan Syahdinor (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2006), 339.

⁶⁰'Alī Aḥmad al-Salus, *Ma'a al-Syi'ah al-Isna 'Asyariyyah fi al-Ushul wa al-Furu'* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997), 550.

membuka lebar dirinya untuk masuk kepada kekafiran.⁶¹ Surah al-Māidah ayat 55 yang membahas tentang prinsip imamah:

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 melahirkan shalat dan menunaikan zakat seraya mereka tunduk (kepada Allah).

At-Ṭabarsi menjadikan ayat ini sebagai salah satu bukti terkuat bahwa ‘Alī adalah orang yang pantas untuk menjadi pemimpin setelah Nabi wafat. Sebagaimana kata **وَلِيُّكُمْ** yang terdapat pada ayat tersebut diartikan sebagai orang yang paling berhak memimpin atau wajib ditaati. Sedangkan pada kata **وَالَّذِينَ** **وَالَّذِينَ** dimaksud adalah orang-orang beriman yang ditujukan ‘Ali. Maka dapat disimpulkan bahwa ayat ini dikhususkan untuk ‘Ali. Sebagaimana pemahaman ini dikuatkan dengan asbab an-nuzul ayat.⁶²

Paradigma at-Ṭabarsi selanjutnya ialah tidak meyakini adanya *tahrīf* dimana terjadinya pengurangan atau bahkan penambahan dalam Al-Qur’an oleh tangan umat islam sendiri. Pentahrifan seperti ini bisa saja diubah atau diselewengkan. Paradigma ini sesuai dengan akidah yang dianut oleh al-Qummi. Ada beberapa penafsiran at-Ṭabarsi yang lebih menekankan sudut pandang batiniyah, jika didalam syiah biasa dikenal dengan istilah tafsir simbolik. Tetapi kebanyakan penafsiran at-Ṭabarsi sama seperti karya-karya tafsir lainnya yang menyesuaikan dengan *makna zāhirī*. Jumlah ayat Al-Qur’an yang di yakini olehnya ada sebanyak 6.236 dan pernyataan selainnya

⁶¹ Ahmad Multazam, *Taqiyah Dalam Pandangan Mufassir Syi’I Klasik Dan Kontemporer (Studi Kitab Tafsir Majma’ Al-Bayan Dan Tafsir Al-Mizan)*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, 86-87.

⁶² Abu ‘Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsi, *Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), 275.

berarti salah. Pemahaman moderat yang dimilikinya ini paling dekat sunni maupun mu'tazilah. Pemahaman yang demikian ini berpengaruh terhadap penafsiran yang condong kepada inklusif dalam menanggapi suatu permasalahan yang bertentangan. Kefanatikan at-Ṭabarsi dalam membela akidah Shī'ah tidaklah berlebihan sehingga ke eskstreman penafsirannya tidak ke kanan maupun ke kiri.

3. *Karakteristik kitab tafsir Majma' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*

a. Latar belakang penulisan

Terdapat dua faktor yang mendorong at-Ṭabarsi untuk menulis sebuah karya tafsir. *Pertama*, faktor internal yaitu nazarnya terhadap Allah karena telah terselamatkan dari mati suri. Muhammad Husain al-Dzaahabi menjelaskan kejadian aneh yang menimpa at-Ṭabarsi. Pada suatu waktu at-Ṭabarsi pernah mengalami mati suri sehingga orang-orang mengira bahwa ia telah wafat karena sudah tidak ada lagi hembusan nafas yang keluar. Setelah itu ia langsung dimandikan, dikafani dan langsung dikuburkan. Tetapi ketika orang-orang tersebut sudah pulang at-Ṭabarsi sadar dari mati surinya dan mengetahui bahwa ia sudah ada didalam kuburan. Karena merasa sudah tidak ada jalan keluar dari manapaun maka ia bernadzar kepada Allah bahwa jika selamat dari musibah ini maka akan menulis sebuah karya kitab tafsir.⁶³

⁶³Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74-75.

Selang beberapa waktu datanglah orang-orang *nabbāsy*⁶⁴ yang berniat untuk mengambil kain kafan dari at-Ṭabarsi. Pada saat makam sudah selesai dibongkar at-Ṭabarsi langsung memegang tangan *nabbāsy* itu. Spontan orang *nabbāsy* tersebut kaget dan teriak ketakutan. Ketika at-Ṭabarsi menjelaskan bahwa ia hanya mati suri dan orang-orang telah menguburnya *nabbāsy* semakin takut. Melihat at-Ṭabarsi yang sudah tidak berdaya untuk bangun maupun berjalan maka *nabbāsy* mengangkat dan mengantarnya pulang. Setelah itu at-Ṭabarsi memberikan imbalan sejumlah uang kepada *nabbāsy* dan orang itu bertaubat.⁶⁵

Kedua, faktor eksternal yaitu takjub dengan kitab karangan gurunya al-Ṭhusi dan memenuhi keinginan Maulāna al-Amīr al-Sayyid al-‘Ajl al-‘Alam. Kitab *al-Tibyān* karangan guru at-Ṭabarsi memiliki arti yang indah dengan menggunakan pendekatan *lughōwī* yang luas. Tetapi kitab ini masih mencampurkan antara *I’rāb* serta *naḥwu*nya. Bahkan kitab ini terkadang menggunakan makna lafadaz yang jauh dari arti yang dituju dan belum tersusun secara terstruktur.

Keinginan at-Ṭabarsi untuk mengarang sebuah karya tafsir ini diceritakan dalam muqaddimah tafsirnya. At-Ṭabarsi menceritakan ketika dia masih muda dan berpikir kritis dia merasakan kerinduan untuk menulis sebuah karya tafsir yang memuat *naḥwu* dalam ayat Al-Qur’an, *I’rāb* yang terpisah, pendekatan bahasa yang luas, materi qiraat serta ilmu-ilmu Al-

⁶⁴Para penggali Kuburan yang bermaksud mencuri kain kafan atau perhiasan.

⁶⁵Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II (Mesir: Maktabah Wahbah, 2003), 74-75.

Qur'an lainnya. Ketika sudah menginjak umur 60 tahun, ia tertantang untuk mengabdikan keinginannya setelah mendapat dukungan dari Maulāna al-Amīr al-Sayyid al-'Ajl al-'Ālam dan Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Hibahillāh al-Ḥusainī. Setelah itu at-Ṭabarsī menuruti keinginan Maulana al-Amir dan beristikharah lalu memulai menulisnya.⁶⁶

Karya tafsir at-Ṭabarsī ini diberi judul *Majma' al-Bayān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Sebagaimana ulama ada yang menyebutnya *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*.⁶⁷ Dalam kamus *Mu'jam al-Wasīt* dijelaskan bahwa *Majma'* sendiri memiliki arti tempat berkumpul (المَجْمَعُ: مَوْضِعُ الْإِجْتِمَاعِ).⁶⁸ sedangkan *al-Bayān* memiliki arti dalil (الْبَيَانُ: الْحُجَّةُ).⁶⁹ Dari penjelasan tersebut dapat diartikan bahwa *Majma' al-Bayān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* adalah tempat terkumpulnya hujjah, dalil dan penjelasan ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya. Dapat diketahui kitab ini menghimpun banyak jenis ilmu Al-Qur'an diantara lain *i'rāb, qirāat, lughāh, qaṣaṣ, ahkām, asbāb an-nuzūl* dan lain-lain. Maka sangat cocok apabila kitab ini diberi judul *Majma' al-Bayān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* karena at-Ṭabarsī menunjukkan dan mengumpulkan penjelasan terkait dengan Al-Qur'an menggunakan pendekatan *'Ulūm Al-Qur'ān*.

⁶⁶*Ibid.*, 76.

⁶⁷Abu 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsī, Juz I, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Murtadha, 2005), 8.

⁶⁸Ibrahim Mustafa dkk, *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz II (Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1960), 157.

⁶⁹*Ibid.*, 80.

b. Sistematika penulisan

Dalam muqaddimah tafsir *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* terlebih dahulu telah diberikan pendahuluan dengan menyebutkan tujuh perkara yang berhubungan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an. Hal ini merupakan Teknik sistematikan penulisan yang dilakukan at-Ṭabarsī sebelum menafsirkan suatu ayat demi ayat, surah demi surah. Tujuh perkara itu adalah:

- 1) Definisi tentang jumlah ayat dan manfaat mengetahuinya.
- 2) Menyebutkan imam qiraat dan perawi yang terkenal diberbagai negara.
- 3) Penjelasan mengenai arti tafsir, ta'wil dan makna. Serta pemahaman tentang bagaimana memahami suatu ayat dan hadits yang mengidentifikasikan terhadap hal-hal yang tidak boleh dilakukan dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan ra'yi serta yang memperbolehkannya.
- 4) Penjelasan julukan lain Al-Qur'an dan maknanya.
- 5) Penjelasan tentang hal-hal yang berhubungan dengan '*Ulūm Al-Qur'ān* pada ayat-tertentu juga menyebutkan *I'jāz Al-Qur'ān* pada suatu tema.
- 6) Menyebutkan hadis tentang kelebihan Al-Qur'an dan pakarnya.

- 7) Dorongan untuk membaca al-Qur'an dengan bacaan (*Tahsin al-Lafz*) dengan nada yang indah.⁷⁰

Setelah menyebutkan tujuh perkara tersebut at-Ṭabarsi mulai menafsirkan Al-Qur'an dengan awalan Ta'awuz, Basmalah, Surah al-Fātiḥah begitupun seterusnya. At-Ṭabarsi ketika mengawali suatu surah selalu menyebutkan terlebih dahulu identifikasi surah tersebut apakah termasuk dalam madaniyah atau makiyyah. Setelah itu menjelaskan tentang perbedaan ulama terkait bilangan ayat Al-Qur'an dan perbedaan terkait qiraat. Analisis bahasa yang berhubungan dengan makna lafadz atau kalimat, *I'rāb* dan kemusykilannya juga dijelaskan oleh at-Ṭabarsi. Setelah itu menjelaskan terkait '*illāt* dan hujjah masing-masing begitupun *asbab al-Nuzūl*, *I'rāb*, hukum, kisah-kisah, *ma'āni* dan *munasabah* ayatnya.⁷¹

c. Metode, corak dan sumber penafsiran

Metodologi penafsiran yang digunakan at-Ṭabarsi dalam kitab ini digolongkan sebagai tafsir tahlili (analitis). Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam muqaddimah kitab *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Tafsir tahliliy adalah menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat secara urut atau biasa disebut berdasarkan tartib mushafi. Menafsirkannya mulai dari surah yang paling awal al-Fatihah sampai yang paling akhir surah an-Nas.

⁷⁰Ahmad Multazam, *Taqiyah Dalam Pandangan Mufassir Syi'i Klasik Dan Kontemporer (Studi Kitab Tafsir Majma' Al-Bayan Dan Tafsir Al-Mizan)*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, 27-28.

⁷¹Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur'an, Sejarah Tafsir Dan Metode Para Mufasir* (Jakarta: Pt Gaya Media Pratama, 2007), 70-71.

Pemaparan tersebut berkaitan dengan berbagai hal yang dikandung pada ayat yang ditafsirkan antara lain asbabun nuzul, munasabah ayat, mufradat, konotasi kalimat, pendapat para ulama pada penafsiran ayat baik itu disampaikan oleh Nabi, sahabat maupun tabi'in-tabi'in terkhusus para ulama Shī'ah yang diyakini.⁷²

'Alī Ayazi mengatakan bahwa corak tafsir at-Ṭabarsi digolongkan ke dalam *bayāni al-adābi* hal ini berdasarkan kutipan dari 'Alī al-Jufri. Al-Dzahabi berpendapat dalam penafsiran kitab ini beberapa lebih condong terhadap makna batini yang dikenal *al-tafsīr al-ramzi* pada kalangan Shī'ah dan Habil Dabashi mengenalnya dengan istilah tafsir esoterik. Makna batini sesuai dengan ajaran Shī'ah dan Muktaẓilah. Sedangkan Rosihon Anwar mengatakan bahwa tafsir at-Ṭabarsi keseluruhannya bercorak *syi'i*. Tetapi jika di amati tafsir at-Ṭabarsi ini lebih cenderung terhadap corak *lughōwi* dimana komitmen ia yang kuat dalam menjelaskan bidang kebahasaan melalui *ilmu nahwu* dan *i'rāb* yang dapat dipastikan ada pada setiap penafsiran bertujuan untuk mengetahui makna didalamnya. Maka tidak heran apabila tafsir ini sering dijadikan acuan perihal *i'rāb Al-Qur'an*.⁷³

Sumber penafsiran yang digunakan at-Ṭabarsi ini adalah penggabungan antara bi al-ma'tsur dan bi al-ra'yi. Yang mana ketika

⁷²Abu 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsi, Juz I, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Murtadha, 2005), 20.

⁷³Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 85.

menafsirkan suatu ayat ia menggunakan hasil dari pemahaman sendiri (*bi al-ra'yi*) sedangkan ayat-ayat dan hadis yang berhubungan hanya dijadikan hujjah atau penguat pendapat yang dikeluarkan ketika menafsirkan (*bi al-ma'tsur*). Jadi dapat diambil kesimpulan bahwa tafsir ini lebih cenderung terhadap sumber penafsiran *bi al-ra'yi*. Sebagaimana yang diterangkan dalam Tafsir wa al-Mufassirun bahwa tafsir ini diketahui banyak hadis yang maudhu' juga cerita israilliyat.

B. As-Shirāzi Dan Kitab Tafsir *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*

1. Biografi dan keilmuan as-Shirāzi

As-Shirāzi memiliki nama lengkap Naṣīr Makārim as-Shirāzi bin 'Alī Muḥammad Makārim bin 'Abdul Kārim Makārim bin Muḥammad Bāqir.⁷⁴ Naṣīr Makārim as-Shirāzi biasa dipanggil Ayātullāh Naser Makārim bahkan lebih dikenal dengan panggilan Ayātullāh Makārim Shirāzi. As-Shirāzi lahir pada tahun 1345 H di sebuah kota yang indah dan memiliki banyak sejarah yang terletak pada sebelah selatan Iran yaitu kota Shiraz. Ada yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 1305 H/1942 M. Ia terlahir dari keluarga yang religious dengan kemuliaan akhlaknya. Keluarganya dikenal dengan kebajikannya dan keribadiannya yang sangat tenang. Ayah as-Shirāzi adalah seorang pedanag yang sanagat disegani di kalangan masyarakat karena sifatnya yang sering membantu orang-orang yang kesulitan bahkan sering menjalin silaturahmi dengan para tokoh. As-Shirāzi bercerita bahwa kecintaan ayahnya

⁷⁴ Ahmad Qudsi, *Keberkahan Ayatullah Makarim as-Shirazi* (Iran: Sekolah Imam Ali bin Abi Thalib, 1384), 15.

terhadap Al-Qur'an diterapkan juga terhadap anaknya. Ketika masih duduk di bangku sekolah dasar ia terkadang dipanggil ayahnya ke kamar untuk membacakan ayat Al-Qur'an dan terjemahan untuk sang ayah.

Sejak usia muda kecerdasan as-Shīrāzi telah nampak dengan bakat-bakat nya yang hebat. Dengan kecerdasannya as-Shīrāzi memasuki bangku sekolah dasar pada umur yang masih lima tahun. Sekolah dasar dan menengah berhasil ia selesaikan pada usia muda karena beberapa jenjang kelas berhasil ia lompati. Jadi tidak heran jika kecerdasan as-Shīrāzi menarik perhatian para guru dan ulama disekitarnya. Sampai dimana ia belum mencapai umur 14 tahun ia telah bergabung pada Hauzah Ilmiah yaitu 'Aqā Bābā Khān Shīrāz yang berada di kotanya Syiraz. Tepat di usianya 14 tahun ia menyelesaikan pembelajaran tingkat menengah dan atas hanya dalam kurun waktu 4 tahun saja. Sedangkan pada umumnya siswa-siswa disana membutuhkan waktu sekitar 10 tahun untuk menyelesaikan studinya dalam tiga tahap (permulaan, pertengahan dan atas). Pelajaran yang berhasil ia selesaikan yaitu bahasa arab, sastra, ilmu mantiq, fikih dan ushul fiqh. Pada umur 17 tahun ia belajar kitab *Kifāyat al-Ushūl* karya professor Khorasani.⁷⁵

Dengan prestasi-prestasi istimewa yang ia raih membawanya masuk kedalam jajaran pelajar berprestasi. As-Shīrāzi melanjutkan belajar di Universitas Islam Agung di Qom yang masih berhubungan dengan Hauzah Ilmiah nya. Ia menetap disana sekitar lima tahun pada tahun 1363 H. Kemudian pada tahun 1368 H as-Shīrāzi pergi ke Najaf Ashraf yang berada di Irak untuk

⁷⁵*Ibid.*, 15.

menimba ilmu dari ulama-ulama terkenal antara lain Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm, Sayyid Abū Qāsim al-Khoā' dan Sayyid Abdul Hādī as-Shīrāzi.⁷⁶ Diusianya yang masih 24 tahun ia berhasil memperoleh gelar ijthad pada tahun 1369 H. Jarang sekali seseorang meraih gelar ijthad pada usia 24 tahun. Hal ini disetujui oleh Muḥammad Ḥusain Kashīf al-Ghitā' dan Ayātullāh Agung al-Istihbanāti.

Setelah selesai dari menimba ilmu di Najaf ia kembali ke Qom sebagai guru dan cendekiawan. Saat berada di Qom as-Shīrāzi bersama para ulama terkenal mendirikan sebuah komunitas yang diberi nama Jama'ah Madarrasin Hauzah Ilmiah Qom (Komunitas Pengajar-Pengajar Hauzah Qom) yang hingga saat ini memiliki beberapa aktivitas keilmuan dan budaya. Setelah kurang lebih 40 tahun mengajar fikih dan ushul fiqh as-Shīrāzi berhasil membuat beberapa muridnya berada di bagian-bagian penting negara untuk menjadi pemuka besar di Hauzah Ilmiah. Dalam penyusunan Undang-Undang Dasar Dewan Ahli Era pertama terdapat seseorang yang memiliki pengaruh terhadapnya yaitu as-Shīrāzi. Sejak remaja as-Shīrāzi telah menulis beberapa buku agama untuk mencukupi kebutuhan hidupnya bahkan sampai saat ini ia uang saku pelajar tidak pernah ia ambil meskipun dalam keadaan sulit.

Pelajaran yang diajarkan as-Shīrāzi selama bertahun-tahun adalah tafsir Al-Qur'an dan Nahjul Balaghah. As-Shīrāzi memiliki jasa penting di bidang keilmuan dan budaya yaitu mendirikan empat sekolah yang salah satunya merupakan sekolah khusus jurusan tafsir Al-Qur'an. Pada sekolah ini murid-

⁷⁶Sayyid Abdul Aziz Thabathaba'I, *Maktabah al-'Alamah al-Hali* (Qom: Muassisat Ali Bait, 1416), 11.

murid diajarkan tentang metode tafsir. Selain itu ada juga Darul Qur'an serta tempat-tempat istirahat bagi peziarah yang datang di kota religus Iran yang didirikan oleh as-Shīrāzi. Tidak hanya di kota Iran yang didirikan pusat pendidikan, sekolah, masjid dan kantor oleh as-Shīrāzi melainkan di luar kota atau negeri seperti Madinah, Najaf, serta London pun ada. As-Shīrāzi telah meluncurkan satelit televisi yang diberi nama Valeyat untuk menyampaikan ajaran-ajaran islam.

Adapun karya yang dihasilkan oleh as-Shīrāzi kurang lebih ada 130 buku dengan 70 judul buku pada tahun 1384 H. Hal ini sebagaimana yang tercantum pada buku Ahmad Qudsi dengan judul (Keberkahan Biografi Ayātullāh Makārim As-Shīrāzi)⁷⁷ yang diterbitkan pada tahun 1384 H. ia mengatakan bahwa as-Shīrāzi telah menerbitkan 130 buku dalam 70 judul yang diantaranya telah dicetak ulama dalam 40 kali dan banyak diantaranya telah diterjemahkan kedalam beberapa bahasa internasional. Buku dan karya-karya as-Shīrāzi dapat dikelompokkan kedalam delapan macam diantaranya kitab-kitab fiqh dan ushul, tafsir Al-Qur'an, kitab tauhid dan kalam, kitab filsafat, kitab akhlak, kitab filsafat hukum yang dapat menjawab berbagai pertanyaan, Syarh Nahjul Balaghah, Manū'at (kitab ini mencakup berbagai bagian dari membahas isu remaja atau pemuda, menjawab beberapa kecurigaan dan tanda tanya, mempelajari masalah sejarah dan permasalahan sosial yang penting. Buku-buku as-Shīrāzi dapat menjawab permasalahan kekinian jadi bisa dibilang

⁷⁷ Ahmad Qudsi, *Keberkahan Ayatullah Makarim as-Shi>ra>zi* (Iran: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1384), 1229.

bahwa buku karyanya dibuat sesuai kebutuhan zaman. Adapun karya-karya as-Shīrāzi antara lain *Filsuf Nameha* buku yang berisis tentang telaah dan kritikan filsafat barat serta klaim-klaim para filsuf materialistik, *Jelveh-e Haq* buku yang berisi tentang tolakan terhadap pandangan-pandangan sufi dan darwis, Tafsir *al-Amtsal Fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* sebuah karya tafsir yang diterbitkan pada tahun 2013 M dengan menggunakan pendekatan sosiologis.

2. *Paradigma mufassir*

Nashir Makarim as-Shīrāzi merupakan seorang Shī'ah Ja'fāriyyah (Itsna Asy'āriyyah). Kedudukannya yang tinggi membuat ia menjadi salah satu tinjauan bagi orang-orang Shī'ah. Akan tetapi Naṣīr Makārim sendiri sering mengeluarkan berbagai bentuk protes dan ancaman kepada rezim Shī'ah. Sebelum masa revolusi di Iran ia selalu berusaha mendirikan sistem Islam dengan melewati jalur diplomatik. Ketika ia masih berada di Hauzah Ilmiah di Qom ia bersama para tokoh disana berjuang untuk melawan rezim syiah yang sewenang-wenang dalam ranah politik. Akibat dari pernyataannya yang sering menunjukkan anti Shī'ah membuat ia sering dimasukkan ke penjara bahkan sampai di kucilkan ke kota-kota perbatasan yang ada di Iran oleh rezim Shī'ah.

Naṣīr Makārim berhasil menjadi Anggota Dewan Ahli Penyusun Konstitusi Republik Islam Iran serta memiliki peran penting dalam sistem pemerintahan. Pengetahuan Naṣīr Makārim yang luas dapat membantu terpecahnya berbagai permasalahan dunia. Kepandaian nya dalam menangani beberapa kasus yang bisa dibilang sensitive tidaklah lagi hal tabu untuk

didengar. Ia adalah salah satu tokoh yang dikenal dapat menguatkan persatuan umat islam antara paham Shī'ah dan Sunni.

3. *Karakteristir Kitab Al-Amtsal Fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*

a. Latar belakang penulisan

As-Shīrāzi memiliki alasan mengapa ia mengarang kitab tafsir *al-Amtsal* ini. Karena as-Shīrāzi ingin memberikan suatu penjelasan yang mudah dipahami serta memepermudah akses jangkauan dan jauh dari tuduhan dan kerumitan. As-Shīrāzi juga ingin tafsir ini dianggap sebagai tafsir yang bagus dan sempurna. Sebagaimana yang dikatakan oleh as-Shīrāzi di dalam kitabnya.⁷⁸ Bahwa tidak ada salah nya apabila menyebutkan alasan mengarang kitab tafsir ini. Pada saat itu banyak mahasiswa dan pemuda yang datang kepada as-Shīrāzi untuk meminta karya tafsir dengan menggunakan bahasa agar mudah dipahami penjelasannya. Akhirnya as-Shīrāzi hanya menjelaskan beberapa tafsir ayat secara umum. Ternyata hal tersebut tidak menyelesaikan ketidakpahaman mereka terhadap tafsir. Sejak itulah as-Shīrāzi memutuskan untuk menulis karya tafsir agar mudah diakses dengan memuat solusi permasalahan sesuai dengan zaman sekarang. Menurut as-Shīrāzi mengabungkan perkara dengan penafsiran ayat bukanlah hal yang muda melainkan dibutuhkan keahlian khusus. Bahkan ketika penafsiran ini telah selesai langsung diikuti dengan ucapan alhamdulillah.

⁷⁸ Nashir Makarim as-Shi>ra>zi, *al-Amtsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*, Jil I (Beirut: Muassisat al-A'lami li al-Mathbu'at, 2013), 9.

Serta beberapa orang yang ikut membantu berbicara mengenai perkara dalam penafsiran mengatakan bahwa tujuan penafsiran ayat ini telah tercapai.

Bisa diambil kesimpulan bahwa alasan kitab tafsir ini dibentuk ada dua maksud tujuan seperti yang dijelaskan pada jilid pertama kitab *al-Amtsal*. *Pertama*, untuk memenuhi kebutuhan para pemuda dan menulis ulang warisan keilmuan serta pemikiran islam sesuai dengan era zaman sehingga mudah dipahami oleh generasi selanjutnya. *Kedua*, menggambarkan keutuhan dan tuntutan khusus terhadap zaman sekarang sesuai dengan prinsip-prinsip dalam islam.

b. Sistematika penulisan

Sistematika yang digunakan pada kitab *al-Amtsal Fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* tidak jauh berbeda dengan kitab-kitab lain yang juga menerapkan metode tahlili. Dengan menafsirkan suatu ayat mulai dari surah pembuka yaitu al-Fātiḥah sampai surah yang terakhir an-Naṣ.

Adapun sistematika yang lain antara lain:

- 1) Pada awal surah selalu menyebutkan nama surah, keistimewaan dan keutamaan surah sebagaimana yang diriwayatkan oleh imam ma'shum.
- 2) Menjelaskan tujuan umum yang terkait dan pentingnya topik pembahasan yang terkandung didalam surah.
- 3) Menjelaskan konteks surah.
- 4) Menjelaskan *asbāb an-nuzūl* pada suatau surah dan ayat.

- 5) Menafsirkan dengan bahasa yang mudah serta menyebutkan istilah-istilah yang tertuju pada masalah sosial sesuai dengan ayat.
- 6) Pada ayat terakhir menyebutkan tentang inti topik yang terkait.

c. Metode, corak dan sumber penafsiran

Kitab ini memiliki dua metode dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an nya. Kedua metode yang digunakan adalah metode tahliliy atau bisa disebut dengan metode *tajzi ī* (تجزئي) dan metode muqaran.⁷⁹ Disebut menggunakan metode tahliliy karena didalam menafsirkan Al-Qur'an as-Shīrāzi menafsirkannya mulai dari surah paling awal al-Fātihah sampai surah terkahir an-Naṣ sebagaimana tatanan yang ada pada Al-Qur'an. Sedangkan disebut menggunakan metode muqarin karena as-Shīrāzi di dalam menafsirkan suatu ayat sering membandingkan pendapatnya dengan pendapat ulama-ulama tafsir yang lain dengan menyebutkan kecenderungan pada masing-masing pendapat.

Adāb al-Ijtimā'i atau sastra budaya kemasyarakatan adalah corak yang dipakai pada tafsir ini. Corak ini merupakan pendekatan yang membahas nilai kemanusiaan bahkan nilai sosial yang ada pada kehidupan masyarakat. Dengan memberikan solusi bagi setiap permasalahan masyarakat. Sebagaimana pendapat Muḥammad Aḥādi Ma'rifāt bahwa tafsir corak seperti ini sangat bermanfaat bagi geneerasi kontemporer karena menyajikan penafsirannya dengan cara yang membuat masyarakat

⁷⁹ Muhammad Ali ar-Rida'i al-Ashfahani, *Pelajaran Tentang Metode Tafsir Pada Al-Qur'an* (Qom: Mansyurat al-Markaz al-'Alami Li Dirosati al-Islamiyah, 1426), 311.

ingin memahami makna Al-Qur'an secara luas.⁸⁰ Begitupun 'Alī Riḍō'i al-Asfahāni mengatakan bahwa arah sosial memiliki pemikiran khusus terhadap arah ilmiah.⁸¹

Sumber penafsiran yang digunakan as-Shīrāzi adalah *bi al-ra'yi* yaitu mencantumkan pendapat orang lain didalam ayat penafsirannya. Dalam menafsirkan suatu ayat as-Shīrāzi tidak hanya memasukkan pendapat mufassir Shī'ah saja melainkan ada beberapa pendapat mufassir ahli Sunni yang juga ia cantumkan. Antara lain mufassir itu adalah Tafsir *al-Qurṭubī* karya Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣōri al-Qurṭubī, *Mafātihu al-Ghaibi* karya ar-Rāzi, *al-Mizān* karya Ṭabāṭabā'ī, *ash-Shāfī* karya Muḥsin al-Faiḍ al-Kāshānī, Tafsir *Anwār al-Tanzīl* karya al-Baiḍāwi, *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan lain sebagainya.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸⁰Sayyid Muḥammad Hadi Ma'rifat, *Tafsir Wa al-Mufasssirun Fi Tsaubihi al-Qasyib*, Jil II, 103.

⁸¹Muḥammad Ali ar-Rida'i al-Ashfahani, *Pelajaran Tentang Metode Tafsir Pada Al-Qur'an* (Qom: Mansyurat al-Markaz al-'Alami Li Dirosati al-Islamiyah, 1426), 284.

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN AT-ṬABARSI DAN AS-SHĪRĀZI

TENTANG *ULU AL-AMR*

A. Analisis Penafsiran At-Ṭabarsi Tentang *Ulu Al-Amr*

1. Surah *an-Nisā'* ayat 59

Pada surah *an-Nisā'* ini membahas tentang dorongan kepada masyarakat untuk mentaati pemimpin dan mengikuti serta menolaknya. Allah memerintahkan kita untuk mentaati Nya baik apa yang diperintahkan maupun dilarang. Ketaatan ini juga berlaku terhadap utusan Allah yakni Nabi Muhammad. Dalam riwayat Kalby mengatakan bahwa mentaati Allah dalam segala hal adalah wajib sifatnya sedangkan mentaati Rasul dalam segala hal bersifat sunnah. Menurut at-Ṭabarsi hal ini merupakan riwayat yang salah. Karena para masyarakat mengetahui bahwa risalah-risalah yang dibawa oleh Rasul itu datangnya dari Allah dan keduanya tidaklah sama. Ketaatan yang dimaksud adalah pada kedudukan yang berbeda. Maka ketaatan terhadap Rasul adalah suatu yang wajib hukumnya baik itu semasa ia masih hidup maupun ketika ia telah wafat. Ajaran-ajaran yang diberikan oleh Rasul pun wajib dilakukan bagi setiap orang mukalaf untuk dikerjakan sampai hari kiamat.⁸²

Dalam menafsirkan kata *ulu al-amr* at-Ṭabarsi terlebih dahulu menjelaskan pendapat para mufassir. Pendapat pertama yang diriwayatkan oleh

⁸²Abu 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsi, Juz III, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Murtadha, 2005), 95.

Abī Hurairah, Ibnu ‘Abbās pada salah satu riwayat, Maimūn bin Maḥrān, as-Sādi, al-Jabāi, dan at-Ṭabāri mengartikan bahwa *ūlū al-amr* adalah pemimpin. Pada pendapat kedua yang diriwayatkan oleh Jābir bin ‘Abdullāh, Ibnu ‘Abbās pada riwayat yang lain, al-Ḥasan, ‘Aṭā’, dan jamaah mengartikan *ūlū al-amr* sebagai ulama’/alim. Sebagian dari mereka pada pendapat kedua ini berargumen bahwa hukum-hukum yang ada pada ulama’ wajib kembali kepada ulama’ pula ketika suatu saat terjadi sebuah perselisihan bukan kembali kepada para pemimpin.⁸³

At-Ṭabarsī memiliki penafsiran sendiri dalam mengartikan kata *ūlū al-amr* sebagaimana paham Shīa’ h yang ia yakini. Hal ini ia jelaskan dalam kitab tafsirnya yang mengutip dari riwayat Bāqir dan Ṣādiq (عن الباقر والصادق: أن أولي (الأمر هم الأئمة من آل محمد) kutipan tersebut menjelaskan bahwa *ūlū al-amr* yang dimaksud at-Ṭabarsī merupakan para pemimpin dari keluarga Nabi Muhammad atau bisa dikenal dengan *ahlu al-bait*. Riwayat ini hanya sebagai penguat pendapat dari at-Ṭabarsī. Menurut at-Ṭabarsī Allah mewajibkan manusia untuk taat dan mentaati *ūlū al-amr* sebagaimana taat kepada Rasul Nya. (ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق) Sifat ma’shum harus ada pada diri seorang *ūlū al-amr* sebagaimana kutipan ini menjelaskan bahwa Allah tidak mungkin mewajibkan manusia untuk taat jika kema’shumannya belum tetap, dimana batinnya telah diketahui bahwa terjaga dari segala kesalahan dosa kecil dan segala perkara yang buruk. Bagi at-Ṭabarsī sifat ma’shum ini tidak

⁸³*Ibid.*, 96.

mungkin ada didalam diri pemimpin ataupun ulama' yang bukan dari *ahlu al-bait*. Kemudian at-Ṭabarsi mengemukakan alasan mengapa Allah tidak memperbolehkan taat terhadap orang yang tidak ma'shum. Hal ini karena Allah tidak mungkin memerintah manusia untuk taat kepada orang yang ingkar terhadap Nya dan berbeda-beda dalam perkataan maupun pebuatannya itu semua termasuk suatu yang muhal.

Pemikiran at-Ṭabarsi ini sesuai dengan paradigmanya yang moderat bahwa tidak langsung mengartikan *ūlū al-amr* sebagai 'Alī meskipun ia tergolong akan kefanatikkannya terhadap madzhab syiah. (ان الله تعالى لم يقرن طاعة) (أولى الأمر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته) Penafsiran at-Ṭabarsi mengatakan bahwa Allah tidak menggabungkan ketaatan terhadap *ūlū al-amr* dengan ketaatan terhadap Rasul Nya sebagaimana menggabungkan ketaatan Rasul dan ketaatan kepada Allah. Kedudukan *ūlū al-amr* berada di atas semua manusia sedangkan kedudukan Rasul berada diatas *ūlū al-amr* dan semua umat yang ada dibumi. *Risālah* yang dibawa oleh Rasulullah merupakan sebagian dari ketaatan kepada Allah. Jadi jika seorang manusia mengaku taat kepada Allah maka ia harus mentaati Rasul Nya.

At-Ṭabarsi mengambil dari pendapat para mujahid yakni Qatadah dan as-Sādi mengenai perselisihan pada suatu perkara agama. Dimana Allah memerintahkan agar mengembalikan suatu perkara yang diperdebatkan itu kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah. (الرد إلى الأمة القائمين مقام الرسول بعد وفاته هو مثل الرد) (إلى الرسول في حياته) At-Ṭabarsi mengatakan bahwa mengembalikan perkara kepada

ūlū al-amr atau *ahlu al-bait* yang telah ditetapkan kema'shuman nya dihukumi sama sebagaimana mengembalikan perkara tersebut kepada Rasul ketika masih hidup. Karena *ūlū al-amr* merupakan orang yang menjaga syariat atau ajaran Nabi Muhammad yang menjadi pengganti setelah Nya. Hal ini merupakan yang lebih baik hasilnya.

Pada lafal terakhir pada ayat ini *aḥsanu ta'wīlan* (أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) at-Ṭabarsī menyetujui perkataan Zujāj yang dinilai lebih kuat sebagaimana kutipan (عن الزجاج: عن الأقوى، لأن الرد إلى الله ورسوله ومن يقوم مقامه من المعصومين أحسن لا محالة من تأويل بغير حجة) dalam hal ini mengembalikan perkara kepada Allah dan Rasul Nya atau mengembalikan kepada seseorang yang ada setelahnya itu lebih baik daripada menta'wilkan tanpa adanya suatu hujjah. Sebagian ulama' mengambil ayat *fā in tanāza'tum fī shayin farudduhu ila allāhi war rasūli* (فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) sebagai dalil untuk menjelaskan bahwa ijma' itu merupakan sebuah hujjah atau bisa digunakan sebagai hujjah.⁸⁴

2. *Surah an-Nisā'* ayat 83

Dari penafsiran surah an-Nisā' ayat 83 ini dijelaskan oleh at-Ṭabarsī dalam kutipan tafsirnya (يعني هؤلاء الذين سبق ذكرهم من المنافقين، وقيل: هم الذين ذكرهم من ضعفة المسلمين) bahwa terdapat orang-orang yang ingin mengumbarkan serta menyebarkan berita dengan mengada-ada dimana hal itu belum terlihat hakikat dari suatu kebenaran. Menurut at-Ṭabarsī mereka adalah orang terdahulu dari golongan orang-orang munafiq. Ada yang mengatakan bahwa mereka adalah

⁸⁴ Ibid., 97.

orang-orang muslim yang lemah. Mereka memiliki tujuan ingin membuat gaduh dari berita yang telah menyebar di kota. Baik itu berupa ketakutan yang diinginkan musuh atau keamanan dari keadaan orang-orang mukmin yang memerangi musuhnya. Hal seperti ini dibenci oleh Allah karena ucapan yang telah keluar menjadi suatu bentuk kebohongan dan menimbulkan rasa ketakutan terhadap orang-orang yang beriman.⁸⁵

Tindakan diam adalah pilihan yang seharusnya diambil sampai kepada Rasul sendiri yang menyampaikan dan menyebarkannya atau pun oleh *ūlū al-amr*. (قال أبو جعفر: هم الأئمة المعصومين) Pada ayat ini *ūlū al-amr* juga diartikan sebagai imam-imam yang ma'shum yang terhindar dari segala dosa dan kesalahan seperti kutipan yang telah diriwayatkan oleh Abū Ja'fār. At-Ṭabarsī juga mencantumkan beberapa pendapat lain mengenai *ūlū al-amr*. Seperti as-Sādi, Ibnu Zāid, Abū 'Alī al-Jabāi memaknainya sebagai pemimpin kepala negara (khalifah) dan gubernur (Menteri). Ḥasan dan Qatadah memaknainya sebagai para ahli ilmu dan fikih yang hidup pada zaman Rasul.

Orang-orang menunggu kebenaran berita yang telah keluar kepada Rasul atau *ūlū al-amr*. Zujaj mengatakan bahwa mereka sedang memata-matai. Ibnu Abbas mengartikannya dengan mengikuti dan meminta keterangan kabar tersebut. Dari ad-Dhahak mengatakan bahwa mereka bertanya tentang kabar itu. Sedangkan menurut ikrimah mereka mengambil keputusan dari pertanyaan

⁸⁵Abu 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsī, Juz III, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Murtadha, 2005), 118.

mereka mengenai kabar tersebut. Dari semua perkataan itu tidak ada perbedaan satu pun.⁸⁶

Menurut at-Ṭhabarsī pada kutipan (إن الضمير في منهم يعود إلى أولي الأمر) menjelaskan bahwa kata *minhum* yang ada pada ayat ini dikembalikan kepada *ūlū al-amr*. Dikatakan juga bahwa dhamir tersebut kembali kepada sebuah golongan yang telah dijelaskan yaitu dari orang-orang munafiq dan orang-orang lemah. Setelah itu datanglah sebuah karunia dan rahmat Allah yang dilimpahkan berupa hubungan sebuah rasa kelembutan dari Allah. Ada yang mengatakan bahwa karunia Allah adalah Islam sedangkan rahmat Allah adalah Al-Qur'an. Ibnu 'Abbās mengatakan bahwa karunia Allah adalah Nabi Muhammad sedangkan rahmat adalah Al-Qur'an. Sedangkan menurut ad-Dahāk dan as-Sādi meriwayatkan dari Abī Ja'fār dan Abī 'Abdullāh bahwa karunia dan rahmat Allah diartikan sebagai Nabi Muhammad dan 'Alī bin Abī Ṭālib.

Pada lafal terkahir pada ayat ini menurut at-Ṭhabarsī ada beberapa pendapat.⁸⁷

- a. Lafal pada ayat ini terdapat taqdim dan ta'khir didalamnya sebagaimana Ibnu 'Abbās memaknainya dengan tidak menyiarkan nya kecuali sedikit. Yang dimaksud adalah menyiarkan berita kebohongan lebih banyak dibanding mengistinbatkannya.

⁸⁶*Ibid.*, 119.

⁸⁷*Ibid.*, 120.

- b. Mengembalikan semua kepada Rasul dan *ulū al-amr* yang paham akan ilmu dengan mengistinbatkannya meskipun sedikit. Pendapat ini kebanyakan dari para ahli fikih.
- c. Makna dari sekalipun karunia Allah dilimpahkan atasmu beserta rahmatnya sungguh kamu mengikuti syetan kecuali sedikit dari mereka. Makna ini dhahir tanpa taqdim dan dita'khirkan. Hal ini seperti mengikuti setan bagi orang yang hidup sebelum diutusny Nabi Muhammad kecuali sedikit dari mereka yang tidak mengikutinya. Mereka adalah orang yang mendapat petunjuk dari akal untuk meninggalkan penyembahan berhala tanpa Rasul dan kitab. Dan orang-orang yang beriman kepada Allah dan mengesakannya seperti Qis bin Sa'ādah, Zāid bin Amru bin Naufal, Waraqah bin Naufal dan pendeta ('Abdul Qayyis), Abī Dhār al-Ghifāri dan orang-orang yang mencari agama. Ini adalah pendapat dari al-Anbari.
- d. Makna dari sekalipun karunia Allah dilimpahkan kepadamu beserta rahmatnya dengan pertolongan dan kemenangan berkali-kali setelah yang lain tidak mengikuti langkah setan dari apa yang ditemukan sebuah rasa was-was dan terbesit keinginan untuk merusak pendirian dengan pengecut dan kegagalan. Dan ditakjubkan atas kelemahan niat dan hati kecuali sedikit dari karunia saahabat Nabi yang masuk ke hati. Orang-orang yang memiliki keinginan yang kuat dan teguh, memiliki niat-niat yang murni, orang yang tidak berputus asa dari rahmat Allah, tidak sombong dalam menolong dan tidak ingkar dalam berjanji.

B. Analisis Penafsiran As-Shīrāzi Tentang *Ulū al-Amr*

1. Surah *an-Nisā'* ayat 59

As-Shīrāzi mengartikan ayat ini sebagai pembahasan masalah yang penting dalam islam mengenai kepemimpinan, pemilihan pemimpin, dan rujukan yang benar bagi orang islam dalam menghadapi perbedaan masalah agama dan sosial. As-Shīrāzi menafsirkan agar setiap diri manusia mematuhi Allah karena setiap perintah dan kekuasaan adalah bersumber dari Nya. Dengan dzat yang dimiliki Nya semua perintah tergantung pada keinginan Allah. Begitupun pada tingkatan kedua manusia di perintahkan agar mengikuti ajaran Nabi Muhammad dan taat kepada nya. Karena Nabi Muhammad merupakan utusan Allah kepada manusia yang perkataan nya merupakan *kalāmullāh*. Kata *اطيعوا* yang diulang dua kali pada ayat ini menandakan isyarat perumpamaan perbedaan diantara kedua kepatuhan ini. Dimana kewajiban mematuhi Allah itu murni karena dzat Nya sedangkan kewajiban mematuhi Nabi disebabkan oleh arahan Allah.⁸⁸

Dalam penafsirannya as-Shīrāzi tidak langsung mengemukakan arti *ulū al-amr* dengan hasil pemikirannya sendiri melainkan ia terlebih dahulu mencantumkan beberapa pendapat lain dengan membandingkannya satu sama lain. Adapun pendapat paling baik dalam perkara ini dijelaskan sebagai berikut:⁸⁹

⁸⁸Nashir Makarim as-Shīrāzi, *al-Amtsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*, Jil 3 (Beirut: Muassisat al-A'lami li al-Mathbu'at, 2013), 149.

⁸⁹*Ibid.*, 150.

Pertama, sekelompok ulama' ahli tafsir dari kalangan ahlusunnah mengatakan bahwa *ūlū al-amr* adalah para pemimpin dan pemerintah di setiap masa dan daerah. Maksud dari pendapat ini wajib bagi setiap muslim untuk mematuhi setiap pemerintah dan penguasa bagaimanapun keadaannya sekalipun pemerintahan tersebut tidak adil seperti yang ada di Mongol. As-Shīrāzi tidak sependapat dengan hal ini dikarenakan tidak cocok dengan pemahaman ayat dan esensi pembelajaran islam saat ini.⁹⁰ Tidak mungkin seseorang mematuhi pemerintahan tanpa adanya syarat patuh kepada Allah dan Nabinya. Hal ini juga ditentang oleh pembesar dari ulama' ahlusunnah itu sendiri.

Kedua, sebagian ulama' tafsir seperti pengarang *al-Manār* dan tafsir *Fī Dilālil Qur'ān* berpendapat bahwa *ūlū al-amr* adalah para wakil rakyat dari kalangan pemerintah, penguasa, ulama serta orang-orang yang mempunyai kedudukan di berbagai kehidupan manusia. Akan tetapi kepatuhan yang dimaksud mempunyai sebuah batasan dan persyaratan selama tidak melanggar hukum dan ketentuan-ketentuan yang ada dalam islam. Pada pendapat kedua ini as-Shīrāzi juga tidak setuju dengan pendapat kedua karena dianggap tidak cocok dengan kandungan ayat yang mana kewajiban mematuhi *ūlū al-amr* itu tanpa batasan dan syarat.

Ketiga, terdapat kelompok lain yang berpendapat bahwa kata *ūlū al-amr* adalah para ilmu dan pemikir yang adil dengan pemahaman Al-Qur'an dan

⁹⁰Abi al-Fadl Jalal ad-Din Abd ar-Rahman Abi Bakr as-Suyuthi, *Tafsir ad-Durr al-Mantsur*, Jil. II (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 2010), 572.

hadis yang sempurna. Bagi as-Shīrāzi pendapat ini tidak cocok dengan kandungan ayat karena mematuhi dan mengikuti ulama' harus ada syarat-syarat tertentu seperti perkataanya yang tidak berlawanan dengan Al-Qur'an dan hadis sehingga jika menyimpang maka tidak wajib mematuhi. Sedangkan ayat ini mewajibkan mematuhi secara mutlak sebagaimana patuh kepada Allah. Karena menurut as-Shīrāzi pendapat ini mematuhi ulama' hanya sebatas mematuhi hukum yang ada pada Al-Qur'an dan hadis. Sehingga kepatuhan terhadap *ūlū al-amr* tidak ada apa-apanya dibandingkan dengan mematuhi Allah dan Rasul Nya.

Keempat, ahli tafsir dari kalangan ahlusunnah berpendapat bahwa *ūlū al-amr* adalah keempat *Khulafāur Rāsyidīn* yang menjalankan kepemimpinan khusus setelah Rasul. Maka diartikan tidak ada *ūlū al-amr* selain *Khulafāur Rāsyidīn*. As-Shīrāzi membantah pendapat ini karena dinilai tidak adanya bukti yang mengkhususkan *ūlū al-amr* sebagai *Khulafāur Rāsyidīn* dikalangan umat islam pada zaman ini.

Kelima, beberapa ahli tafsir mengartikan *ūlū al-amr* kepada para sahabat-sahabat Nabi Muhammad. *Keenam*, pendapat lain mengatakan bahwa penafsiran kata adalah para pemimpin islam yang berperang, pimpinan para antara dan pimpinan pemerintah. Pendapat kelima dan keenam dibantah juga

oleh as-Shīrāzi dengan kemusykilannya yang sama pada penafsiran keempat bahwa tidak ada bukti yang mengkhususkan hal ini.⁹¹

Ketujuh, (ذهب جميع مفسري الشيعة بالاتفاق إلى أنّ المراد من أولي الأمر هم الأئمة المعصومون) pendapat para ahli tafsir dari kalangan Shīa'h yang sepakat bahwa *ūlū al-amr* maksud adalah para imam yang terjaga dan diberi amanta untuk memimpin umat islam baik secara materi ataupun spiritual dalam segala aspek kehidupan berdasarkan hukum Allah dan Rasul Nya.⁹² Maka selain mereka tidak termasuk *ūlū al-amr*. Pendapat ketujuh ini disepakati oleh as-Shīrāzi bahwa *ūlū al-amr* ditafsirkan dengan imam-imam yang ma'shum yang mentaatinya menjadi sebuah kewajiban yang mutlak. Sifat ma'shum ini menjadikan imam terjaga dari maksiat dan segala kesalahan. (وينبغي أن يوضع في مستوى إطاعته الرسول بل وإلى درجة) Pada kutipan ini menjelaskan tingkat ketaatan menurut as-Shīrāzi. Dimana menyelaraskan kedudukan taat kepada *ūlū al-amr* dengan ketaatan kepada Rasul karena pada ayat ini kata اطيعوا tidak terulang kembali antara الرسول dan أولى الأمر. Jadi dapat diartikan bahwa kedudukan mereka itu se tingkat.

As-Shīrāzi mencantumkan juga pemikiran ar-Rāzi dalam menafsirkan ayat ini. Dimana ar-Rāzi menyadari awal permasalahan yang ada pada tafsiran ayat ini.⁹³ Allah memerintahkan untuk mematuhi *ūlū al-amr* adalah suatu yang

⁹¹Nashir Makarim as-Shīrāzi, *al-Amsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*, Jil 3 (Beirut: Muassasat al-A'lami li al-Mathbu'at, 2013), 151-152.

⁹²Thiqat al-Islam Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Usul al-Kafi*, Jil. I (Tehran: Maktabah al-Saduq, 1380), 187-189.

⁹³Fakhruddin ar-Razi, *Tafsir ar-Razi*, Jil. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 144.

tetap. Sehingga tidak sekalipun *ūlū al-amr* melakukan bentuk kesalahan bahkan jika itu terjadi berarti itu memang sesuatu yang dilarang. Kema'shuman ini adakalanya terjadi pada seluruh umat bukan hanya sebagian saja. Karena kema'shuman yang hanya ditujukan kepada sebagian umat kepatuhannya yang bersifat *qaṭ'i* telah batal. Kesepakatan semua umat adalah sebuah hujjah atau bukti. Ar-Rāzi telah menemukan isyarat pada ayat ini bahwa yang menjadi *ūlū al-amr* hanya satu orang tertentu dari suatu umat. Karena harus mengatur sistem kemasyarakatan islam, menyempurnakan pemerintahan islam dan undang-undang antar muslim. Maka dapat disimpulkan bahwa ayat ini menetapkan sebuah kepemimpinan dan pemerintahan harus ma'shum dalam mengurus kepentingan umat islam.

Bagi as-Shīrāzi problematika mengenai pengembalian perkara ketika terjadinya pertentangan dan perbedaan antar muslim tidak hanya ada pada tafsir Shī'ah saja tetapi tafsir lain juga membahas permasalahan ini.⁹⁴ Perbedaan ini adalah pada ranah hukum syariat Islam bukan pada kenegaraan dan sistem pemerintahannya yang mengharuskan untuk kembali kepada Allah dan Rasul Nya. (لأننا نعلم أن الإمام مجرد منفذ للأحكام الإلهيو وليس مشرعا) Kutipan ini menjelaskan mengapa suatu perkara tidak dikembalikan kepada *ūlū al-amr* karena menurut as-Shīrāzi seorang imam hanyalah sekedar pelaksana hukum bukan sebagai pembuat syari'at serta ia merupakan pelaksana perintah-perintah

⁹⁴ Nashir Makarim as-Shīrāzi, *al-Amtsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*, Jil 3 (Beirut: Muassisat al-A'lami li al-Mathbu'at, 2013), 156.

ketuhanan dan sunnah-sunnah Nabi dalam kehidupan umat. Maka telah jelas alasan mengapa *ūlū al-amr* tidak dijadikan sebagai rujukan ketika terjadinya perbedaan hukum. Terdapat statement dari para ahlu bait bahwa ketika mereka mendapat persoalan yang berlawananan dengan kitab Allah dan sunnah Nabi maka lemparlah jangan diterima. Karena mustahil mengatakan sesuatu yang bertentangan dengan firman Allah dan sunnah Nabi.

2. *Surah an-Nisā' ayat 83*

Menurut as-Shīrāzi ayat ini bertema kan tentang menyebar gossip. (تشير (هذه الآية إلى حوكة منحرفة من حركات المنافقين أو ضعاف الإيمان Dimana terdapat golongan sesat dari orang-orang munafiq atau orang-orang yang lemah imannya yang berupaya menyebarkan berita kemenangan dan kekalahan kaum muslimin ke beberapa tempat. Tanpa meyelediki dan mencermati asal berita serta memastikan sumbernya. Banyak dari berita yang tersebar ini hanyalah sebuah rumor agar musuh-musuh kaum muslimin dapat merusak jiwa dan merugikan mereka.⁹⁵

Seharusnya wajib bagi orang-orang tersebut menyampaikan berita ini kepada pemimpin untuk mendapatkan manfaat dari informasi yang mereka bawa. Serta dapat mendorong pemikiran para kaum muslimin agar terhindar dari sifat sombong akan suatu kemenangan yang palsu atau terhindar dari kelemahan jiwa terhadap menyebarkan berita kekalahan yang tidak ada kebenarannya.

⁹⁵ Nashir Makarim as-Shīrāzi, *al-Amtsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*, Jil 3 (Beirut: Muassisat al-A'lami li al-Mathbu'at, 2013), 191.

Hakikat kebenaran dari penistinbatan ialah mengeluarkan bukti, saksi, dan orang yang terpercaya. Dengan menyamaratakan segala tindakan dalam bidang fikih, filsafat, politik dan ilmu lainnya.

(ما كان حقيقيا منها وما كان إشاعة فارغة وهم النبي وخلفاؤه من أئمة أهل البيت بالدرجة الأولى)

pada kutipan ini as-Shīrāzi menjelaskan orang yang dapat memberikan sebuah kejelasan berita tentang kebenaran rumor kepada mereka adalah Nabi Muhammad dan para imam *ahlu al-bait* pada tingkat pertama. Makna *ulū al-amr* pada ayat ini di tafsirkan oleh as-Shīrāzi dengan mengutip riwayat dari Imam Aḥmad Muḥammad bin ‘Alī Bāqir (روي عن الإمام محمد بن علي الباقر قال: هم) (الأئمة كما في تفسير نور الثقلين) bahwa *ulū al-amr* adalah imam-imam. Bahkan periwayatan lain juga mengatakan hal yang sama.

Tetapi terdapat suatu bantahan terhadap periwayatan ini. Karena menurut mereka imam-imam dari *ahlu al-bait* tidak ada pada saat ayat ini turun.⁹⁶ Serta tidak ada satupun diantara mereka yang diangkat menjadi imam ataupun pemimpin. Bagaimana bisa mereka terkait pada ayat ini. As-Shīrāzi menjawab atas bantahan ini. Menurut ia ayat ini sama seperti ayat lainnya yang tidak terbatas pada zaman Nabi saja. Tetapi telah membawa hukum umum yang mencakup semua zaman sehingga dapat menghadapi desas-desus berita yang disebar oleh musuh agar mempermudah kaum muslimin.

As-Shīrāzi juga menjelaskan tentang kerugian mengarang dan menyebarkan rumor pada ayat ini. Masyarakat telah menderita dengan

⁹⁶*Ibid.*, 192.

mengalami banyak kesialan dan permasalahan yang mengerikan. Disebabkan oleh mengarang serta menyebarkan rumor antar individu sehingga berdampak negative yang besar terhadap jiwa manusia. Dan melemahkan jiwa sosial, pemahaman dan kerjasama antar masyarakat satu sama lain. Rumor ini berawal dari orang munafiq yang menciptakan kebohongan. Kemudian menyebarkannya pada setiap individu manusia tanpa menyelidikinya. Kejadian seperti ini membuat terkurasnya tenaga, ide dan waktu memikirkan kecemasan dan kekacauan yang mereka perbuat. Gosip-gosip yang beredar ini membuat para masyarakat tidak lagi percaya dan tidak peduli pada antar manusia.

Beberapa masyarakat yang mengalami penindasan dan terror sengaja membuat gossip sebagai bentuk perjuangan menyangkal pemerintahan yang sewenang-wenang dan tidak adil. Sedangkan gosip itu sendiri dinilai bahaya yang besar bagi masyarakat normal. Bahkan dampaknya menyebar terhadap status sosial dan menyabot fasilitas layanan pada masyarakat. Maka dapat disimpulkan bahwa ayat ini menjelaskan tentang perjuangan islam menghadapi pengarang gosip, fitnah, kebohongan, dan tuduhan seperti melawan penyebaran gossip yang beredar.⁹⁷

As-Shīrāzi menegaskan pada ayat ini bahwa Allah telah melindungi umat islam dengan rahmat, kelembutan dan kemuliaan Nya dari dampak pengaruh gosip yang merugikan dan melemahkan iman. Serta menyelamatkan

⁹⁷*Ibid.*, 193.

mereka dari akibat-akibat yang mengerikan. Jika bukan karena penyelamatan ilahi hanya sedikit dari manusia yang lolos dari jebakan setan. Hanya Nabi, periwayatan sahabat, dan ulama yang mampu dilindungi dari godaan gosip-gosip dan penyebarannya. Adapun kebanyakan masyarakat harus memiliki kepemimpinan yang baik untuk menghindari dampak mengarang gosip dan menyebarkannya.

C. Persamaan Dan Perbedaan Penafsiran At-Ṭabarsī Dan As-Shīrāzī Tentang Konsep *Ulū al-Amr*

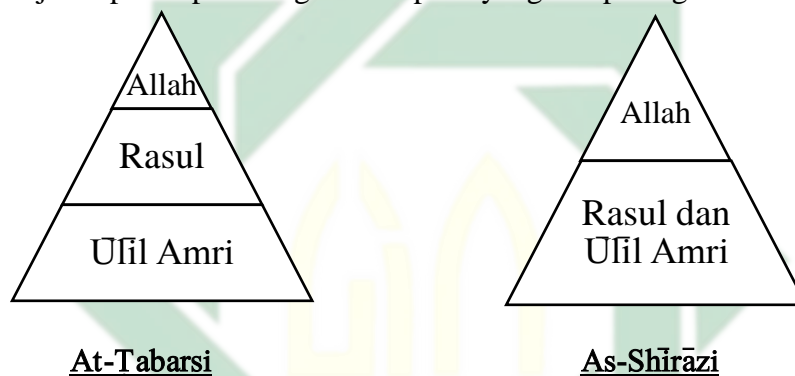
Berbicara mengenai perbandingan yang ada pada kitab *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan *al-Amtsal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*. Secara garis besar kedua tafsir tersebut memiliki metode dan corak yang berbeda. Yang mana pada kitab tafsir karya at-Ṭabarsī menggunakan metode tahliliy. Sedangkan pada kitab tafsir karya as-Shīrāzī tidak hanya menggunakan metode tahliliy melainkan terdapat metode muqaran juga didalamnya. Kemudian melihat dalam segi corak at-Ṭabarsī menggunakan corak *lughowī* atau kebahasaan didalam penafsirannya sedangkan as-Shīrāzī menggunakan corak *adāb al-ijtimā'i*. Dari perbedaan metode dan corak yang dilakukan oleh kedua mufassir tersebut dapat terlihat cara penafsiran yang berbeda-beda didalam menafsirkan suatu ayat. Karena at-Ṭabarsī lebih menekankan makna pada masing-masing kata. As-Shīrāzī sendiri lebih menjabarkan isu sosial yang terjadi.

Surah an-Nisā' ayat 59 dan Surah an-Nisa' ayat 83 ini adalah dua ayat yang memiliki penafsiran berbeda meskipun sama-sama terdapat kata *ūlū al-amr* didalamnya. Dimana surah an-Nisā' ayat 59 secara garis besar membahas tentang ketaatan kepada Allah, taat kepada Rasul dan taat kepada *ūlū al-amr*. Serta pengembalian perkara ketika terjadinya suatu perselisihan. Sedangkan an-Nisā' ayat 83 membahas tentang penyebaran gosip yang dilakukan oleh orang-orang munafiq yang hal itu tidak seharusnya dilakukan sampai kepada Rasul dan *ūlū al-amr* sendiri yang menyampaikannya. Maka dari itu perbedaan dan persamaan diantara kedua mufassir terhadap surah an-Nisā' ayat 59 dan 83 akan dibahas lebih lanjut.

Setelah diteliti penafsiran at-Ṭabarsī dan as-Shīrāzī terhadap surah an-Nisā' ayat 59 mengenai kata *ūlū al-amr* memiliki makna yang sama yaitu imam-imam ma'shum dari golongan *ahlu al-bait* yang terjaga dari segala kesalahan kecil maupun besar. Hal ini tidak dapat dipungkiri karena kedua ulama' menganut madzhab Shī'ah yang sama yakni Shī'ah Imāmiyah. Golongan Shī'ah Imāmiyah yang sangat percaya dengan imam 12 belas menjadi alasan utama mengapa *ūlū al-amr* diartikan sebagai imam-imam yang ma'shum.

Tetapi dalam segi ketaatan at-Ṭabarsī dan as-Shīrāzī menafsirkannya kedalam hal yang berbeda. Menurut at-Ṭabarsī tingkat ketaatan manusia harus dimulai dari mentaati Allah karena Ia lah yang mengatur segala perintah. Setelah itu di lanjut kewajiban mentaati Rasul dan tingkatan terakhir baru kewajiban mentaati *ūlū al-amr*. Tingkatan ketaatan ini berbeda dengan yang ditafsirkan as-

Shīrāzi didalam kitabnya. Dimana yang menduduki tingkatan kedua pada penafsiran ini adalah ketaatan terhadap Rasul dan ketaatan kepada *ūlū al-amr*. Ditafsirkan demikian karena menurut as-Shīrāzi tingkat ketaatan kepada Rasul dan *ūlū al-amr* berada pada level yang sama hal ini tampak pada lafadz اطيعوا yang tidak terulang kembali antara الرسول dan أولى الأمر. Untuk memperjelas pemahaman maka akan disajikan perumpamaan tingkatan seperti yang ada pada gambar dibawah ini.



Perbedaan selanjutnya pada surah an-Nisā' ayat 59 ini terletak pada pengembalian perkara. Menurut at-Ṭabarsī ketika terjadi suatu perkara yang diperdebatkan maka mengembalikan hal tersebut pertama kepada Al-Qur'an Sunnah. Jika tidak kunjung ditemukan solusinya maka kembalikan perkara tersebut kepada *ūlū al-amr*. Karena at-Ṭabarsī menganggap bahwa mengembalikan perkara kepada *ūlū al-amr* sama halnya seperti mengembalikan perkara kepada Rasul ketika masih hidup. Berbeda dengan penafsiran as-Shīrāzi yang mana ia menganggap bahwa pengembalian perkara hanya kepada Al-Qur'an dan Sunnah tidak perlu ke *ūlū al-amr*. Karena *ūlū al-amr* hanyalah sekedar pelaksana hukum bukan seperti pembuat syari'at.

Pada surah an-Nisā' ayat 83 mengartikan *ūlū al-amr* sama seperti pada surah an-Nisā' ayat 59. Secara umum pembahasan yang telah ditafsirkan pada ayat 83 ini oleh at-Ṭabarsi dan as-Shīrāzi tergolong sama dalam mengartikannya. Tetapi terdapat perbedaan pada penafsiran as-Shīrāzi yang tidak dilakukan pada kitab tafsir at-Ṭabarsi. Yang mana didalamnya menjelaskan kerugian mengarang dan menyebarkan gosip secara rinci pada pembahasan tema tertentu.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukannya penelitian terhadap ayat-ayat yang berhubungan tentang *ūlū al-amr*. Maka dapat disimpulkan jawaban dari rumusan masalah yang telah disebutkan pada awal penelitian.

Pertama, Menurut at-Ṭabarsi *ūlū al-amr* merupakan para imam atau pemimpin dari keluarga Nabi Muhammad atau bisa dikenal dengan *ahlu al-bait*. Pemimpin yang dimaksud memiliki nilai kema'shuman yang tetap dimana batinnya telah terjaga dari segala kesalahan dosa kecil dan segala perkara yang buruk. Bagi at-Ṭabarsi sifat ma'shum ini tidak mungkin ada didalam diri pemimpin ataupun ulama' yang bukan dari *ahlu al-bait*. Sedangkan menurut as-Shīrāzi *ūlū al-amr* ditafsirkan dengan imam-imam yang ma'shum yang mentaatinya menjadi sebuah kewajiban yang mutlak. Sifat ma'shum ini menjadikan imam terjaga dari maksiat dan segala kesalahan.

Kedua, adanya persamaan antara at-Ṭabarsi dengan as-Shīrāzi dalam menafsirkan kata *ūlū al-amr* sebagaimana jawaban yang telah ada pada kesimpulan pertama. Adapun perbedaan penafsirannya terdapat pada tingkat ketaatan dan pengembalian suatu perkara. Menurut at-Ṭabarsi Allah tidak menggabungkan ketaatan terhadap *ūlū al-amr* dengan ketaatan terhadap Rasul Nya. Karena kedudukan Rasul berada diatas *ūlū al-amr*. Maka terdapat tiga tingkat ketaatan menurut at-Ṭabarsi. Tingkat pertama taat kepada Allah kemudian taat kepada Rasul dan yang terakhir taat kepada *ūlū al-amr*. Dalam sisi pengembalian suatu perkara

at-Ṭabarsi membolehkan untuk mengembalikan masalah kepada *ūlū al-amr* karena dinilai sama seperti kepada Rasul ketika masih hidup. Sedangkan menurut as-Shīrāzi tingkat ketaatan hanya ada dua yaitu pertama ketaatan kepada Allah kemudian ketaatan kepada Rasul dan *ūlū al-amr*. Ia menganggap bahwa level Rasul dan *ūlū al-amr* adalah sama oleh karena itu tingkat ketaatannya bersamaan pada tingkat kedua. Kemudian persoalan pengembalian perkara as-Shīrāzi menafsirkan bahwa tidak boleh mengembalikan masalah kepada *ūlū al-amr*. Karena *ūlū al-amr* dianggap sebagai pelaksana hukum bukan pembuat syariat.

B. Saran

Penulis menyadari bahwa penelitian yang berjudul konsep *ūlū al-amr* dalam Shī'ah ini masih jauh dari kesempurnaan. Sehingga diharapkan untuk peneliti kedepannya untuk melakukan kajian lebih mendalam terkait *ūlū al-amr* dengan melakukan riset terhadap masyarakat sekitar bertujuan mengetahui kenyataan kepemimpinan yang ada pada era sekarang di kalangan orang Shī'ah disekitar Nusantara. Oleh karena itu diharapkan kritik dan saran yang dapat menjadi bahan evaluasi dan perbaikan dari para pembaca untuk penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir Al-Qur'an Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*. Jakarta: PT Gaya Media Pratama. 2007.
- al-Alusi, Al-Sayyid Mahmud. *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Juz 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1994.
- al-Amin, Ihsan. *al-Tafsir bi al-Ma'sur wa Tatwiruh 'Inda al-Syi'ah al-Imamiyah*. Beirut: Dar al-Hadi. 2000.
- Amini, Ibrahim. *Para Pemimpin Teladan (Ulghulhoye Fadhilal)*. Ter. Faruq Diya. Jakarta: Al-Huda. 2005.
- al-Asfahani, Ar-Raghib. *al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*. Jil. I. Ter. Ahmad Zaini Dahlan. Depok: Pustaka Khazana Fawa'id. 2017.
- al-Ashfahani, Muhammad Ali ar-Rida'i. *Pelajaran Tentang Metode Tafsir Pada Al-Qur'an*. Qom: Mansyurat al-Markaz al-'Alami Li Dirosati al-Islamiyah. 1426.
- al-Baghdadi. Salim al-Safar. *Naqd Manhaj al-Tafsir wa al-Mufassirin al-Muqaran*.
- Baidan, Nashrudin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2016.
- Dhaif, Syauqi. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Mesir: Maktabah Shurouq Ad-Dauliyyah. 2011.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasirin*. Juz II. Mesir: Maktabah Wahbah. 2003.
- Hadi, Sutrisno. *Metodelogi Research*. Yogyakarta: Andi Offset. 2002.
- Haq, Abdul. *Tajhul Arus Min Jawahiril Kamus*. Dar al-kutb al-Ilmiyah
- Hatta, Mawardy. "Kontroversi Persoalan Imamah Di Kalangan Kaum Syi'ah". *jurnal Ilmu Ushuluddin*. Vol 15 No 02 Tahun 2016.
- Hayyun, Nu'man bin. *Asas al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Saqafa.
- Holsti, Cole R. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Vantower: Departement of Political Science University of British Columbia. 1969.
- Ilyas, Yunahar. "Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir". *Jurnal Tarjih*. Vol 12 No 1 Tahun 2014.
- al-Kasyani, Faidh. *Shafi Fi Tafsir Al-Qur'an*. Jil II. Iran: Dar al-Kitab al-Islamiyah.

- al-Khalidi, Salah 'Abd al-Fattah. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*. Cet III. Damaskus: Dar al-Qalam. 2002.
- al-Kulaini, Thiqat al-Islam Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub. *Usul al-Kafi*. Jil. I. Tehran: Maktabah al-Saduq. 1380.
- Lari, Sayid Mujtaba Musawi. *Imam Penerus Nabi Muhammad S.A.W: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis (Imamate and Leadership)*. terj. Ilham Mashuri. Jakarta: Lentera Basri Tama. 2004.
- Ma'rifat, Sayyid Muhammad Hadi. *Tafsir Wa al-Mufassirin Fi Tsaubihi al-Qasyib*, Jil II.
- Mahir. *Ulil Amri Dalam Al-Qur'an. Studi Komparatif Tafsir al-Baghawi Dan Tafsir al-Fakhru ar-Razi*. Skripsi Universitas Muhammadiyah Surakarta. 2022.
- Mahmud, Mani' 'Abdul Halim. *Manhaj al-Mufassirin (Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir)*. Ter. Faisal Saleh dan Syahdinor. Jakarta: PT Raja Grafindo. 2006.
- Manzhur, Ibnu. *Lisanul 'Arab*. Juz I. Beirut: Dar Ihya' at-Turots al-'Arobiy. 1999.
- Mukhsin, Khalid. *Debat Islam Vs Sekular*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 1993.
- Multazam, Ahmad. *Taqiyyah Dalam Pandangan Mufassir Syi'I Klasik Dan Kontemporer (Studi Kitab Tafsir Majma' Al-Bayan Dan Tafsir Al-Mizan)*. Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2018.
- Mustafa, Ibrahim dkk. *al-Mu'jam al-Wasit*. Juz II. Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah 1960.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka. 2003.
- an-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan. 2007.
- Nasir, Sahilun A. *Pengantar Ilmu Kalam*. Jakarta: Raja Wali press.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jil I. Jakarta: UI Press. 1985.
- Qardhawi, Yusuf. *Al-Qur'an dan As-Sunnah: Referensi Tertinggi Umat Islam*. terj. Bahruddin Fannani. Jakarta: Robbani Press. 1997.
- Qodrat, Denny. *Diskursus Negara Islam: Antara Das Sein dan Das Sollen*. Bandung: Al-Gharyb Press. 2001.
- Qudsi, Ahmad. *Keberkahan Ayatullah Makarim as-Shi'ra'zi*. Iran: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib. 1384.

- al-Qummi, Ali bin Ibrahim. *Tafsir al-Qummi*. Juz I. Qom: Dar al-Kitab. 1984.
- al-Qurthubi, Imam. *Tafsir al-Qurthubi*. ter. Fathurrahman dan Ahmad Hotib. Jil. V. Jakarta: Pustaka Azzam. 2007.
- Qutub, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Dibawah Naungan Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani. 2002.
- ar-Razi, Fakhruddin. *Tafsir ar-Razi*. Jil. I. Beirut: Dar al-Fikr. 1985.
- Sachedina, Abdul Aziz A. *Kepemimpinan Islam Perspektif Syi'ah*. Bandung: Mizan. 1994.
- al-Salus, 'Ali Ahmad. *Ma'a al-Syi'ah al-Isna 'Asyariyah fi al-Ushul wa al-Furu'*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 1997.
- ash-Shalabi, Ali Muhammad. *Khawarij an Syi'ah Dalam Timbangan Ahlu Sunnah Wal Jamaah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2012.
- Shihab, M. Quraish. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*. Cet 1. Jakarta: Lentera Hati. 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Sunnah dan Syi'ah Mungkinkah Bergandengan Tangan*. Tangerang: Lentera Hati. 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Vol 1. Jakarta: Lentera Hati. 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati. 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati. 2002.
- SJ, Fadil. *Islam Syi'ah*. Malang: UIN-Maliki Press. 2010.
- Subekti, M. Yusuf Agung dan Mochamad Nurcholis. "Kepemimpinan Pendidikan Islam (Analisis Makna Kata Khalifah dalam Al-Qur'an)". *Jurnal Piwulung*. Vol 2 No. 1 Tahun 2019.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras 2005.
- Suwendra, Wayan. *Metodologi penelitian Kualitatif*. Bandung: Penerbit Nilacakra. 2018.
- as-Suyuthi, Abi al-Fadl Jalal ad-Din Abd ar-Rahman Abi Bakr. *Tafsir ad-Durr al-Mantsur*. Jil. II. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah. 2010.
- al-Syaukani. *Tafsir Qur'an Fathul Qadir*. Cet I. Jakarta: Pustaka Azzam: 2011.
- as-Shīrāzi, Nashir Makarim. *al-Amtsal Fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*. Jil III. Beirut- Alaalami Library. 2013.
- al-Tabarsi, Abu 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan. Juz I. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Murtadha. 2005.

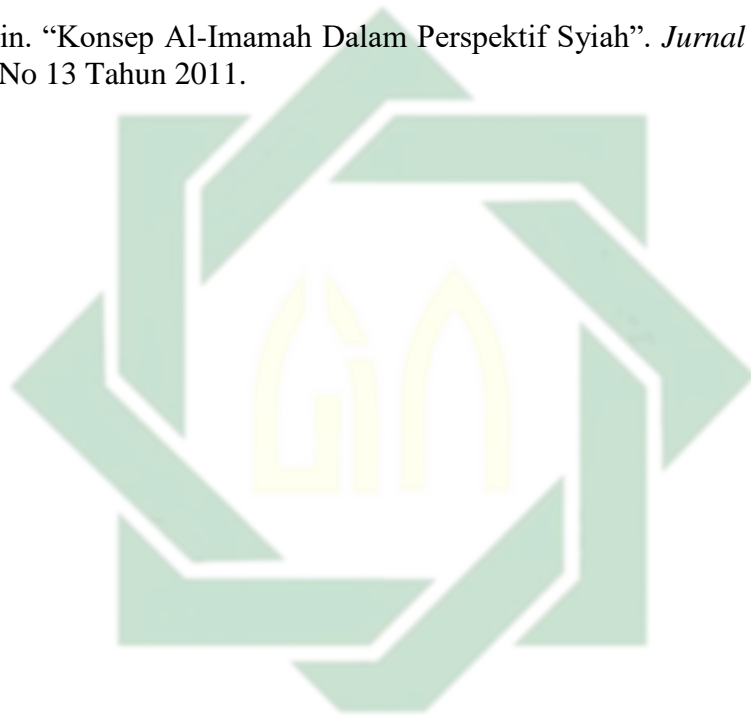
al-Tabarsi, Abu Ali al-Fadl al-Hasan. *Majma' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*. Juz III. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1997.

Thabathaba'I, Muhammad Husain. *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*. Vol 3. Beirut Mu'assah al-A'lam li al-Matbu'ah. 1991.

Thabathaba'I, Sayyid Abdul Aziz. *Maktabah al-'Alamah al-Hali*. Qom: Muassisat Ali Bait. 1416.

Zahrah, Abu. *Tarikh Mazahib al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-Araby. 1976.

Zulkarnain. "Konsep Al-Imamah Dalam Perspektif Syiah". *Jurnal TAPIS*. Vol 07 No 13 Tahun 2011.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A