

Metode Tafsir Bāṭinī Syī'ah: Sebuah Telaah Kritis

(The Method of Tafsir Bāṭinī Syī'ah: A Critical Study)

Muhammad Abdul Malik Al-Furqon¹, Muhammad Taqiyuddin²

¹Ma'had Aly Darusy Syahadah Boyolali, ²Universitas Darussalam Gontor

¹muhammadabdulmalikalfurqon123@gmail.com, ²taqiyuddin@unida.gontor.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v4i2.1703

Submitted: 2019-06-20 | Revised: 2020-09-03 | Accepted: 2020-09-11

Abstract. Given the urgency that the Bāṭinī's Tafsir (interpretation) itself is classified by some scholars as the Sufistic model of Isyārī's interpretation which puts forward metaphorical exegesis, thus, its position is controversial and needs to be explained. In fact, Bāṭinī's interpretation is widely used by the Shi'ah school. The methodology of Bāṭinī's interpretation in Syī'ah is identical to their aqīdah. This study, using the literature research model, involved an object in the form of Syī'ah literature simply referred to as an authoritative source; especially from the Islamic scholars who are mu'tabar. The data were analyzed descriptively and in a comparative analysis following a critical analysis of the empirical literature; namely the narrative model. Thus, the narrative of Bāṭinī Shi'ah's interpretation model was revealed, to be juxtaposed with several Tafsir works having been rooted in the Sunni tradition as a relevant source to explain the position of Bāṭinī's interpretation and the ideological influence surrounding and underlying its emergence. This study found that the Bāṭinī's interpretation was identical to the transition of the meaning of the verse al-Qur'an from its zā'ir to its bāṭin; by highlighting several specific patterns oriented towards strengthening one of the pillars of the Shi'ah teachings itself, namely the imāmah.

Keywords: Science of Tafsir; Tafsir Bāṭinī; Syī'ah; Imāmah

Abstrak. Mengingat urgensi bahwa Tafsir Bāṭinī sendiri digolongkan oleh sebagian ulama sebagai Tafsir Isyārī model sufistik yang mengedepankan penjelasan metaforis. Sehingga, posisinya menjadi kontroversial dan perlu dijelaskan. Padahal, Tafsir Bāṭinī digunakan secara luas oleh aliran Syī'ah. Metodologi Tafsir Bāṭinī dalam Syī'ah identik dengan aqīdah mereka. Kajian dengan model Penelitian Pustaka ini, melibatkan obyek berupa literatur Syī'ah yang cukup disebut sebagai sumber otoritatif; khususnya dari kitab ulama Syī'ah yang mu'tabar. Data dianalisa secara deskriptif dan analisa komparatif berikut analisa kritis atas literatur empiris (*critical analysis of empirical literature*); yakni model naratif. Sehingga, model Tafsir Bāṭinī Syī'ah diungkap narasinya, untuk disandingkan dengan beberapa karya tafsir yang telah mengakar pada tradisi Sunni

sebagai sumber yang revelan untuk menjelaskan posisi Tafsir Bāṭinī dan pengaruh ideologi yang melingkupi serta mendasari kemunculannya. Kajian ini menemukan, bahwa Tafsir Bāṭinī identik dengan peralihan makna ayat al-Qurʾān dari zāhirnya kepada bāṭinnya; dengan menyoroti beberapa pola khusus yang berorientasi pada penguatan salah rukun dari ajaran Syīʿah itu sendiri: yakni *imāmah*.

Kata Kunci: Ilmu Tafsir; Tafsir Bāṭinī; Syīʿah; Imāmah

Pendahuluan

Al-Qurʾān adalah sumber hukum Islām paling utama. Ia merupakan wahyu yang secara murni makna dan lafalnya dari Allāh SWT.¹ Walau demikian, tidak semua lafal atau ayat di dalamnya dapat dipahami secara langsung oleh para hamba. Ada ayat-ayat yang membutuhkan *bayān* (penjelasan). Oleh karenanya, Allāh mengutus seorang Nabī untuk menjelaskan secara sempurna isi dari al-Qurʾān. Penjelasan dari Nabī tersebut, kemudian ditangkap oleh para sahabatnya dan disampaikan secara turun-temurun kepada generasi setelahnya.² Dengan demikian, tidak ada satu bagian pun dari al-Qurʾān melainkan sudah ada penjelasannya dari Nabī Muhammad SAW. dan para *Salaf al-Ṣāliḥ*.³ Penjelasan inilah yang kemudian disebut sebagai tafsir al-Qurʾān.

Tafsir al-Qurʾān merupakan ilmu yang sangat digemari oleh para ulama. Banyaknya kitab-kitab tafsir klasik yang ada saat ini adalah bukti antusias mereka dalam mempelajari dan mendokumentasikan ilmu tersebut. Selain itu, mereka juga menetapkan dan menyepakati metode-metode dalam penafsiran. Apabila ditelisik lebih dalam, pada hakikatnya metode-metode tersebut adalah intisari dari riwayat-riwayat tafsir yang datang dari Nabī SAW. dan para sahabatnya. Hal ini mereka lakukan adalah tidak lain untuk menjaga al-Qurʾān dari pemaknaan-pemaknaan yang tidak tepat atau menyimpang.⁴

Seiring berjalannya waktu, muncullah *firqah-firqah* yang melakukan penafsiran al-Qurʾān secara mandiri. Salah satunya adalah Syīʿah, *firqah* yang mengaku bagian dari Islām.⁵ Mereka membedakan diri dari metode tafsir-tafsir

¹ Mannāʾ Khalīl Al-Qaṭān, *Mabāḥiṣ Fī ʿUlūm Al-Qurʾān* (Madīnah: Dār al-Maʿārif li an-Nashr wa al-Tauzīʿ, 2000) p. 22.

² ʿAlī Ahmad Al-Sālūs, *Maʿa Al-Syīʿah Al-Isnā ʿAshariyah Fī Al-ʿUṣūl Wa Al-Furūʿ* (Cairo: Maktabah Dār al-Qurʾān, 2003) vol. 2, p. 458.

³ Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ʿUlūm Al-Qurʾān* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tauzīʿ, 1996) vol. 1, p. 86.

⁴ Muhammad Husain Al-Ṣāḥabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrīn* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2003) vol. 1, p. 104-105.

⁵ Secara etimologi, *Syīʿah* bermakna: الأتباع (pengikut), الأنصار (penolong), dan الخاصّة (teman dekat). Adapun secara terminology, Syīʿah adalah setiap kelompok yang mengutamakan ʿAlī bin Abī Ṭālib dari para *khalifah* sebelumnya, dan mereka berpendapat bahwa Ahlulbait adalah

ulama Sunnī, bahkan metode-metode penafsiran yang telah disepakati para *Salaf* sebelumnya. Syī'ah memiliki metode tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'ān, yaitu metode Tafsir Bāṭinī. Hal ini berawal dari doktrin keyakinan mereka bahwa al-Qur'ān memiliki makna tersirat (*bāṭinī*) dan makna tersurat (*ẓāhir*).⁶ Manusia secara umum hanya dapat mengetahui makna *ẓāhir*-nya saja, sementara makna *bāṭinī* hanya diketahui oleh para imām dan orang-orang yang mereka kehendaki.⁷ Dengan demikian, Syī'ah dapat secara bebas manafsirkan setiap ayat, hingga akhirnya berdampak pada pembentukan *'aqidah* dan *shari'ah* Syī'ah yang cenderung berbeda dengan *Ahlussunnah*.

Kajian ini didasari atas beberapa penelitian yang menjadikan tafsir sebagai obyek yang menarik untuk dikaji aspek ideologisnya. Secara khusus, kajian seperti ini telah dilakukan oleh Musolli yang menyoroti perbedaan makna *Ahl al-Bayt* dalam Syī'ah dan Sunni pada surat al-Ahzāb ayat 33; yang menemukan bahwa pembatasan tafsir Syī'ah tentang makna *Ahl al-Bayt* cenderung dipengaruhi oleh salah satu ide Syī'ah bahwa *Ahl al-Bayt* hanya

orang yang paling berhak menjadi *khalifah*. Lihat: Ahmad bin Muhammad Al-Muqrī, *Al-Miṣbah Al-Munir* (Madīnah: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2008) vol. 5, p. 134; Muṣṭafā bin Muhammad, *Shubhatul Rafiqah Haula Al-Ṣahābah* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 2000) vol. 1, p. 95; Syī'ah pertama kali muncul adalah pasca perang Ṣiffīn. Saat itu terjadi perundingan anatar pihak 'Alī dengan Mu'āwiyah, atau yang disebut dengan peristiwa *al-Taḥkim* (arbitrasi). Namun hasil dari perundingan tersebut ternyata mendatangkan permasalahan baru setelah diumumkan kepada kedua belah pihak. Sekelompok orang yang semula berpihak kepada 'Alī, pergi memisahkan diri dan berkumpul di Nahrawain, mereka inilah yang disebut sebagai golongan Khawārij. Sementara sebagian besarnya lagi tetap bersama dan menjadi pembela setianya, maka disebutlah mereka itu sebagai Syī'ah 'Alī (Pengikut 'Alī). Dengan demikian, Syī'ah 'Alī yang muncul pertama kali, sejatinya adalah para pengikut setia *khalifah* (saat berselisih ijthād dengan Mu'āwiyah) dan hanya bersifat kultural. Lihat: Ihsān Ilahi Zāhir, *Al-Syī'ah Wa Al-Tashayyū'* (Pakistan: Idārah Tarjūman al-Sunnah, 1984) p. 25; 'Alī Muhammad Al-Ṣalābī, *Sirah Amirul Mukminin 'Alī Bin Abi Ṭalib* (Beirut: Daar al-Fikr, 2005) vol. 12, p. 270; Namun, seiring berjalannya waktu, penyimpangan-penyimpangan mulai muncul oleh gerakan Saba'iyah yang bersembunyi di dalam kelompok 'Alī. Dengan tetap menyandang nama Syī'ah, mereka memisahkan diri dari para pendukung 'Alī yang berakidah lurus. Kelompok inilah yang kemudian hari terpecah menjadi beberapa sekte sesat dan menyimpang dari Islām. Lihat: Abū Bakar bin Al-'Arabī, *Al-'Anāsim Min Al-Qawāsim* (Cairo: Maktabah Dār al-Turās, 1999) p. 348-350; Naṣir Al-Qifārī, *Uṣūl Madzhab Al-Syī'ah Al-Imāmiyah Al-Isnā 'Ashariyah* (Riyāḍ: Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2007) vol. 1, 57-69.

⁶ Muhammad Ya'qūb Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kāfi* (Beirut: Dār al-Ta'ārif al-Maṭbu'āt, 1990) vol. 1, p. 374; Al-Zahabī, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirin* vol. 2, p. 22-23.

⁷ Muhammad Bāqir Al-Majlisī, *Biḥārul Anwār* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 2000) vol. 7, p. 302; Al-Qifārī, *Uṣūl Madzhab Al-Syī'ah Al-Imāmiyah Al-Isnā 'Ashariyah* vol. 1, p. 176.

sebatas *Ashib al-Kisa*.⁸ Ahmad Zainal Abidin pun turut menemukan bahwa tafsir Syī'ah telah memiliki tren yang membedakan dirinya dengan tafsir model Sunni; hal ini disimpulkan secara khusus dari kajiannya atas Tafsīr al-Qummi yang cenderung berposisi secara politis kepada Bani Umayyah pada masa itu. Hal yang diketahui, bahwa al-Qummi dalam tafsirnya cenderung mengunggulkannya untuk memaknai beberapa ayat guna menjustifikasi konsep *imāmah* sebagai salah satu rukun ajaran Syī'ah.⁹

Karya serupa dengan obyek yang berbeda, dapat kita telaah dari kajian Fiddian Khairuddin dan Amaruddin. Mereka menggunakan karya Tabataba'i dalam melacak pengaruh ideologis sistem aqidah *Tafsīr al-Mizān Syī'ah* yang berupa *imāmah*, *mut'ah*, dan lainnya.¹⁰ Hal ini sebagaimana dikaji oleh Reza Aram, yang menulis tentang perbedaan pemaknaan terma *mustaqarr* dan *mustawda*'. Yang mana, ia menganalisa bahwa tiap corak tafsir memproyeksikan dimensi ideologis pada produk tafsirannya.¹¹

Sedangkan karya yang secara tematis menyoroiti metodologi tafsir secara umum dapat kita mengerti dari tulisan Ali Suleiman Ali. Kajiannya, secara fokus membahas dan mengklarifikasi beberapa jenis metodologi penafsiran serta corak ideologis yang mendasarinya.¹² Selain itu, terdapat pula kajian mengenai tren perkembangan tafsir al-Qur'ān, yang sama-sama menyoroiti aspek metodologisnya; dengan mengambil sampel di Indonesia dan Iran. Namun karya ini lebih fokus pada hal-hal yang mendasari tren tersebut; misalnya latar belakang dan atmosfer *hawzab* dan kajian filsafat di Iran, juga beberapa tafsir yang muncul dan ditulis mengadaptasi beberapa bahasa lokal untuk memudahkan dalam mempelajarinya. Hal ini memperjelas perbedaan ideologis antara tafsir tersebut.¹³

Berbagai karya di atas, telah berkontribusi dalam menjelaskan pokok ideologis dalam metodologi Tafsīr Syī'ah itu sendiri. Hanya saja, dalam beberapa

⁸ Musolli Musolli, "Ahlul Bayt Perspektif Syiah Dan Sunni: Studi Tafsir Al-Mizan Dan Tafsir Tahrir Wa Al-Tanwir," *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 1 (2017): 69–79.

⁹ Ahmad Zainal Abidin, "Shi'ite Ideology Bias in Al-Qummi Tafsir: Study of Ali Imran and Al-Nisa' Chapters," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 19, no. 2 (2018): 185–97.

¹⁰ Fiddian Khairuddin and Amaruddin, "MENGUNGKAP PENAFSIRAN AL-QUR'AN VERSI SYIAH Kajian Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an Karya at-Tabataba'i," *SYAHADAH* 6, no. 2 (2018): 92–114.

¹¹ Mohammad Reza Aram, "The Classical Tafsir Works Of Both Shias And Sunnis On The Interpretation Of The Mustaqarr And Mustawda," *European Journal of Science and Theology* 11, no. 4 (2015): 13–22.

¹² Ali Suleiman Ali, *Books-in-Brief: A Brief Introduction to Qur'anic Exegesis* (International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2018).

¹³ Muhammad Iqbal and Ja'far Ja'far, "Contemporary Development Of Qur'anic Exegesis In Indonesia And Iran," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 2019, <https://doi.org/10.30821/jcims.v3i1.4144>.

karya di atas masih memerlukan klarifikasi, baik dari segi kajian literatur yang lebih luas, hingga beberapa contoh produk penafsiran Syī'ah yang memproyeksikan ideologi *imāmah* sebagai asumsi dasar atasnya. Selain itu, kebanyakan karya yang menyoroti Tafsir Bāṭinī belum banyak mengklarifikasi produk tafsir tersebut; kecuali hanya aspek ideologi *imāmah* yang mendasarinya. Sehingga, kajian yang memuat klarifikasi atas perbedaan Tafsir Bāṭinī (*Isyārī*) Sunni dan Syī'ah dapat diposisikan secara jelas; berikut corak tafsir Sufistik yang telah diulas secara sederhana di atas.

Lebih lanjut lagi, masih perlu adanya penjelasan bagaimana klarifikasi Tafsir Sunni atas beberapa Tafsir Bāṭinī tersebut; khususnya pada ayat yang cenderung disebut sebagai pendukung ajaran *imāmah* yang merupakan salah satu inti pokok dari ajaran Syī'ah. Artikel ini berusaha mengulas Tafsir Bāṭinī secara mendasar, dan pengaruh ideologi *imāmah* dalam penafsiran para ulama mu'tabar Syī'ah tersebut, melalui analisa komparatif berikut analisa kritis atas literatur empiris (*critical analysis of empirical literature*); yakni model naratif. Metode analisa ini mengungkap secara naratif berbagai contoh ayat yang ditafsirkan secara *Bāṭinī ala Syī'ah*, dan membandingkannya dengan Tafsir Sunnī sebagai sumber yang revelan untuk menjelaskan posisi Tafsir Bāṭinī Syī'ah dalam perhelatan *Tafsir bi al-Ra'yi* secara umum.

Pembahasan

Kontroversi Tafsir Bāṭinī

Tafsir Bāṭinī dianggap kontroversi; karena seringkali tercampur dengan pemahaman, bahwa tafsir tersebut merupakan bagian dari Tafsir Isyārī. Di mana Tafsir Isyārī adalah model khas sufistik, yang kebanyakan menjelaskan ayat melalui statemen yang seringkali metaforis lagi membutuhkan penjelasan atas makna tersebut. Beberapa tafsir Sufi seperti milik Ibn Arabī, al-Tustūrī, al-Amalī, dan lainnya cenderung diposisikan sebagai tafsir yang menekankan makna *bāṭin* dari ayat; sebagai ganti dari makna lahirnya.¹⁴

Pada tahapan selanjutnya, berbagai aliran melakukan klaim bahwa metode Tafsir Bāṭinī mereka merupakan bagian integral dari tafsir bercorak sufistik seperti milik Ibn Arabi contohnya; menimbulkan kesalahfahaman bagi

¹⁴ Izzul Madid, "Tafsir Sufi: Kajian Atas Konsep Tafsir Dengan Pendekatan Sufi," *Wasathiyah* 2, no. 1 (2018); Niila Khoiru Amaliya, "Arah Metodologi Tafsir Kontemporer," *QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama* 10, no. 01 (2018); Muhammad Farid Abdullah, "المعنى الظاهر والمعنى الباطن عند الحسين الذهبي في التفسير والمفسون," *LISANLA: Journal of Arabic Education and Literature* 1, no. 1 (2017): 74–90.

beberapa fuqohā.¹⁵ Sehingga, mempersulit dan memperkeruh usaha demarkatif antara aliran dalam Islam yang merupakan Sunnī atau lainnya. Belum lagi, ilmu tafsir sangat berpengaruh terhadap pembentukan hukum maupun pola ibadah dan keyakinan suatu aliran dalam Islam.¹⁶

Dari latar belakang inilah, Imam Ghazālī melakukan beberapa klasifikasi atas tafsir yang ‘tercampur’ antara *Isyārī* maupun *Bāṭinī*, yang sesuai dengan teologi Sunnī.¹⁷ Berikut pula klasifikasi, bahwa metode penafsiran tersebut memiliki kesesuaian dengan perkembangan keilmuan; khususnya ilmu syariat yang telah baku dalam berbagai madzhab Sunnī.¹⁸ Mengingat, model Tafsir *Isyārī* dan *Bāṭinī* adalah bagian dari *Tafsīr bil Ra’yi*. Sehingga, muncullah istilah *tafsīr bil-ra’yi al mamdūh* dan *al-madzḡmūm*.¹⁹ Untuk melihat lebih detail tentang Tafsīr *Bāṭinī* dan pengaruh ideologis di baliknya, kita mengambil sampel dari Tafsīr *Bāṭinī* yang dikenal luas dalam tradisi keilmuan Syī’ah.

Tafsīr Bāṭinī Menurut Syī’ah

Definisi Tafsīr Bāṭinī

Secara bahasa, lafal *bāṭinī* adalah *ṣifat isim fa’il* yang berasal dari kata *baṭana-yabṭunu*, yang berarti sesuatu yang tidak nampak atau tersembunyi.²⁰ Dalam al-Qur’ān, terdapat beberapa ayat yang menyebutkan lafal tersebut, diantaranya: “Dan tinggalkanlah dosa yang nampak dan yang tersembunyi.”²¹ Apabila lafal *bāṭinī* diawali dengan tafsir, maka susunan dua kata tersebut menjadi istilah tersendiri yang memiliki arti khusus. Dikatakan Tafsīr *Bāṭinī* maka maknanya adalah metode penafsiran dengan mendahulukan makna yang tersembunyi (*bāṭinī*) dari makna tersuratnya (*ẓāhir*) dengan merujuk kepada pendapat orang-

¹⁵ Sansan Ziaul Haq, “Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn ‘Arabi,” *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 1–25; Muhammad Hasanil Asy’ari, “Menyingkap Tabir Dibalik Efistemologi Irfani. Doc,” *Jurnal Penelitian Tarbawi: Pendidikan Islam Dan Isu-Isu Sosial* 3, no. 1 (2018): 9–20.

¹⁶ Abdul Muaz and Tri Budi Prasetyo, “Mendaras Relasi Zikir Dan Jiwa,” *An-Nufus* 1, no. 1 (2019): 27–51; Qays Abdullah Muhammed, “التفسير الإشاري بين الروعة والباعة,” *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 13, no. 25 (2014).

¹⁷ Zulkifli Mohd Yusoff et al., “Fi Munasabat Suwar Al-Quran Al-Karim,” *Journal of Qur’anic Studies* 11, no. 1 (2015): 215, <https://doi.org/10.22067/naqhs.v48i1.32876>; Sulaiman Sulaiman, “Tafsir Ilmi Dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Hadist* 2, no. 2 (2019): 164–75.

¹⁸ Muhammad Arsad, “Pendekatan Dalam Tafsir (Tafsir Bi Al Matsur, Tafsir Bi Al Rayi, Tafsir Bi Al Isyari),” *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–65.

¹⁹ Ozi Setiadi, “Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Dalam Tafsir,” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 3, No. 01 (2018).

²⁰ Umar Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al-Mu’ashirah (Lexicon of the Modern Arabic Language)*, vol. 2 p. (Cairo: Alam Al-Kutub, 2008) vol. 1, p. 220.

²¹ “QS. Al-An’ām: 120,” n.d.

orang yang *ma'sūm*.²² Metode ini adalah metode yang kerap digunakan oleh *firqah-firqah* seperti: al-Mulāhidah, al-Qarāmīṭah, al-Bāṭiniyah, Sy'ah dan lain-lain.

Eksistensi Makna Bāṭinī dan Zāhir

Kaum Sy'ah sendiri meyakini bahwa al-Qur'an mempunyai makna tersirat (*bāṭinī*) dan tersurat (*zāhir*).²³ Manusia biasa secara umum hanya dapat mengetahui makna *zāhir*-nya saja, sementara makna *bāṭinī* hanya diketahui oleh para imām dan orang-orang yang mereka kehendaki.²⁴ Keterangan dan riwayat tentang hal ini telah banyak tercantum dalam kitab-kitab induk dan tafsir mereka. Muhammad bin Mas'ūd al-Samarqandī, dalam tafsirnya mencantumkan sebuah riwayat yang cukup masyhur. Dari Jābir al-Ja'fi, ia berkata,

"Aku bertanya kepada Abū Ja'far tentang permasalahan tafsir al-Qur'an dan ia menjawabnya. Kemudian aku bertanya lagi untuk yang kedua dan ia menjawabnya dengan jawaban berbeda. Lantas aku bertanya kenapa demikian, padahal engkau telah menjawabnya dengan selain ini sebelumnya." Abū Ja'far berkata kepadaku: "Wahai Jābir, sesungguhnya dalam al-Qur'an terdapat makna implisit yang di dalamnya terkandung makna bāṭinī dan zāhir; dan juga makna eksplisit yang di dalamnya terkandung makna zāhir."²⁵

Al-Kulainī dalam muqadimah *Uṣūl al-Kaḥfī*-nya menegaskan bahwa Allāh telah memberikan petunjuk kepada para imām dari Ahlulbait tentang agama-

²² Muhammad Zarghani and Muhammad Hassan Nadem, "The Authority of the Shiite Imams'(AS) Tradition as the Qur'anic Interpreter and Its Relationship with the Authority of the Quran's Appearances," *Asian Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 6, no. 6 (2016): 2381–93.

²³ Muhammad bin al-Hasan Al-'Āmilī, *Al-Faṣl Al-Mubimmah Fi Uṣūl Al-Aimmah* (Qom, Iran: Mu'assasah Ma'ārif Islāmī, 1998) vol. 2, p. 195; Seyyed Abdullah Esfahani and Seyyede Masoome Hosseini, "Comparative Analysis of 'Nature of Interpretation by Qur'an Judgment' from Shia and Sunni Commentators' Perspective," *Journal of History Culture and Art Research* 6, no. 3 (2017): 1199–1207.

²⁴ Al-Majlisī, *Biḥārul Anwār* vol. 7, p. 302; Al-Qifāri, *Uṣūl Madzhab Al-Sbi'ah Al-Imamiyah Al-Iṣnā 'Ashariyah* vol. 1, p. 176; Ahmad Fauzan, "MANHAJ TAFSIR AL-Mizān Fi Tafsir Al-Qur'an Karya Muhammad Husain Tabataba'i," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 02 (2018): 117–36.

²⁵ Muhammad bin Mas'ūd bin 'Iyāshī Al-Samarqandī, *Tafsir Al-'Iyāshī* (Baḡdād: al-Maktabah al-'Ilmiyah al-Islāmīyah, 1994) vol. 1, p. 11; Sayid Al-Ṭabaṭaba'i, *Al-Mizān Fi Tafsir Al-Qur'an* (Qom, Iran: Manshurat Mu'assasah al-'Alami li al-Mathbu'at, 1997) vol. 3, p. 73. Teksnya adalah sebagai berikut:

عن جابر الجعفي قال: سألت أبا جعفر عن شيء من تفسير القرآن فأجابني، ثم سألت ثانية فأجابني بجواب آخر. فقلت: "جعلت فداك كنت قد أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم." فقال لي: "يا جابر إن للقرآن بطناً، وللبطن بطناً وظهراً، وللظهر ظهراً."

Nya.²⁶ Dan diantara petunjuk tersebut, Ia telah menyingkap hijāb mengenai Tafsīr Bāṭinī dari zāhir ayat-ayat al-Qurʾān yang sebelumnya tidak diketahui oleh hamba.²⁷

Sayid Hāshim al-Baḥrānī menyebutkan sebuah riwayat dalam tafsīr *al-Burhān*-nya, dari Muhammad bin Manṣūr, ia bertanya kepada seorang hamba yang ṣāliḥ mengenai firman Allāh: “Katakanlah: ‘Tubanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak atau pun yang tersembunyi...’” Ia menjawab,

“Sesungguhnya *al-Qurʾān* memiliki makna tersurat (zāhir) dan tersirat (bāṭinī), setiap perkara yang Allāh haramkan menunjukkan makna zāhir, sedangkan makna bāṭinī-nya adalah para imām yang fājir. Dan setiap perkara yang Allāh halalkan menunjukkan makna zāhir, sedangkan makna bāṭinī-nya adalah para imām (Syīʿah) yang baik.”²⁸

Apabila melihat pada literatur Ahlussunnah, tidak dipungkiri bahwa sebagian *mufasssīr* Sunnī juga membenarkan adanya makna zāhir (tersurat) dan *ishbārī* (tersirat) dalam al-Qurʾān. Tetapi berbeda dari mereka,²⁹ kelompok Syīʿah melampaui teoritisasi Sunnī dan mengklaim bahwa makna zāhir al-Qurʾān di sisi Allāh adalah dakwah kepada tauḥīd, kenabian dan risālah.³⁰ Sedangkan makna bāṭinī-nya adalah seruan kepada *wilāyah imāmah* Ahlulbait.³¹ Dengan demikian,

²⁶ Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kāfi* vol. 1, p. 25.

²⁷ Al-Kulainī vol. 1, p. 4; Sajjad H Rizvi, “‘Only the Imam Knows Best’ The Maktab-e Tafkik’s Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 22, no. 3–4 (2012): 487–503.

²⁸ Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kāfi* vol. 1, p. 374; Sayid Hāshim Al-Baḥrānī, *Al-Burhān Fi Tafsīr Al-Qurʾān* (Qom, Iran: Manshurat Muʿassasah al-ʿAlami li al-Mathbuʿat, 2006) vol. 5, p. 285. teks aslinya sebagai berikut:

عن محمد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاً. عن قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾. قال: فقال: “إن القرآن له ظاهر وبطن، فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق.”

²⁹ Dalam Ahlussunnah, penafsiran al-Qurʾān dengan melihat kepada makna tersiratnya disebut metode *ishbārī*. Sekilas, metode ini seolah sama dengan tafsīr bāṭinī Syīʿah, namun pada hakikatnya terdapat perbedaan yang cukup signifikan. Para ulama *Salaf* telah menetapkan beberapa *ḍawābīt* (ketentuan) pada metode *ishbārī* yang tidak dipakai dalam tafsīr bāṭinī Syīʿah. Lihat: As-Sayid Mukhtār, *Manhaj Al-Tafsīr Bainā as-Sunnah Wa as-Sbiʿah Al-Imāmiyah Al-Isnā ʿAshariyah* (Riyāḍ: Shabkāt al-Islāmiyah, 1997) vol. 1, p. 124-128.

³⁰ Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn* vol. 2, p. 22-23.

³¹ Alī Al-Mashkinī, *Istihlāḥat Al-Uṣūl Wa Muʿāzam Abhaṣīha* (Qom, Iran: Duftur Nashr al-Hādī, 1951) p. 146.

jelaslah bahwa dibalik seruan Syī'ah kepada Tafsir Bāṭinī adalah untuk mendoktrin seseorang agar menerima ideologi mereka.³²

Selain melakukan penafsiran ayat dengan cara bāṭinī, Syī'ah juga sebelumnya telah menyatakan bahwa al-Qur'ān yang ada di tangan manusia telah mengalami *tahrif* pasca wafatnya Nabī.³³ Sebenarnya, metode penafsiran bāṭinī dan tuduhan mereka terhadap *tahrif* al-Qur'ān, hanyalah alasan yang sengaja dirancang untuk dapat menyelamatkan dan menutupi celah pada doktrin inti mereka, yaitu *imāmah*. Hal ini berawal dari kenyataan bahwa apa yang mereka serukan ternyata tidak didapati satu *naṣ* pun yang secara eksplisit menjelaskannya. Sehingga, sebagai dalihnya mereka hanya bisa berargumentasi dengan dalil-dalil yang tersira³⁴ sekaligus mengatakan bahwa ayat tentang *imāmah* telah dihapus oleh orang-orang yang memusuhi Ahlulbait (versi Syī'ah).³⁵ Dengan demikian, Tafsir Bāṭinī dan *tahrif* al-Qur'ān adalah bentuk kebohongan dan tuduhan keji mereka terhadap para sahabat.³⁶

³² Secara umum, *naṣ* yang ditafsirkan oleh Syī'ah secara bāṭinī adalah ayat-ayat yang digunakan untuk melegalkan atau menguatkan setiap perkara uṣūl dan furū' dalam ideologi mereka. Adapun selain itu, ada beberapa yang mereka sebenarnya me-*naql* dari tafsir-tafsir Sunni, seperti yang dilakukan oleh Abū Ja'far Muhammad bin al-Hasan al-Ṭūsī dan al-Faḍl bin al-Hasan al-Ṭabrāsī. Lihat: Ahmad bin Abdul Halim bin Taimiyah, *Minḥaj Al-Sunnah Al-Nabawiyah* (Cairo: Mu'assasah Qurṭubah, 1984) vol. 3, p. 246.

³³ Menurut Syī'ah, al-Qur'ān telah mengalami *tahrif* ketika 'Uṣmān membukukannya menjadi sebuah muṣḥaf. Para sahabat pasca wafatnya Nabī dengan sengaja membuang banyak ayat dan surat, terutama yang berisi tentang keutamaan-keutamaan Ahlulbait dan keburukan-keburukan para penentangannya. Lihat: Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kaḥfī* vol. 1, p. 374.

³⁴ Muhammad Riḍā Al-Muẓaffar, *Aqāid Al-Imāmiyah* (Beirut: Dār al-Ta'arīf al-Maṭbu'āt, 1991) p. 63-65.

³⁵ Al-Kulainī dalam *al-Kaḥfī* meriwayatkan, dari Ja'far al-Ṣādiq bahwa al-Qur'ān yang dibawa turun oleh Jibrīl kepada Muhammad SAW. berjumlah 17.000 ayat, sedangkan yang ada saat ini hanya berkisar enam ribu sekian ayat. Sisanya tersimpan di kalangan Ahlulbait dari kompilasi 'Alī bin Abī Ṭālib. Lihat: Musā Jarullāh, *Al-Wasyī'ah Fī Naqdi 'Aqāid Al-Syī'ah* (Pakistan: Sahīl Akadimī Lahūr, 1983) p. 23.

³⁶ Tuduhan Syī'ah terhadap *tahrif* al-Qur'ān adalah sesuatu yang mengada-ada. Hal tersebut bertentangan dengan banyak fakta yang diantaranya adalah dari Ahlulbait sendiri. Terbukti, bahwa 'Alī bin Abī Ṭālib yang disanjung dan diagungkan kaum Syī'ah sebagai *sayyidul aimmah* (penghulunya para imām), adalah salah satu sahabat yang hafal al-Qur'ān pada masa Nabī SAW. Di samping itu, beliau juga dikenal sebagai salah satu juru tulis wahyu. Bahkan, ia juga termasuk sahabat Nabī yang menyepakati muṣḥaf 'Uṣmānī. Ibnu Abī Dāwud (w. 316 H) meriwayatkan, ketika khalifah 'Uṣmān bin 'Affān R.a. membakar muṣḥaf-muṣḥaf selain muṣḥaf *imām*, 'Alī bin Abī Ṭālib R.a. mengatakan: "Seandainya 'Uṣmān belum melakukan hal itu, niscaya aku yang akan melakukan." Lihat: Abdullāh bin Sulaimān Al-Sajjānī, *Al-Maṣāhib* (Makkah: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 2002) vol. 1, p.12.

Apabila ditelisik lebih dalam, penafsiran secara *bāṭinī* pertama kali dipromosikan oleh kelompok Saba'iyah, pengikut Abdullāh bin Saba'.³⁷ Yaitu, ketika mereka berupaya mencari sandaran dari al-Qur'ān untuk mendukung kepercayaan tentang *al-raj'ab* (hidup kembali setelah mati).³⁸ Ibnu Saba' mengatakan: "Sungguh mengherankan orang-orang yang percaya bahwa Isa putra Maryam akan kembali ke dunia tetapi tidak percaya Muhammad akan kembali,³⁹ padahal Allāh SWT. berfirman: "*Sesungguhnya yang mewajibkan atasmu (melaksanakan hukum-hukum) al-Qur'ān, benar-benar akan mengembalikan kamu ke tempat kembali.*"⁴⁰ Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa metode yang digunakan Syī'ah dalam penafsiran bukanlah berasal dari Islam.

Syarat *Mufasssīr*

Sebagaimana telah masyhur dalam doktrin Syī'ah, bahwa kedudukan para imām adalah laksana Nabī, baik dari sisi ke-*ma'ṣūm*-an, sifat serta ilmunya. Atas dasar ini, mereka meyakini bahwa hanya para imām yang paling mengetahui tentang al-Qur'ān dan berhak menafsirkannya. Bahkan, mereka samapai mengisyaratkan pada al-Qur'ān dan imām dengan sebuah ungkapan: "Itu adalah al-Qur'ān yang diam (maksudnya al-Qur'ān yang ditulis dalam *muṣḥaf*), sedangkan itu adalah al-Qur'ān yang berbicara (maksudnya para imām)."⁴¹ Dengan demikian, dalam pandangan Syī'ah syarat *mufasssīr* haruslah seorang imām sebab mereka adalah representasi al-Qur'ān yang dapat berbicara.

³⁷ Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tarikh Al-Ṭabarī* (Madīnah: Maktabah al-Ma'ārf li an-Nashr wa al-Tauzī', 1979) vol. 5, p. 374.

³⁸ 'Alī bin Muhammad Al-Faqīhī, *Dirāsah 'an Al-Firāq Fi Tārikh Al-Muslimīn* (Madīnah: al-Jamī'ah al-Islāmiyah, 1995) p. 233-234.

³⁹ Muhammad Riḍā An-Najafī, *Al-Syī'ah Wa Ar-Raj'ab* (Baḡdād: Maṭba'ah al-Adāb al-Ashrāf, 1990) p. 19.

⁴⁰ QS. Al-Qaṣash: 85, ayat ini disalahtafsirkan oleh Syī'ah bahwa Rasulullah SAW. akan kembali lagi ke dunia setelah ia wafat. Padahal, maksud "tempat kembali" pada ayat tersebut adalah kembali kepada Allāh setelah kematian. Lihat: Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Al-Dur Al-Manṣūr* (Beirut: Daar al-Fīkr, 1993) vol. 6, p. 446.

⁴¹ Zāhir, *Al-Shī'ah Wa Al-Tashayyū'* p. 45; Mereka juga berpendapat bahwa imām Ja'far al-Ṣādiq juga berpendapat: "Sesungguhnya al-Qur'ān tidak berbicara dan tidak dapat diajak berbicara." Dan bahwa ayahnya, al-Bāqir mengatakan: "Al-Qur'ān telah menuliskan *tamsil-tamsil* untuk manusia, dan dia telah berbicara pada Nabī-Nya dengan al-Qur'ān itu dan juga pada kami, maka tidak ada yang tahu selain kami. 'Alī bin Ibrāhīm Al-Qummī, *Tafsīr Al-Qummī* (Beirut: Mu'assasah al-A'lā lil Maṭbu'at, 1973) p. 2, 293, dan 425; Mereka mengatakan bahwa imām 'Alī mengatakan: "Itulah al-Qur'ān, mintalah ia untuk berbicara padamu, tidak mungkin dia akan berbicara. Aku akan memberitahukan pada kalian. Sesungguhnya di dalamnya ada ilmu yang telah lalu dan ilmu yang akan datang hingga Hari Kiamat. Dia akan menghakimi urusan diantara kalian dan menerangkan hal-hal dimana kamu sekalian berselisih tentang hal tersebut. Dan andai kata kalian menanyakan padaku tentang hal tersebut, maka akan aku beri tahu padamu, karena akulah yang layak mengajari kalian." lihat: Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kaḡī* vol. 8, p. 50. dan vol. 1, p. 61

Al-Kulainī (w. 328 H)⁴² dalam *Uṣūl al-Kāfī*-nya⁴³ mengatakan: “Al-Qur’ān hanya dapat dijadikan *ḥujjah* jika ada *qayyim* (pengawas/supervisor). Dan ‘Alī adalah pengawas/supervisor dari al-Qur’ān itu, menaatinya adalah wajib, ia menjadi *ḥujjah* terhadap manusia setelah Rasūlullāh.”⁴⁴ Al-Kulainī kemudian menguatkan pendapatnya dengan menyebutkan sebuah riwayat yang cukup panjang dari Abū Abdillāh Ja’far al-Ṣādiq,⁴⁵ ia mengatakan,

*“Cukuplah manusia berdalil dengan al-Qur’ān. Andaikan mereka menemukan seorang penafsir, maka sesungguhnya Rasūlullāh SAW. telah menafsirkannya kepada satu orang. Kemudian orang itu menafsirkannya kepada para imām. Dan dia itu adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib.”*⁴⁶

Senada dengan *Ṣahibul Kāfī*, Muhammad Bāqir al-Majlisī (w. 1110 H)⁴⁷ juga menyebutkan sebuah riwayat dalam *Bihārul Anwār*-nya bahwa Abū Ja’far Muhammad al-Jawwād (w. 220 H)⁴⁸ bertanya: “Wahai Qatādah, apakah engkau adalah ahli fikihnya penduduk Baṣrah?” Qatādah menjawab: “Demikianlah menurut mereka.” Abū Ja’far bertanya lagi: “Telah sampai berita kepadaku bahwa engkau menafsirkan al-Qur’ān?” “Benar,” jawab Qatādah. Ia berkata:

⁴² Muhammad Ya’qūb al-Kulainī adalah penulis kitāb hadīṣ paling mashhur, *al-Kāfī* dan termasuk sebagai ahli hadīṣ ternama di kalangan Syīrah.

⁴³ Kitab yang oleh Syīrah dipandang sebanding dengan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bagi Ahlussunnah. Lihat: Al-Qifārī, *Uṣūl Madzhab Al-Shī’ah Al-Imāmīyah Al-Isnā ‘Ashariyah* vol. 1, p. 55.

⁴⁴ Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kāfī* vol. 1, p. 188; Muhammad bin al-Hasan Al-Ṭūsī, *Rijāl Al-Kāshī* (Qom, Iran: Mu’assasah an-Nashr al-Islāmī al-Ṭabī’ah li Jama’ah al-Mudarrisīn, 2007) p. 41; Ibnu Babāwaih Al-Qummī, *Ṭal al-Sharā’ī* (Najef: Manshurāt al-Maktabah al-Haidāriyah wa Maṭba’uha, 1966) p. 192; Ahmad bin Muhammad Al-Barqī, *Al-Mabāsīn* (Qom, Iran: al-Majma’ al-‘Alāmī li Ahlilbait, 2014) p. 268. teks aslinya sebagai berikut:

“أن القرآن لا يكون حجة إلا بقرين، وإن عليا كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة، وكان الحججة على الناس بعد رسول الله.”

⁴⁵ Nama lengkapnya adalah Abū Abdillāh Ja’far bin Muhammad bin ‘Alī bin Husain bin ‘Alī al-Ṣādiq. Ia merupakan imām Syīrah yang ke-6, ahli ilmu agama dan ahli hukum Islām (fiqih). Aturan-aturan yang dikeluarkannya menjadi dasar utama bagi mazhab Ja’fari atau Dua Belas imām.

⁴⁶ Al-Kulainī, *Uṣūl Al-Kāfī* vol. 1, p. 25.

⁴⁷ Ia bernama Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī al-Majlisī, lahir pada tahun 1037 H di kota Isfahan. Ia hidup pada masa Daulah Ṣafawiyah di Qum, yang secara resmi bermadzhab Syīrah imāmīyah. Al-Majlisī dikenal sebagai ulama daulah yang banyak menulis kitab-kitab Syīrah, salah satu karangannya yang sangat terkenal dan menjadi rujukkan Syīrah hingga masa sekarang adalah *Bihārul Anwār*. Ia wafat pada tahun 1110 H.

⁴⁸ Ia adalah Abū Ja’far Muhammad bin ‘Alī al-Jawwād, imām Syīrah yang ke-9.

“Celaka engkau wahai Qatādah, yang mengetahui isi al-Qur’ān hanyalah orang yang diajak bicara (oleh Allāh, yaitu para imām Syī’ah)!”⁴⁹

Terkait hal ini, terdapat pula sebuah Ḥadīṣ yang sangat masyhur di kalangan Syī’ah, al-’Āmilī (w. 1104 H)⁵⁰ meriwayatkannya dalam *Wasā’il al-Syī’ah* dan Ibnu Babāwaih al-Qummī (w. 381 H)⁵¹ dalam *Āmalī al-Ṣadūq*, bahwa Rasūlullāh SAW. bersabda: “Sesungguhnya Allāh telah menurunkan kepadaku al-Qur’ān. Barangsiapa menyimpang darinya maka akan tersesat. Dan barangsiapa mencari ilmunya pada selain ‘Alī maka akan binasa.”⁵²

Berdasarkan riwayat dan penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Syī’ah meyakini al-Qur’ān tidak bisa dijadikan *ḥujjah* kecuali dengan adanya *qayyim* yang tidak lain adalah salah satu dari dua belas imām.⁵³ Maka pada realisasinya, mereka pun menolak setiap tafsir yang tidak bernasab kepada Ahlulbait, sekalipun itu dari sahabat-sahabat Nabī.⁵⁴ Apabila kita mengkaji riwayat-riwayat tersebut berdasarkan al-Qur’ān dan Sunnah. Sungguh pernyataan yang merupakan keyakinan mereka itu tidaklah dapat diterima dan sangat bertentangan dengan dalil, baik *naqlī* maupun *’aqlī*. Berikut bantahan dan bukti kesesatannya:

⁴⁹ Al-Majlisī, *Bihārul Anwār* vol. 2, p. 237; Al-Qifārī, *Uṣūl Madzhab Al-Syī’ah Al-Imāmiyah Al-Isnā ‘Ashariyah* vol. 1, p. 163.

⁵⁰ Muhammad bin al-Hasan al-’Āmilī atau yang mashhur dengan sebutan al-Hur al-’Āmilī adalah seorang *muhaddīṣ* ternama yang hidup di masa Daulah Ṣafawiyah.

⁵¹ Ia adalah Abū Ja’far Muhammad bin ‘Alī bin al-Hasan Ibnu Babāwaih al-Qummī, seorang *mufasssīr* ternama Syī’ah abad ke-5 Hijriah.

⁵² Muhammad bin al-Hasan Al-’Āmilī, *Wasā’il Al-Syī’ah* (Qom, Iran: Mu’assasah Alilbait lil Ihyā’ al-Turāṣ, 1992) vol. 18, p. 131; Ibnu Babāwaih Al-Qummī, *Āmalī Al-Ṣadūq* (Qom, Iran: Manshurat Mu’assasah al-’Ālami li al-Mathbu’at, 2009) p. 40; teks aslinya sebagai berikut:

"إن الله عز وجل أنزل علي القرآن وهو الذي من خلفه ضل ومن اتبع علمه من عند غير علي هلك"

Keterangan: Riwayat ini adalah mauḍu’ (palsu). Tidak satupun dari sahabat yang meriwayatkannya. Ia hanya ada pada riwayat-riwayat dalam kitab-kitab Ḥadīṣ Syī’ah. Lihat: Taimiyah, *Minḥāj Al-Sunnab Al-Nabawiyah* vol. 7, p. 500.

⁵³ Al-Ṭūsī dalam kitab tafsirnya mengatakan bahwa sesungguhnya telah banyak riwayat mutawatir yang membatasi ilmu al-Qur’ān hanya dimiliki oleh Rasūlullāh dan para imām. Lihat: Muhammad bin al-Hasan Al-Ṭūsī, *Al-Tibyan Fi Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-’Arabī, 1997) vol. 1, p. 4.

⁵⁴ Sayid al-Ṭabāṭabā’ī (w. 1402H) mengatakan: “Terdapat banyak pertentangan dan ketidakmurnian dalam riwayat-riwayat yang bersumber dari *mufasssīr* sahabat dan tabi’in.” Lihat: Al-Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mizān Fi Tafsīr Al-Qur’ān* vol. 1, p. 13; Senada dengannya adalah al-Faiḍ al-Kashani (w. 1091 H), ia mengatakan bahwa para sahabat adalah orang-orang yang paling pandai menyembunyikan kemunafikan. Karenanya, tidak boleh meriwayatkan Ḥadīṣ atau mengambil tafsīr dari mereka. Lihat: Muhsin al-Faiḍ Al-Kashānī, *Al-Tafsīr Al-Ṣafī* (Qom, Iran: Mashnurāt Maktabah ash-Ṣadr, 1993) vol. 1, p. 43.

Pertama, bagaimana mungkin al-Qur'ān dikatakan seperti itu agar dapat menjadi petunjuk bagi manusia? Padahal Allāh telah berfirman: “*Sesungguhnya al-Qur'ān ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus.*”⁵⁵

Ibnu ‘Abbās R.a. berkata: “Allāh menjamin orang yang membaca al-Qur'ān dan melaksanakan apa yang ada di dalamnya tidak akan tersesat di dunia dan tidak akan celaka di akhirat.”⁵⁶ Kemudian beliau membacakan ayat ini: “*Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama, sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian yang lain. Maka jika datang kepadamu petunjuk daripada-Ku, lalu barang siapa yang mengikut petunjuk-Ku, ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka.*”⁵⁷

Kedua, ‘Alī bin Abī Ṭālib R.a. menandakan, “Kitābullāh ini memuat berita sebelum kalian, berita setelah kalian, dan hukum diantara kalian; ia adalah Kitāb pemisah dan bukan permainan. Barangsiapa meinggalkannya, niscaya Allāh memurkainya. Ia adalah jalan yang lurus, yang dengannya nafsu tidak diperturutkan; perkataan (isinya) tidak samar; keajaibannya tidak pernah habis; dan para ulama tidak pernah merasa puas untuk mempelajarinya. Barangsiapa berkata berdasarkan al-Qur'ān, pastilah ia benar. Barangsiapa mengamalkannya pastilah ia mendapat pahala. Barangsiapa memutuskan hukum dengannya, pastilah ia berbuat adil. Dan, barangsiapa mengajak kepadanya, pastilah ia ditunjuki ke jalan yang benar.”⁵⁸

Ketiga, kitab *Nahjul Balāḡah* yang dialamatkan kepada ‘Alī, yang oleh Syī'ah dijadikan salah satu referensi terpenting, memuat pernyataan: “Al-Qur'ān adalah sesuatu yang memerintahkan dengan tegas; sesuatu yang diam namun berbicara. Ia adalah *ḥujjah* Allāh terhadap makhluk-Nya.”⁵⁹

Redaksi-redaksi seperti ini menunjukkan kepada kita bagaimana inkohereni yang terjadi pada sumber-sumber referensi mereka. Antara yang satu dengan yang lainnya saling bertentangan. Namun, ketika terjadi kontradiksi, mereka menggunakan metode mengambil ajaran yang menyalahi pendapat umum (Sunnī). Orang yang memperhatikan perkataan yang tercantum luas dalam kitab-kitab Syī'ah, pasti menyadari itu merupakan karya musuh yang dengki dan sengaja menghalang-halangi manusia dari petunjuk Allāh.

⁵⁵ QS. Al-Isra': 9 (n.d.).

⁵⁶ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000) vol. 16, p. 225.

⁵⁷ QS. Thaha: 123 (n.d.).

⁵⁸ Ibnu Kaṣīr, *Faḍā'il Al-Qur'an* (Beirut: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1994) p. 15.

⁵⁹ Muhammad bin al-Husain bin Musā, *Nahjul Balāḡah* (Qom, Iran: Markaz al-Abhās al-Ṭiqādiyah, 2002) p. 265.

Keempat, berhubung ajaran tersebut menautkan kelayakan al-Qurʿān sebagai *hujjah* dengan adanya *qayyim* (pengawas/supervisor) yang tidak lain adalah salah satu dari dua belas imām, maka al-Qurʿān hanya bisa ditafsirkan satu orang saja, yaitu ʿAlī. Dan, ilmu al-Qurʿān tersebut telah berpindah dari ʿAlī kepada dua belas imām. Kemudian masing-masing dari imām itu meneruskan ilmu tersebut kepada imām-imām setelahnya, sampai kepada imām kedua belas.

Imām yang kedua belas itu hilang, menurut Syīʿah Iṣnā ʿAshariyah sejak dua belas abad lebih.⁶⁰ Sedangkan menurut golongan Syīʿah yang lain, imām kedua belas itu tidak ada.⁶¹ Selagi kelayakan al-Qurʿān sebagai *hujjah* digantungkan pada orang yang hilang atau tidak ada, itu berarti al-Qurʿān tidak bisa dijadikan *hujjah*. Dengan demikian, kenyataan ini semakin memperjelas bahwa doktrin dan keyakinan mereka adalah sesat.

Kelima, salah satu hal yang dipahami secara luas dalam Islām adalah ilmu al-Qurʿān bukanlah sesuatu rahasia yang hanya diwarisi keturunan tertentu. ʿAlī R.a. tidak mendapatkan keistimewaan ini dengan meniadakan sahabat-sahabat yang lain. Selain itu, telah banyak *naṣ* yang menyatakan bahwa para sahabat adalah generasi pertama yang mendapatkan kemuliaan. Mereka mendengarkan langsung al-Qurʿān dari Rasūlullāh SAW., kemudian mendakwahnya kepada manusia, hingga dilanjutkan oleh generasi berikutnya.⁶²

Klaim bahwa ilmu al-Qurʿān hanya dimiliki oleh dua belas imām Syīʿah adalah sesuatu yang mengada-ada. Sebagian sumber Ahlussunnah menyebutkan bahwa ide ini muncul pertama kali dari Ibnu Sabaʿ. Dialah yang mengatakan bahwa al-Qurʿān itu merupakan satu dari sembilan bagian ilmu yang ada pada ʿAlī.⁶³ Perkataan tersebut banyak tercantum dalam kitab-kitab Syīʿah dengan berbagai berita dan riwayat.⁶⁴

Perkataan-perkataan itu dapat ditolak dengan firman Allāh SWT. tentang orang yang mencari bukti kebenaran Rasūlullāh SAW: “Dan apakah tidak cukup

⁶⁰ Sayid ʿUdnan Al-Bakāʾ, *Al-Imām Al-Mahdī Al-Muntaẓhar* (Qom, Iran: Dār Sulunī, 2009) p. 136.

⁶¹ Ibnu Ṣabbagʿ Al-Malikī, *Al-Fuṣūl Al-Mubimmab Fī Maʿrifati Ahwālī Al-Aimmah* (Qom, Iran: Dār al-Adwāʾ li al-Ṭibāʿah wa an-Nashr wa al-Taʿuzī, 1988) p. 288-289.

⁶² Mengenai keutamaan para sahabat Nabī telah banyak Ḥadīṣ dan ayat yang menjelaskannya, seperti sabdanya: “Sebaik-baik generasi adalah generasiku (para sahabat), kemudian setelahnya, dan kemudian setelahnya.” (HR. Al-Bukhārī dan Muslim). Adapun ayal-ayat al-Qurʿān, diantaranya adalah Āli ʿImrān: 110, an-Nisaʾ: 115, al-Taubah: 100, dan lain-lain.

⁶³ Ibrāhīm bin Yaʿqūb Al-Jurjānī, *Ahwāl Ar-Rijāl* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983) p. 38.

⁶⁴ Diantara riwayat palsu tersebut adalah: “Sesungguhnya Allāh telah menurunkan kepadaku al-Qurʿān. Barangsiapa menyimpang darinya maka akan tersesat. Dan barangsiapa mencari ilmunya pada selain ʿAlī maka akan binasa.”

bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu al-Kitāb (al-Qur'ān) sedang dia dibacakan kepada mereka?”⁶⁵

Dan dalam ayat lainnya: “Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'ān, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.”⁶⁶

Ayat di atas menunjukkan bahwa keterangan-keterangan al-Qur'ān diperuntukkan kepada seluruh manusia, bukan satu orang atau satu golongan saja, sekalipun mereka adalah Ahlulbait. Bahkan, dalam riwayat Muslim, ‘Alī bin Abī Ṭālib menafikan secara tegas persangkaan bahwa Rasūlullāh SAW. telah mengkhususkan ilmu kepadanya. Dari Abū Ṭufail berkata, bahwa kami berkata kepada ‘Alī: “Kabarkanlah sesuatu yang Rasūlullāh rahasiakan kepadamu!” ‘Alī menjawab: “Nabī tidak pernah merahasiakan sesuatu kepadaku, yang manusia tidak mengetahuinya.”⁶⁷

Pengaruh Makna Bāṭinī Terhadap Zāhir

Keberadaan makna tersirat (bāṭinī) dalam al-Qur'ān memberikan pengaruh yang signifikan pada makna-makna tersuratnya (zāhir). Termasuk dalam kategori zāhir adalah ayat-ayat yang bersifat umum, mutlak, dan yang masih *muhṭamal* (adanya kemungkinan dimaknai dengan makna lain).⁶⁸ Secara

⁶⁵ QS. Al-Ankabut: 51 (n.d.).

⁶⁶ QS. Al-Nahl: 44 (n.d.).

⁶⁷ Musnad Ahmad (855) dan Shahih Muslim 1978; teks aslinya sebagai berikut:

عن أبي الطفيل قال قلنا لعلي بن أبي طالب أخبرنا بشيء أسره إليك رسول الله ﷺ فقال ما أسر إلي شيئا كتمه الناس.

⁶⁸ Salah seorang ulama mereka (al-Muzaffar) membicarakan tentang pokok-pokok lafal. Dan dia membatasinya pada lima bagian. Pertama, *aṣalah al-baḥiqāh*, yaitu pokok yang mengandung makna hakiki. Kedua, *aṣalah al-'umūm* (pokok yang umum). Ketiga, *aṣalah al-ittlāq* (pokok yang mutlak). Keempat, *aṣalah 'adam al-taqdīr* (pokok yang tidak ada ukurannya). Kelima, *aṣalah ḡubūr* (pokok yang zāhir). Saat membincang tentang *aṣalah* ini dia berkata: “Gambarannya adalah tatkala sebuah lafal secara zāhir memiliki makna khusus bukan dalam bentuk *naṣ* yang kemungkinan mengandung makna *khilāf*, bahkan mungkin mengandung kemungkinan bersebrangan dengan yang zāhir. Maka pada saat demikian hendaknya sebuah perkataan diartikan dengan makna zahirnya saja.” Sebenarnya semua *Uṣūl* yang disebutkan terdahulu itu kembali pada pokok ini. sebab lafal walaupun mengandung *majāz* (metafora) -misalnya- telah tampak hakikatnya, dan walaupun kemungkinan mengandung kekhususan maka dia akan tampak umum, dan meskipun dia mengandung makna mengikat maka akan tampak mutlak, dan walaupun tampak memiliki perkiraan -takdir- akan tampak tidak ada. Apa yang dilakukan oleh *aṣalah al-baḥiqāh* adalah sama dengan apa yang ada pada *aṣalah ḡubūr* dalam hal kemungkinan pengkhususan. Demikianlah pada *uṣūl* yang telah disebutkan sebelumnya. Andaikan semua itu kita ibaratkan dengan *aṣalah ḡubūr* maka itu sudah sangat mewakili dan akan mencapai apa yang dimaksud. Sebab semua kembali ke *aṣalah ḡubūr*. Maka sebenarnya dalam pandangan kami tidak

otomatis, dengan adanya makna *bāṭini*, maka ia akan mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, memperjelas yang *muḥtamal* atau bahkan *me-nasakb* yang *zāhir*. Demikian ini karena pendapat para imām lebih kuat derajat ke-*hujjab*-annya dari pada teks *zāhir* dalam al-Kitāb maupun Sunnah.⁶⁹

Muhammad Riḍā al-Muẓaffar (w. 1388 H)⁷⁰ dalam *Uṣūl al-Fiqh*-nya mengatakan: “Tidak boleh mengamalkan yang *zāhir* sebelum dicari hal-hal yang mengkhususkannya.”⁷¹ Pernyataan ini ia perjelas lagi dalam bukunya, bahwa dalam al-Qur’ān yang mulia dan di dalam Sunnah, ada yang umum dan khusus, ada yang mutlak dan terikat. Dan perkara-perkara ini tidak akan diketahui kecuali melalui jalur Ahlulbait. Sebab, ‘penghuni rumah’ (*Ṣaḥībul Bait*) lebih tahu apa yang ada di dalamnya.⁷²

Sebagian ulama Syī’ah, seperti Muhammad ‘Alī al-Kāẓimī (w. 1333 H),⁷³ al-Muẓaffar dan lain-lain, berpendapat bahwa kata-kata (Tafsīr *Bāṭinī*) yang mengkhususkan itu terkadang sekaligus menghapus hukum-hukum yang umum. Disebutkan dalam *Uṣūl al-Fiqh lil Muẓaffar*,⁷⁴ “Apabila ada yang mengkhususkan, maka sudah pasti ia *me-nasakb* hukum yang umum.”⁷⁵ Selain itu, telah banyak riwayat yang menjelaskan bahwa perkataan seorang imām apabila bertentangan dengan *zāhir naṣ*, maka ia berkedudukan sebagai *pe-nasakb* hukum sebelumnya. Hal ini dalam doktrin Syī’ah adalah sebagai upaya penyempurnaan *sharī’at*

ada *uṣūl* yang lain, yang ada hanya satu *aṣl*, yakni *aṣalah ḡubūr*. Lihat: Muhammad Riḍā Al-Muẓaffar, *Uṣūl Al-Fiqh Li Al-Muẓaffar* (Beirut: Dār al-Ta’arīf al-Maṭbu’āt, 1991) vol. 1, p. 31-32.

⁶⁹ Muhammad Taqī Al-Hakīm, *Al-Uṣūl Al-‘Ammah Li Al-Fiqh Al-Muqāran* (Qom, Iran: Mu’assasah Alilbait li al-Ṭiba’ah wa al-Nashr, 1979) p. 66.

⁷⁰ Ia adalah salah satu ulama besar Syī’ah abad ke -14 yang banyak menulis buku-buku tentang ‘*Aqāid* dan *Uṣūl al-Fiqh*. Buku *Uṣūl al-Fiqh* yang ditulisnya dinilai sebagai karya fenomenal dan menjadi salah satu rujukan utama dalam sekte-sekte Syī’ah.

⁷¹ Al-Muẓaffar, *Uṣūl Al-Fiqh Li Al-Muẓaffar* vol. 1, p. 136.

⁷² Al-Muẓaffar vol. 1, p. 141-142.

⁷³ Ia adalah Abdul Asim Muhammad ‘Alī bin Hasan al-Kāẓimī al-Khurasānī, salah satu ulama yang dijadikan *marja’* Syī’ah di Qum pada tahun 1905-1911.

⁷⁴ Al-Muẓaffar, *Uṣūl Al-Fiqh Li Al-Muẓaffar* vol. 1, p. 143-144.

⁷⁵ Dalam *Fawaīd al-Uṣūl*, al-Kāẓimī juga menjelaskan bahwa terputusnya wahyu tidak menafikan adanya *nasakb*. Sebab ada kemungkinan Rasūlullāh telah menitipkan hukum yang *me-nasakb* itu pada orang yang mendapat wasiat (‘Alī). Dan orang yang mendapat wasiat ini memberikan mandat pada orang yang dia wasiati selanjutnya, hingga sampai waktunya untuk ditampakkan dan disampaikan. Pada satu sisi juga telah banyak kabar-kabar yang menyatakan penyerahan agama Allāh kepada para imām. Dan setelah penjelasan ini maka tidak ada lagi *shubhat* dan keraguan tentang kemungkinan adanya *nasakb* setelah wafatnya Rasūlullāh SAW. Lihat: Muhammad ‘Alī Al-Kāẓimī, *Fawaīd Al-Uṣūl* (Qom, Iran: Mu’assasah al-Nashr al-Islāmi al-Ṭabī’ah li Jama’ah al-Mudarrisīn, 1982) vol. 4, p. 274.

(*tadarruj*) atau karena kondisi yang sebelumnya mengharuskan untuk ber-*taqiyah*.⁷⁶

Terkait statemen Syī'ah di atas, para ulama telah membantah hal tersebut. Diantaranya adalah Tājuddīn bin al-Subkī (w. 771 H). Dalam bukunya, *Jam'ū al-Jawāmi'*, ia menjelaskan bahwa memaknai lafal yang *zāhir* dari *naṣ-naṣ* al-Qur'ān selama berlandaskan pada dalil, maka hal itu adalah bentuk pentakwilan yang dibenarkan. Apabila tanpa dalil, maka itu adalah pentakwilan yang batil. Dan apabila berdasarkan angan-angan, maka itu adalah main-main, bukan *ta'wil*.⁷⁷

Para ulama sepakat bahwa memberlakukan makna *zāhir* dari setiap lafal adalah wajib, selama tidak ada dalil-dalil yang menjauhkan dari makna tersebut. Selain itu, tidak boleh pula ada pembuangan (*baṣṣ*) kalimat selama penyebutan masih mungkin. Sebab, ungkapan yang tidak membutuhkan kalimat yang dibuang adalah lebih utama, menurut logika orang-orang yang berakal, dibandingkan ungkapan yang masih membutuhkan sesuatu yang dibuang. Mereka menegaskan bahwa tidak ada ungkapan majaz (termasuk pula pemaknaan *bāṭinī*) selama hakikat masih mungkin, sebab tidak menggunakan makna *zāhir* yang masih mungkin adalah membuang dalil tanpa alasan.⁷⁸ Dengan demikian, pemaknaan secara *bāṭinī* yang terdapat dalam tafsir-tafsir Syī'ah adalah pemaknaan yang sesat. Sebab, hal itu hakikatnya adalah memalingkan makna yang sudah logis kepada makna yang tidak berdasarkan dalil dan jauh dari maksud al-Qāil (Allāh).⁷⁹

⁷⁶ Sebagian Syī'ah ada yang mengatakan bahwa makna *bāṭinī* itu ketika datang maka menasakh hukum *zāhir*. Dan adapula yang mengatakan bahwa itu adalah sebagai bentuk *taqiyah* dan *tadarruj* (tahapan). Muḥtamal mengatakan: “Sesuatu yang umum bisa menjadi alat penjelas bagi hukum yang *zāhir* gambarannya, karena adanya masalah yang mengharuskan penyembunyian hukum yang *waqi'* (rill), meskipun untuk masalah *taqiyah* (penyembunyian hukum demi perlindungan pada keimanan), atau untuk kepentingan *tadarruj* (bertahap) sebagaimana sudah sama-sama diketahui dari cara Rasūlullāh dalam menjelaskan sebuah hukum shariat.” Lihat: Al-Muzaffar, *Uṣūl Al-Fiqh Li Al-Muzaffar* vol. 1, p. 144.

⁷⁷ Tājuddīn bin Al-Subkī, *Jam'ū Al-Jawāmi'* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 2001) p. 54.

⁷⁸ 'Abdul 'Azīz bin Ahmad Al-Bukhārī, *Kashful Asrār 'an Uṣūli Fakhrul Islam* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 1997) vol. 1, p. 69.

⁷⁹ Abdullah, “المعنى الظاهر والمعنى الباطن عند الحسين الذهبي في التفسير والمفسورين”, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, “41-132, 2019”, “مؤلف عبد الرحمن بدوي”, Farsat I Marie, “موقف علماء أهل السنة من التأويل الباطني عند الاسماعيلية”, *Humanities Journal of University of Zakeho* 6, no. 3 (2018): 820–36.

Contoh Penafsiran Bāṭinī

Berikut beberapa contoh ayat yang ditafsirkan secara bāṭinī oleh para *mufassir* Syī'ah:

Pertama, “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allāh, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allāh. Bagi-Nya lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya lah kamu dikembalikan.”⁸⁰

Disebutkan dalam *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān*, bahwa Abū Ja’far pernah ditanya tentang ayat tersebut, maka ia berkata: “Segala sesuatu akan binasa dan yang tersisa hanya wajahnya. Dan Sesungguhnya Allāh Maha Agung dari pensifatan memiliki wajah. Maka maknanya adalah segala sesuatu akan binasa kecuali agama-Nya dan wajah yang datang dari-Nya (Alī bin Abī Ṭālib).” Dalam riwayat lain Abu Abdillāh menambahkan: “Dan kamilah (para imam) wajah Allāh itu.”⁸¹

Para ulama telah membantah penafsiran tersebut. Diantaranya adalah Shaikh Muhammad al-Shinqīṭī, ia mengatakan bahwa penafsiran Syī'ah tersebut sangatlah sesat. Selain telah menafikan Sifat, mereka juga memalingkan makna *wajhab* kepada makna yang batil. Apabila lafal tersebut ditafsirkan dengan makna imām, maka artinya ada dzat lain yang abadi selain Allah, dan Ia memiliki tandingan di dunia ini. Maha Suci Allāh atas tuduhan tersebut.⁸²

Kedua, “Allāh menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul Kitāb.”⁸³

Menurut Syī'ah, ayat di atas merupakan dalil yang menerangkan tentang salah satu Sifat Allāh, yaitu *badā’*.⁸⁴ Artinya, tidaklah mustahil bagi Dia untuk membatalkan takdir yang telah diputuskan sebelumnya karena muncul pendapat atau hal-hal baru, yang sebelumnya masih samar-samar.⁸⁵ Zurārah meriwayatkan dari Ja’far al-Ṣādiq, bahwa ‘Alī bin Ḥusain pernah berkata: “Demi Allāh, jika bukan karena sebuah ayat (tentang sifat *badā’*), niscaya akan aku ceritakan kepada kalian apa saja yang akan terjadi hingga hari kiamat, (firmal-Nya) “*Allāh*

⁸⁰ QS. Al-Qashash: 88 (n.d.).

⁸¹ Al-Bahrānī, *Al-Burhān Fī Tafsīr Al-Qur’ān* vol. 1, p. 409.

⁸² Muhammad Al-Shinqīṭī, *Aḍwā’ Al-Bayan Fī Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī, 1998) vol. 6, p. 233.

⁸³ QS. Al-Ra’d : 39 (n.d.).

⁸⁴ Muhammad bin al-Hasan Al-Ṭūsī, *Al-Ġaibah Li Al-Ṭūsī* (Beirut: Muassasah al-Ma’ārif al-Islāmiyah, 1989) p. 263.

⁸⁵ Al-Majlisī, *Bīḥārul Anwār* vol. 4, p. 108.

menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Umul Kitab (Lauhul mahfuz).’’⁸⁶

Bada’ merupakan sifat yang mustahil bagi Allāh dan bertentangan dengan Sifat-Sifat Mulia lainnya. Ayat tersebut menurut sebagian *mufasssir* adalah membahas tentang hukum yang dihapus dan hukum yang menggantikan, atau dalam istilah ilmu al-Qur’ān disebut *nasakh mansūkh*.⁸⁷ Dan menurut sebagian *mufasssir* lainnya, ia menjelaskan tentang takdir. Maksudnya, ada takdir hamba yang Allāh hilangkan kemudian diganti dengan yang lain, dan semua itu sudah Allāh tuliskan sejak zaman *‘azali*.⁸⁸ Dengan demikian, sangatlah tidak tepat apabila ayat tersebut ditafsirkan sebagai justifikasi Allāh memiliki sifat *bada’*.

Ketiga, “Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing... Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.”⁸⁹

Seorang pemuka Syī'ah, Ibnu al-Muṭahhār al-Hillī (w. 747 H)⁹⁰ telah menafsirkan ayat di atas, bahwa yang dimaksud dengan pertemuan dua lautan adalah pertemuan ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Faṭimah al-Zahra’. Sedangkan “*Antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing*”, maksudnya adalah Nabī SAW. Dan: “*Dari keduanya keluar mutiara dan marjan*”, maksudnya adalah al-Ḥasan dan al-Ḥusain.⁹¹ Ketika Ibnu al-Muṭahhār mengemukakan ini, Shaikhul Islām Ibnu Taimiyah berkomentar: “Perkataan ini dan yang semisalnya hanya dilontarkan orang yang tidak memahami apa yang dikatakannya. Sepintas ia seperti penafsiran al-Qur’ān, padahal ini sejenis dengan Tafsir al-Mulāḥidah, al-Qāramiṭah dan al-Bāṭiniyah terhadap al-Qur’ān. Bahkan, lebih buruk lagi, tafsir

⁸⁶ Al-Majlisī vol. 4, p. 118.

⁸⁷ Mokhtar Mohd Fuad, “Ihsan Ilahi Zahir (1945-1987) Dan Kritiknya Terhadap Pemikiran Akidah Syiah/Mohd Fuad Mokhtar” (University of Malaya, 2016) p. 69-71; Mohd Hamidi Ismail and Mohd Fauzi Hamat, “Pengisbatan Al-Imamah Melalui Al-Bada’ Menurut Syiah Al-Ithna Ashariyyah,” *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 18, no. 1 (2016): 1–42.

⁸⁸ *‘azali* adalah masa dimana Allāh SWT. menuliskan takdir untuk seluruh makhluknya, yaitu sebelum Ia menciptakan langit dan bumi (setelah diciptakannya *al-qalam*). Lihat: ‘Alī Muhammad Ash-Ṣalabī, *Iman Kepada Qadar, Diterjemahkan Oleh Darwo Mariyono* (Solo: Ummul-Qura, 2014) vol. 6, p. 101.

⁸⁹ QS. Al-Rahmān: 19-22 (n.d.).

⁹⁰ Ia adalah Jamāluddin al-Hasan bin Yusuf bin ‘Alī bin al-Muṭahhār al-Hillī, seorang *mufasssir* ternama di kalangan Syī'ah yang hidup pada abad ke-8 H. Karena pengaruhnya yang cukup besar dalam mendakwah ajaran Syī'ah, maka ia digelar *al-‘Alamah*.

⁹¹ Al-Qummī, *Tafsir Al-Qummi* vol. 2, p. 65.

seperti ini merupakan salah satu macam penjelek-jelekan terbesar terhadap al-Qur'ān.”⁹²

Keempat, “(Bujukan orang-orang munafik itu adalah) seperti (bujukan) setan ketika dia berkata kepada manusia: “Kafirlah kamu”, maka tatkala manusia itu telah kafir ia berkata: “Sesungguhnya aku berlepas diri dari kamu karena sesungguhnya aku takut kepada Allāh Tuhan semesta alam.”⁹³

Al-Muġīrah bin Saʿīd (w. 119 H),⁹⁴ pemuka Syīʿah al-Muġīriyah menafsirkan ayat di atas, bahwa yang dimaksud ‘setan yang mengajak kepada kekufuran’ adalah ‘Umar bin al-Khaṭṭab. Penafsiran tersebut diadopsi oleh sekte Syīʿah Iṣnā ‘Ashariyah dan dicantumkan dalam kitab-kitab tafsir mereka, seperti: *al-Iyāshī*,⁹⁵ *al-Ṣafī*,⁹⁶ *al-Qummī*,⁹⁷ *al-Burbān*,⁹⁸ *Bihārul Anwār* dan lain-lain.⁹⁹

Penafsiran al-Muġīrah ini sangatlah kontroversi. Telah banyak ulama yang men-*tahẓīr* dirinya melakukan berbagai distorsi. Bahkan, tidak hanya ulama Sunnī saja, imām al-Dhahabī meriwayatkan dari Kaṣīr al-Nuwa’¹⁰⁰ bahwa Abū Ja’far mengatakan: “Allāh dan Rasul-Nya berlepas diri dari al-Muġīrah bin Saʿīd dan Bayān bin Sam’an, karena keduanya telah berbohong atas nama kami, Ahlulbait.”¹⁰¹ Al-Kishī juga meriwayatkan yang serupa dari Abū Abdillāh Ja’far al-Ṣādiq, bahwa orang yang dianggap imām keenam ini pun mengingkari apa yang telah ditafsirkan oleh al-Muġīrah dari ayat-ayat al-Qur’ān.¹⁰²

Kelima, “Dan di antara kaum Musā itu terdapat suatu umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan hak dan dengan yang hak itulah mereka menjalankan keadilan.”¹⁰³

Ayat ini ditafsirkan secara bāṭinī oleh *mufasssīr* Syīʿah, bahwa umat Islām yang setia kepada Ahlulbait adalah yang mendapatkan petunjuk.¹⁰⁴ Padahal,

⁹² Taimiyah, *Minḥaj Al-Sunnah Al-Nabawiyah* vol. 4, p. 66.

⁹³ QS. Al-Ḥasyr: 16 (n.d.).

⁹⁴ Al-Muġīrah bin Saʿīd al-Bajali, ia adalah seorang *mufasssīr* Syīʿah yang dinilai paling ekstrimis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān.

⁹⁵ Al-Samarqandī, *Tafsīr Al-Iyāshī* vol. 2, p. 223.

⁹⁶ Al-Kashānī, *Al-Tafsīr Al-Ṣafī* vol. 3, p. 223.

⁹⁷ Al-Qummī, *Tafsīr Al-Qummī* vol. 3, p. 84.

⁹⁸ Al-Baḥrānī, *Al-Burbān Fi Tafsīr Al-Qur’ān* vol. 2, p. 309.

⁹⁹ Al-Majlisī, *Bihārul Anwār* vol. 3, p. 378.

¹⁰⁰ Kaṣīr an-Nuwa’ adalah seorang Syīʿah; salah satu riwayat menyebutkan bahwa ia keluar dari Syīʿah.

¹⁰¹ Muhammad bin Ahmad al-Zāhabī, *Mīẓan Al-ʿItidal* (Riyāḍ: Shabkah Mishkāṭ al-Islāmiyah, 1998) vol. 4, p. 161.

¹⁰² Muhammad bin ‘Umar Al-Kishī, *Rijāl Al-Kishī* (Qom, Iran: Mu`assasah an-Nashr al-Islāmi al-Ṭabī`ah li Jama`ah al-Mudarrisīn, 2005) p. 195.

¹⁰³ QS. Al-A`raf: 159 (n.d.).

zāhir ayat ini adalah pelajaran dari kaum Nabī Musā A.S. bahwa diantara Banī Isrāīl ada yang mendapatkan petunjuk dari Allāh SWT.¹⁰⁵

Keenam, “Sesungguhnya kamu melalui tingkat demi tingkat (dalam kehidupan).”¹⁰⁶

Menurut sebagian *mufassir* mereka, ayat ini mengisyaratkan bahwa umat Islām akan menempuh jalannya umat-umat terdahulu yang telah mengkhianati para penerima wasiat dari Nabī mereka.¹⁰⁷ Padahal, ayat ini berbicara tentang tahap demi tahap penciptaan manusia, mulai dari *nuṭfah*, *‘alaqah*, *mudḡah*, *rūh*, hidup dan mati, lalu kebangkitan dari alam kubur menuju akhirat.¹⁰⁸

Identifikasi *Imām*-sentris pada Tafsir Bāṭinī Syī'ah

Berdasarkan data-data yang penulis paparkan sebelumnya, Tafsir Bāṭinī telah menimbulkan kontroversi yang cukup besar dalam pentakwilan *naṣ*. Dengan penafsiran seperti itu, kredibilitas Tafsir Batinī menjadi layak untuk dikaji lebih lanjut. Sarjana seperti ‘Alī Muhammad al-Ṣalabī dan Etan Kohlberg menyebutkan bahwa penafsiran secara bāṭinī justru lebih merupakan upaya orientatif menuju *imām*-sentris.¹⁰⁹ Bahkan, Imam Ghazālī dalam bukunya *Fadhāih al-Bāṭinīyah* telah lebih dahulu menguraikan secara kritis perbedaan *imām* perspektif Sunni dan Syī'ah.¹¹⁰ Hal ini akan relevan dengan contoh berikut:

Makna Tauhīd Menjadi Kewalian *Imām*

Distorsi penafsiran atau *tahrīf* ayat-ayat al-Qur’ān diarahkan untuk menegaskan kedudukan imām dalam tauhīd. Abū Ja’far mengatakan: “Setiap kali

¹⁰⁴ Al-Bahrānī, *Al-Burhan Fi Tafsir Al-Qur’an* vol. 5, p. 413-416.

¹⁰⁵ Al-Husain bin Mas’ūd Al-Baḡawī, *Ma’alim Al-Tanzil Fi Tafsir Al-Qur’an* (Beirut: Dar ‘Thya’ al-Turats al-A’rabi, 1998) vol. 2, p. 240.

¹⁰⁶ QS. Al-Insyiqāq: 19 (n.d.).

¹⁰⁷ Al-Qummī, *Tafsir Al-Qummi* vol. 2, p. 412.

¹⁰⁸ Al-Shinqithī, *Aḡwa’ Al-Bayān Fi Tafsir Al-Qur’an* vol. 9, p. 120.

¹⁰⁹ ‘Alī M. Al-Ṣalabī, *Fiker Al-Khawārij Wa Al-Shi’ah Fi Miṣṣan Ahlul-sunnah Wal Jama’ah* (Cairo: Dār Ibnu Ḥazm, 2007) p. 266-268; Etan Kohlberg, “Imam and Community in the Pre-Ghayba Period,” in *In Praise of the Few. Studies in Shi’i Thought and History* (Brill, 2020), 187–212; Syamsuddin Arif, *Bukan Sekedar Madzhab: Oposisi Dan Heterodoksi Syiah* (Jakarta: INSISTS Jakarta, 2018).

¹¹⁰ Syamsul Yakin, “Kritik Al-Ghazali Terhadap Aliran Bathiniyah Terkait Konflik Politik Sunni Dan Syiah Di Panggung Sejarah,” *Refleksi* 16, no. 1 (2017): 105–30; Al-Ghazali, “فضائح الباطنية/تأليف محمد بن محمد الغزالي؛ تحقيق عبد الرحمن بادوي.”; Omer Michaelis, “Therefore I Have Removed the Veil’: Disclosure of Secrets in Eleventh-Century Islam and the Literary Character of Maimonides’s Guide,” *Harvard Theological Review* 113, no. 3 (2020): 378–404.

Allāh mengutus seorang Nabī, pastilah dengan membawa kewalian kami dan berlepas diri dari musuh kami,¹¹¹ sebagaimana tersebut dalam firman-Nya: “Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): “Sembahlah Allāh (saja), dan jauhilah Ṭāgūt itu”, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allāh dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul).”¹¹² Artinya, riwayat ini ingin menyatakan bahwa kedudukan *wilāyah/imāmah* para imām Syī’ah adalah sepadan dengan tauhīd dan menyembah Allāh, sedangkan para penentang iman adalah *ṭāgūt* yang wajib dijauhi.¹¹³ Sebenarnya, tidak ada kalimat atau kata yang mengarah pada pengertian iman, tapi inilah tafsīr Syī’ah.

Makna Allāh Menjadi Makna Imām

Penyimpangan kedua adalah menafsirkan keesaan Tuhan dengan keesaan dalam mengangkat imām. Maka firman Allāh: “Janganlah kamu menyembah dua Tuhan; sesungguhnya Dia-lah Tuhan Yang Maha Esa, maka hendaklah kepada-Ku saja kamu takut”,¹¹⁴ ditafsirkan oleh Abū Abdillāh dengan jangan engkau mengangkat dua imām karena imām itu hanya satu seorang.¹¹⁵

Makna *al-Faṣl* Menjadi Para Imām

Ihwal firman Allāh: “Apakah mereka mempunyai sembah-sembahan selain Allāh yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allāh? Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allāh) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih.”¹¹⁶ Lafal *al-Faṣl* pada ayat ini ditafsirkan oleh ulama Syī’ah sebagai imām-imām Syī’ah.¹¹⁷

Makna Masjid menjadi Para Imām

Syī’ah memalingkan kata-kata masjid dalam al-Qur’ān menjadi para imām,¹¹⁸ seperti yang terdapat pada ayat berikut: “Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allāh. Maka janganlah kamu menyembah seseorang pun di dalamnya di samping (menyembah) Allāh.”¹¹⁹ Ayat ini ditafsirkan oleh

¹¹¹ Al-Bahrānī, *Al-Burhān Fi Tafsīr Al-Qur’ān* vol. 8, p. 104.

¹¹² QS. Al-Naḥl: 36 (n.d.).

¹¹³ Al-Samarqandī, *Tafsīr Al-Tyāshī* vol. 2, p. 261.

¹¹⁴ QS. Al-Naḥl: 51 (n.d.).

¹¹⁵ Al-Bahrānī, *Al-Burhān Fi Tafsīr Al-Qur’ān* vol. 2, p. 373.

¹¹⁶ QS. Al-Syūrā: 21 (n.d.).

¹¹⁷ Al-Majlisī, *Biḥārul Anwār* vol. 24, p. 174.

¹¹⁸ Al-Samarqandī, *Tafsīr Al-Tyāshī* vol. 2, p. 13.

¹¹⁹ QS. Al-Jinn: 18 (n.d.).

mereka bahwa imām adalah dari keluarga Muhammad, maka jangan angkat seseorang selain mereka sebagai imām.¹²⁰

Makna Taubat

Jika sebelumnya kata-kata tertentu dalam al-Qur'ān diartikan sebagai imām, kini mereka menafsirkan makna taubat menjadi keluar dari kewalian Abū Bakar, 'Umar dan 'Usmān. Firman Allāh: “(Malaikat-malaikat) yang memikul 'Arash dan malaikat yang berada di sekelilingnya bertasbih memuji Tubannya dan mereka beriman kepada-Nya serta memintakan ampun bagi orang-orang yang beriman (seraya mengucapkan): “Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu Engkau meliputi segala sesuatu, maka berilah ampunan kepada orang-orang yang bertaubat dan mengikuti jalan Engkau dan peliharalah mereka dari siksaan neraka yang menyala-nyala.”¹²¹ Kata taubat pada ayat tersebut ditafsirkan bahwa maksudnya adalah bertaubat dari kewalian tiga *ṭāqūt* (Abu Bakar, 'Umar dan 'Usmān) dan Bani Umayyah. Sedangkan makna: “dan mengikuti jalan Engkau” maksudnya adalah kewalian 'Alī.¹²²

Riwayat di atas dinisbatkan kepada Abū Ja'far Muhammad al-Bāqir. Padahal, al-Bāqir sendiri menafikan penisbatan tafsir semacam itu. Contoh-contoh di atas hanya sedikit dari sekian banyak penafsiran mereka yang mengikuti corak bāṭinī (makna tersirat) yang diadopsi dari Abul Khaṭāb, Jābir al-Ju'fī, al-Muḡīrah bin Sa'īd dan lainnya.

Telaah Kritis

Jika kita telaah secara detail, bahwa relasi ideologi *imāmah* dengan Tafsir Bāṭinī sangatlah jelas. Hal ini membedakan antara Tafsir Bāṭinī Syī'ah yang sering diafiliasikan dengan Tafsir Sufistik atau Isyārī, dengan Tafsir Sufistik atau Isyārī yang disebut terpuji (*mahmūd*) oleh beberapa ulama seperti Imām Ghazali sebagai representasi Asy'āriyah berikut pula ulama Kalām lainnya; hingga para sufi seperti Ibn Arabi, Qusyāeri, dan lainnya. Pada posisi inilah, uraian ini menegaskan demarkasi antara tafsir Isyārī Sunnī yang meski menggunakan makna Bāṭin sebagaimana Tafsir Sufistik; namun tetap mengafirmasi bahwa syariah dan aqidah Islam tidak diderivasi dari para Imām Ma'sūm sebagaimana pada Tafsir (Isyārī) Bāṭinī model Syī'ah.

¹²⁰ Al-Bahrānī, *Al-Burhān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* vol. 4, p. 393.

¹²¹ QS. Gāfir: 7 (n.d.).

¹²² Al-Kashānī, *Al-Tafsīr Al-Ṣaḡīr* vol. 4, p. 335; Al-Qummī, *Tafsīr Al-Qummī* vol. 2, p. 255.

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa metode Tafsir Bāṭinī Syī'ah memiliki corak yang berbeda dengan Tafsir Sunni. Karena, bagi Syī'ah, metode tersebut adalah satu-satunya metode penafsiran yang paling valid. Sehingga, Syī'ah membatasi bahwa ilmu al-Qur'ān, termasuk di dalamnya makna bāṭinī, hanya dimiliki oleh para imām yang *ma'sūm*. Hal ini ditandai dengan penegasan mereka bahwa makna bāṭinī lebih utama dari makna *ẓāhir*. Apabila terjadi kontradiksi, maka *ẓāhir naṣ* ter-*mansūkh* oleh makna *bāṭinī*-nya. Berbeda dengan Ahlussunnah yang mengakui adanya makna tersurat (*ẓāhir*) dan tersirat (*ishārī*) dalam al-Qur'ān, Metode Tafsir Bāṭinī cenderung digunakan Syī'ah untuk meneguhkan ideologi *imāmah*; sebagaimana telah diketahui oleh para ulama Sunni sejak lama.

Bibliografi

- Abdullah, Muhammad Farid. “المعنى الظاهر والمعنى الباطن عند الحسين الذهبي في التفسير والمفسورون.” *LISANLA: Journal of Arabic Education and Literature* 1, no. 1 (2017): 74–90.
- Abidin, Ahmad Zainal. “Shi'ite Ideology Bias in Al-Qummi Tafsir: Study of Ali Imran and Al-Nisa' Chapters.” *ESENSLA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 19, no. 2 (2018): 185–97.
- Ahmad Mukhtar Abdul Hamid, Umar. *Mu'jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al-Mu'ashirah (Lexicon of the Modern Arabic Language)*. Vol. 2 p. Cairo: Alam Al-Kutub, 2008.
- Al-'Arabī, Abū Bakar bin. *Al-'Awāṣim Min Al-Qawāṣim*. Cairo: Maktabah Dār al-Turās, 1999.
- Al-'Āmilī, Muhammad bin al-Hasan. *Al-Faṣl Al-Mubimmah Fī Uṣūl Al-Aimmaḥ*. Qom, Iran: Mu'assasah Ma'ārif Islāmī, 1998.
- . *Wasā'il Al-Syī'ah*. Qom, Iran: Mu'assasah Alilbait lil Ihyā' al-Turās, 1992.
- Al-Bağawī, Al-Husain bin Mas'ūd. *Ma'alim Al-Tanzīl Fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turats al-A'rabi, 1998.
- Al-Baḥrānī, Sayid Hāshim. *Al-Burhān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Qom, Iran: Manshurat Mu'assasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 2006.
- Al-Bakā', Sayid 'Udnan. *Al-Imām Al-Mahdī Al-Muntaẓhar*. Qom, Iran: Dār Sulunī, 2009.
- Al-Barqī, Ahmad bin Muhammad. *Al-Mahāsīn*. Qom, Iran: al-Majma' al-'Alāmī li Ahlilbait, 2014.
- Al-Bukhārī, 'Abdul 'Azīz bin Ahmad. *Kashful Asrār 'an Uṣūli Fakehrul Islām*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 1997.
- Al-Faqihī, 'Alī bin Muhammad. *Dirāsah 'an Al-Firāq Fī Tārikh Al-Muslimīn*. Madīnah: al-Jami'ah al-Islāmīyah, 1995.

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. “فضائح الباطنية/تأليف محمد بن محمد الغزالي؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي.”, 2019.
- Al-Hakīm, Muhammad Taqī. *Al-Uṣūl Al-'Ammah Li Al-Fiqh Al-Muqāran*. Qom, Iran: Mu`assasah Alilbait li al-Ṭiba'ah wa al-Nashr, 1979.
- Al-Jurjānī, Ibrāhīm bin Ya'qūb. *Aḥwāl Ar-Rijāl*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983.
- Al-Kashānī, Muhsin al-Faiḍ. *Al-Tafsīr Al-Ṣafī*. Qom, Iran: Mashnurāt Maktabah ash-Ṣadr, 1993.
- Al-Kāzīmī, Muhammad 'Alī. *Fawā'id Al-Uṣūl*. Qom, Iran: Mu`assasah al-Nashr al-Islāmi al-Ṭabi'ah li Jama'ah al-Mudarrisīn, 1982.
- Al-Kishī, Muhammad bin 'Umar. *Rijāl Al-Kishī*. Qom, Iran: Mu`assasah an-Nashr al-Islāmi al-Ṭabi'ah li Jama'ah al-Mudarrisīn, 2005.
- Al-Kulainī, Muhammad Ya'qūb. *Uṣūl Al-Kaḥfī*. Beirut: Dār al-Ta'ārif al-Maṭbu'āt, 1990.
- Al-Majlisī, Muhammad Bāqir. *Biḥārul Anwār*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah (DKI) Publisher, 2000.
- Al-Malikī, Ibnu Ṣabbaḡ. *Al-Fuṣūl Al-Mubimmah Fi Ma'rifati Aḥwālī Al-Aimmah*. Qom, Iran: Dār al-Aḍwā' li al-Ṭibā'ah wa an-Nashr wa al-Tauzī', 1988.
- Al-Mashkinī, Alī. *Istihlābāt Al-Uṣūl Wa Mu'ẓam Abhaṣiba*. Qom, Iran: Duftur Nashr al-Hādī, 1951.
- Al-Muqri, Ahmad bin Muhammad. *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr*. Madīnah: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2008.
- Al-Muẓaffar, Muhammad Riḍā. *'Aqā'id Al-Imāmiyah*. Beirut: Dār al-Ta'ārif al-Maṭbu'āt, 1991.
- . *Uṣūl Al-Fiqh Li Al-Muẓaffar*. Beirut: Dār al-Ta'ārif al-Maṭbu'āt, 1991.
- Al-Qaṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāhiṣ Fi 'Ulūm Al-Qur'ān*. Madīnah: Dār al-Ma'ārif li an-Nashr wa al-Tauzī', 2000.
- Al-Qifārī, Naṣir. *Uṣūl Madzḥab Al-Shi'ah Al-Imāmiyah Al-Isnā 'Ashariyah*. Riyāḍ: Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2007.
- Al-Qummī, 'Alī bin Ibrāhīm. *Tafsīr Al-Qummī*. Beirut: Mu`assasah al-A'lā lil Maṭbu'āt, 1973.
- Al-Qummī, Ibnu Babāwaih. *Ṭal Al-Shara'ī*. Najef: Manshurāt al-Maktabah al-Haidāriyah wa Maṭba'uha, 1966.
- . *Amalī Al-Ṣadūq*. Qom, Iran: Manshurāt Mu`assasah al-A'lami li al-Maṭbu'āt, 2009.
- Al-Sajistānī, Abdullāh bin Sulaimān. *Al-Maṣābiḥ*. Makkah: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 2002.
- Al-Ṣalabī, 'Alī M. *Fikr Al-Khawārij Wa Al-Shi'ah Fi Miẓān Ablussunnah Wal Jama'ah*. Cairo: Dār Ibnu Ḥazm, 2007.

- Al-Ṣalabī, ‘Alī Muhammad. *Sirab Amirul Mukminin ‘Alī Bin Abī Ṭālib*. Beirut: Daar al-Fikr, 2005.
- Al-Sālūs, ‘Alī Ahmad. *Ma’a Al-Shi’ah Al-Isnā ‘Ashariyah Fi Al-Uṣūl Wa Al-Furū’*. Cairo: Maktabah Dār al-Qur’ān, 2003.
- Al-Samarqandī, Muhammad bin Mas’ūd bin ‘Iyāshī. *Tafsīr Al-‘Iyāshī*. Baġdād: al-Maktabah al-‘Ilmiyah al-Islāmiyah, 1994.
- Al-Shinqithī, Muhammad. *Adwa’ Al-Bayān Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1998.
- Al-Subkī, Tājuddīn bin. *Jam’u Al-Jawāmi’*. Beirut: Daar al-Kutub al-‘Ilmiyyah (DKI) Publisher, 2001.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Dur Al-Manṣūr*. Beirut: Daar al-Fikr, 1993.
- . *Al-Itqān Fi ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1996.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi’ Al-Bayān ‘an Ta’wil Āy Al-Qur’ān*. Edited by Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Al-Ṭabaṭabaʿī, Sayid. *Al-Miẓān Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. Qom, Iran: Manshurat Mu’assasah al-‘Alami li al-Mathbu’at, 1997.
- Al-Ṭūsī, Muhammad bin al-Hasan. *Al-Ġaibah Li Al-Ṭūsī*. Beirut: Muassasah al-Ma’arif al-Islāmiyah, 1989.
- . *Al-Tibyan Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1997.
- . *Rijāl Al-Kāshī*. Qom, Iran: Mu’assasah an-Nashr al-Islāmi al-Ṭabi’ah li Jama’ah al-Mudarrisīn, 2007.
- Al-Ẓahabī, Muhammad Husain. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Ali, Ali Suleiman. *Books-in-Brief: A Brief Introduction to Qur’anic Exegesis*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2018.
- Amaliya, Nūla Khoiru. “Arah Metodologi Tafsir Kontemporer.” *QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama* 10, no. 01 (2018).
- An-Najafī, Muhammad Riḍā. *Al-Syi’ah Wa Ar-Raj’ah*. Baġdād: Maṭba’ah al-Adāb al-Ashrāf, 1990.
- Aram, Mohammad Reza. “The Classical Tafsir Works Of Both Shias And Sunnis On The Interpretation of The Mustaqarr And Mustawda.” *European Journal of Science and Theology* 11, no. 4 (2015): 13–22.
- Arif, Syamsuddin. *Bukan Sekedar Madzhab: Oposisi Dan Heterodoksi Syiah*. Jakarta: INSISTS Jakarta, 2018.
- Arsad, Muhammad. “Pendekatan dalam Tafsir (Tafsir bi Al Matsur, Tafsir bi Al Rayi, Tafsir bi Al Isyari).” *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–65.
- Ash-Ṣalabī, ‘Alī Muhammad. *Iman Kepada Qadar, Diterjemahkan Oleh Darwo Mariyono*. Solo: Ummul-Qura, 2014.

- Asy'ari, Muhammad Hasanil. "Menyingkap Tabir Dibalik Efistemologi Irfani. Doc." *Jurnal Penelitian Tarbawi: Pendidikan Islam Dan Isu-Isu Sosial* 3, no. 1 (2018): 9–20.
- Esfahani, Seyyed Abdullah, and Seyyede Masoome Hosseini. "Comparative Analysis of 'Nature of Interpretation by Qur'an Judgment' from Shia and Sunni Commentators' Perspective." *Journal of History Culture and Art Research* 6, no. 3 (2017): 1199–1207.
- Fauzan, Ahmad. "Manhaj Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an Karya Muhammad Husain Tabataba'i." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 02 (2018): 117–36.
- Haq, Sansan Ziaul. "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 1–25.
- Iqbal, Muhammad, and Ja'far Ja'far. "Contemporary Development of Qur'anic Exegesis In Indonesia And Iran." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 2019. <https://doi.org/10.30821/jcims.v3i1.4144>.
- Ismail, Mohd Hamidi, and Mohd Fauzi Hamat. "Pengisbatan Al-Imamah Melalui Al-Bada' Menurut Syiah Al-Ithna Ashariyyah." *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 18, no. 1 (2016): 1–42.
- Jarullāh, Musā. *Al-Wasyī'ah Fī Naqdi 'Aqāid Al-Syī'Ab*. Pakistan: Sahīl Akadimī Lahūr, 1983.
- Kašīr, Ibnu. *Faḍā'il Al-Qur'ān*. Beirut: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1994.
- Khairuddin, Fiddian, and Amaruddin. "Mengungkap Penafsiran Al-Qur'an Versi Syiah Kajian Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an Karya at-Tabataba'i." *SYAHADAH* 6, no. 2 (2018): 92–114.
- Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period." In *In Praise of the Few. Studies in Shi'ī Thought and History*, 187–212. Brill, 2020.
- Madid, Izzul. "Tafsir Sufi: Kajian Atas Konsep Tafsir dengan Pendekatan Sufi." *Wasathiyah* 2, no. 1 (2018).
- Marie, Farsat I. "موقف علماء أهل السنة من التأويل الباطني عند الاسماعيلية." *Humanities Journal of University of Zakho* 6, no. 3 (2018): 820–36.
- Michaelis, Omer. "'Therefore I Have Removed the Veil': Disclosure of Secrets in Eleventh-Century Islam and the Literary Character of Maimonides's Guide." *Harvard Theological Review* 113, no. 3 (2020): 378–404.
- Mohd Fuad, Mokhtar. "Ihsan Ilahi Zahir (1945-1987) Dan Kritiknya Terhadap Pemikiran Akidah Syiah/Mohd Fuad Mokhtar." University of Malaya, 2016.
- Mohd Yusoff, Zulkifli, Samia Locate-Timol, Ismail Albayrak, Religious Studies, khairiah jamil, Muzaffar Muhammad Iqbal, Azhar Abdul Hafiz Hj Abdullah, et al. "Fi Munasabat Suwar Al-Quran Al-Karim." *Journal of Qur'anic Studies* 11, no. 1 (2015): 215. <https://doi.org/10.22067/naqhs.v48i1.32876>.

- Muaz, Abdul, and Tri Budi Prasetyo. "Mendaras Relasi Zikir Dan Jiwa." *An-Nufus* 1, no. 1 (2019): 27–51.
- Muhammad bin Ahmad al-Ḥabībī. *Mīẓan Al-ʿItidal*. Riyāḍ: Shabkah Mishkāt al-Islāmiyah, 1998.
- Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī. *Tarikh Al-Ṭabarī*. Madīnah: Maktabah al-Maʿārf li an-Nashr wa al-Tauzīʿ, 1979.
- Muhammad, Muṣṭafā bin. *Shubhatūr Rafīḍah Hawla Al-Ṣabābah*. Beirut: Daar al-Kutub al-ʿIlmiyyah (DKI) Publisher, 2000.
- MUHAMMED, Qays Abdullah. "التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة." *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 13, no. 25 (2014).
- Mukhtār, As-Sayid. *Manhaj Al-Tafsir Baina as-Sunnah Wa as-Shi'ah Al-Imāmiyah Al-Isnā 'Ashariyah*. Riyāḍ: Shabkah Mishkāt al-Islāmiyah, 1997.
- Musā, Muhammad bin al-Husain bin. *Nahjul Balāghah*. Qom, Iran: Markaz al-Abhās al-ʿItiqādiyah, 2002.
- Musolli, Musolli. "Ahlul Bayt Perspektif Syiah Dan Sunni: Studi Tafsir Al-Mizan Dan Tafsir Tahrir Wa Al-Tanwir." *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 1 (2017): 69–79.
- Rizvi, Sajjad H. "“Only the Imam Knows Best’ The Maktab-e Tafkik’s Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran." *Journal of the Royal Asiatic Society* 22, no. 3–4 (2012): 487–503.
- Setiadi, Ozi. "Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan dalam Tafsir." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 01 (2018).
- Sulaiman, Sulaiman. "Tafsir Ilmi Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist* 2, no. 2 (2019): 164–75.
- Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halīm bin. *Minḥāj Al-Sunnah Al-Nabawiyah*. Cairo: Mu'assasah Qurṭūbah, 1984.
- Yakin, Syamsul. "Kritik Al-Ghazali Terhadap Aliran Bathiniyah Terkait Konflik Politik Sunni Dan Syiah Di Panggung Sejarah." *Refleksi* 16, no. 1 (2017): 105–30.
- Zāhir, Ihsān Ilahi. *Al-Shi'ah Wa Al-Tashayyu'*. Pakistan: Idārah Tarjūman al-Sunnah, 1984.
- Zarghani, Muhammad, and Muhammad Hassan Nadem. "The Authority of the Shiite Imams'(AS) Tradition as the Qur'anic Interpreter and Its Relationship with the Authority of the Quran's Appearances." *Asian Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 6, no. 6 (2016): 2381–93.