

## Telaah Kritis Tafsir Shī'ah: Analisis Justifikasi *Uṣūl Madhhab al-Shī'ah* dalam Interpretasi Ayat Al-Qur'an *Mufassir Shī'ah*

Achmad Syariful Afif

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Jl. Ahmad Yani No. 117, Kecamatan Wonocolo, Kota Surabaya, Jawa Timur

[asafif18@gmail.com](mailto:asafif18@gmail.com)

### Abstract

Interpretation of the Qur'an is oftenly become a land of contestation over scientific discourse, from fiqh to theology. So, there are times when the verses of the Qur'an are only used as a tool to legitimize a thought, whereas this is not allowed in the interpretation principles. Because of this, the experts formulated the *al-aṣīl wa al-dakhīl* theory as a measuring tool (*mi'yār*) to examine various interpretations so that the distinction between a valid and weak interpretations become distinguishable, this theory can be used to analyze infiltration in interpretation, both in the form of narrative (*bi al-ma'thūr*) and reason based interpretation (*bi al-ra'yi*). This article elaborates on the main doctrine of Shī'ah (*uṣūl madhhab al-Shi'ah*), such as the concept of *al-imāmah*, *'iṣmat al-imām*, *taqiyyah*, *al-mahdiyyah wa al-gaibah*, *al-raj'ah*, *al-zuhūr*, *al-bada'* and *'aqīdat al-tīnah* and then traces its arguments in Shi'ah tafsir works. This material object is then communicated with its formal object, the theory of *al-aṣīl wa al-dakhīl*. So, that this research aims to produce a classification of Shī'ah tafsir based on its validity and prove if fanaticism can affect the authenticity of an interpretation. This research is a qualitative study based on literature review, so all the data comes from sources that are literature documents. This study shows that Shi'ah tafsir works such as the tafsir of Nu'mān b. Ḥayyūn, al-Ṭabarsī, al-'Ayyāshī and al-Qummī in some places interpret verses to legitimize the opinions of their madhab, although for that they must use *ta'wīl fāsīd* as well as problematic narratives which contradicts with the rules and principles of interpretation.

**Keywords:** Infiltration, Shī'ah, Interpretation.

### Abstrak

Medan interpretasi Al-Qur'an tidak jarang menjadi lahan kontestasi perebutan wacana keilmuan mulai dari fikih hingga teologi, sehingga ada kalanya ayat-ayat Al-Qur'an hanya dijadikan sebagai alat untuk melegitimasi suatu pandangan saja, padahal yang demikian tidak dibenarkan dalam penafsiran Al-Qur'an. Atas dasar ini para pakar tafsir merumuskan teori *al-aṣīl wa al-dakhīl* sebagai alat ukur (*mi'yār*) untuk menelaah berbagai macam penafsiran sehingga distingsi antara tafsir yang valid dan lemah dapat ditemukan, teori ini dapat digunakan untuk menganalisis infiltrasi dalam penafsiran, baik berupa riwayat (*bi al-ma'thūr*) maupun akal (*bi al-ra'yi*). Artikel ini mengelaborasi pokok-pokok ajaran Shī'ah (*uṣūl madhhab al-Shi'ah*), seperti konsep *al-imāmah*, *'iṣmat al-imām*, *taqiyyah*, *al-mahdiyyah wa al-gaibah*, *al-raj'ah*, *al-zuhūr*, *al-bada'* dan *'aqīdat al-tīnah* lalu melacak argumentasinya dalam karya-karya tafsir Shī'ah. Data material

ini kemudian dikomunikasikan dengan objek formalnya, yaitu teori *al-aṣīl wa al-dakhīl*, sehingga penelitian ini bertujuan untuk menghasilkan klasifikasi tafsir Shī'ah berdasarkan validitasnya dan membuktikan jika fanatisme bisa memengaruhi otentisitas sebuah penafsiran. Penelitian ini merupakan studi kualitatif berbasis kajian pustaka, sehingga seluruh datanya berasal dari sumber yang bersifat dokumen kepustakaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa karya-karya tafsir Shī'ah seperti tafsir Nu'mān b. Ḥayyūn, al-Ṭabarsī, al-'Ayyāshī dan al-Qummī pada beberapa menafsirkan ayat untuk melegitimasi pendapat mazhabnya, walaupun untuk itu harus menggunakan *ta'wīl* yang *fāsid* seperti maupun riwayat-riwayat bermasalah yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah penafsiran.

**Kata kunci:** Infiltrasi, Shī'ah, Tafsir

## A. PENDAHULUAN

Aktivitas penafsiran Al-Qur'an mengalami dinamika yang menarik sepanjang zaman, bahkan tidak jarang menjadi bahan untuk kontestasi perebutan wacana, baik itu wacana filsafat/pemikiran, fikih, dan tidak terkecuali wacana-wacana teologis. Maka dari itu diperlukan satu tolak ukur untuk bisa membedakan mana tafsir yang *aṣīl* -valid- dan yang *dakhīl* -infiltratif atau tidak valid- (Ya'qūb, 1425 H). Artikel ini akan meneliti tafsir dengan corak teologis, yakni tafsir dari kelompok Shī'ah.

Telah terdapat beberapa penelitian terdahulu yang mengkaji tafsir Al-Qur'an aliran Shī'ah, misalnya skripsi dengan judul "Tafsir Sekterianisme: Kajian atas Ayat-Ayat Mutasyabih dalam Tafsir Al-Mizan Karya Muhamma Husain Thabathaba'i" (Haidar, 2020), hanya saja penelitian tersebut membatasi objek kajiannya hanya pada ayat mutashābih, khususnya pada term *istiwā'*, *yad* dan *wajh*. Kampus yang sama juga pernah menerbitkan tesis dengan judul "Bias Ideologi dalam Tafsir: Studi Analisis Penafsiran atas Ayat-Ayat Teologi Sunni dan Syiah dalam *Tafsir al-Mishbah*" (Sholihat, 2022). Penelitian lain dilakukan oleh Zaim & Sahin yang menyoal otentisitas Al-Qur'an dalam Tafsir Shī'ah, penelitian ini menunjukkan tokoh-tokoh Shī'ah seperti al-Ṭūsī, al-Ṭabarsī dan al-Ṭaba'taba'i menolak adanya *tahrīf* dalam Al-Qur'an (Zaim & Sahin, 2022). Penelitian Musolli pernah menyinggung salah satu pokok ajaran teologi Shī'ah yaitu konsep "*ahlul bayt*", ia mengkomparasikan bagaimana konsep ahli bait dalam kitab *al-Mizān* dan *Tahrīr wa al-Tanwīr* (Musolli, 2017). Kemudian artikel yang ditulis oleh Alfi menunjukkan jika Shī'ah terkadang menggunakan qira'at yang lemah (*shādhah*) untuk menguatkan pandangan alirannya, seperti untuk melegitimasi kebolehan nikah mut'ah dalam QS. An-Nisa ayat 24 dan perihal *imāmah* dalam QS. Al-Furqan ayat 74 (Alfi, 2018). Terakhir ada penelitian dari Salim & Riyadi yang memposisikan tafsir Shī'ah sebagai *al-dakhīl*, penelitian ini mengkaji bagaimana kritik

yang disampaikan oleh al-Dhahabi atas Tafsir *Fatḥ al-Qadir* yang ditulis oleh imam al-Shaukanī (Salim & Riyadi, 2022).

Berdasarkan kajian pustaka di atas penelitian ini mencoba mengambil objek kajian yang berbeda dari yang sudah pernah diteliti sebelumnya. Penelitian ini berangkat dari *uṣūl madhhab al-shī'ah*, kemudian melacak bagaimana mereka melegitimasi dan memvalidasi pokok-pokok ajaran Shī'ah tersebut dalam kitab-kitab tafsir Shī'ah, setelah data ini dikumpulkan barulah dilakukan studi kritis dengan teori *al-dakhīl* untuk membuktikan apakah terdapat infiltrasi dalam tafsir Shī'ah. sehingga artikel ini diharapkan dapat memberikan kajian yang lebih komprehensif daripada penelitian sebelumnya. Studi tafsir semacam ini penting untuk membedakan antara penafsiran yang valid dan penafsiran yang tidak memenuhi kaidah-kaidah penafsiran, selain itu juga bertujuan untuk menghindarkan pengkaji tafsir dari sikap pensakralan terhadap pemikiran agama *-taqdīs al-fikr al-dīnī-*(Islami, 2022).

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif atau kajian kepustakaan yang bertujuan untuk mendeskripsikan, menginterpretasikan dan merasionalisasikan satu fenomena atau pemikiran tertentu (Merriam & Tisdell, 2016, p. 14-15). Data-data yang digunakan untuk menggambarkan tafsir Shī'ah merupakan data primer (*first hand*) sehingga memiliki nilai otoritatif dan representatif seperti tafsir al-Qummī, al-'Ayyāshī, al-Ṭabarsī, Nu'mān b. Ḥayyūn, dan Ṭaba'taba'i, sehingga dapat menggambarkan pemikiran Shī'ah secara *fair* dan otentik. Tokoh-tokoh ini dipilih berdasarkan beberapa pertimbangan, 1). Tokoh-tokoh tersebut memiliki karya di bidang tafsir Al-Qur'an, 2). Memiliki pengaruh besar dalam pemikiran mazhab Shī'ah. Al-Ṭabarsī memiliki pengaruh besar di aliran *ithnā 'ashariyyah* (Al-Dhahabī, n.d., p. 84-107), Nu'mān b. Ḥayyūn mendapatkan gelar *imām, qāḍī* dan *al-mushri' al-awwal* dengan karya-karyanya yang memengaruhi kehidupan intelektual aliran Ismā'īliyyah (Gālib, 1964, p. 589-590). Demikian pula Ṭaba'taba'i (Tabrizi, 2012), Al-Qummī dan Al-'Ayyāshī mewarnai pemikiran aliran shī'ah dengan karya-karyanya, khususnya dalam bidang tafsir.

## **B. AL-DAKHĪL: METODE DETEKSI INFILTRASI DALAM INTERPRETASI AL-QUR'AN**

Secara bahasa kata *al-dakhīl* mengandung makna seseorang yang masuk ke dalam sebuah kaum dan menisbatkan diri padanya, padahal sebenarnya dia bukan bagian dari kaum tersebut (*man dakhala fī qaum wa intasaba ilaihim wa laisa minhum*) atau setiap kata yang dimasukkan ke dalam bahasa Arab, padahal kata tersebut bukan bagian dari bahasa Arab (*kullu kalimah udkhilat fī kalām al-'arab wa laisat minhu*) (Al-'Arabiyyah, 2004, p. 275). Berdasarkan dua makna dari perspektif kebahasaan ini, dapat disimpulkan bahwa kata *al-dakhīl* bisa diartikan sebagai penyusup atau suatu sisipan

dan infiltrasi yang mengklaim sebagai bagian dari satu kelompok/bidang, yang jika ditinjau kembali maka akan terbukti bahwa dia bukan bagian dari kelompok/bidang tersebut.

Jika dikaitkan dengan kajian tafsir, maka *al-dakhil* merujuk pada makna semua riwayat yang ada dalam tafsir namun rantai transmisinya tidak valid atau setiap pemikiran yang rusak (Ḥamtū, n.d., p. 21). Dalam definisi yang lebih terperinci, Muḥammad ‘Imārah mendefinisikan *al-dakhil* sebagai setiap pendapat, hukum, pemikiran, pemahaman yang hadir di tengah-tengah umat Islam dari kajian tafsir yang dia kontradiktif dan bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, tidak memiliki dasar sandaran dari Al-Qur’an dan sunnah, serta tidak diindikasikan oleh kandungan lafal maupun *mafhum* ayat-ayat Al-Qur’an (‘Imārah, n.d., p. 131).

Meskipun sering dianggap sebagai teori baru yang diinisiasi oleh ‘Abd al-Raḥmān Khalīfah pada tahun 1980 melalui karyanya yang berjudul *al-Dakhil fī al-Tafsīr*. Sebenarnya jika dilihat melalui kaca mata sejarah, proses filterisasi riwayat-riwayat yang keliru dalam penafsiran Al-Qur’an sudah terjadi sejak masa awal Islam, seperti yang terjadi pada proses filterisasi riwayat-riwayat *isrā’iliyyāt* setelah persinggungan umat Islam dengan agama dan budaya kaum Yahudi-Nasrani, serta proses filterisasi hadis-hadis palsu yang bermunculan sesudah wafatnya Nabi (Ghozali, 2018, p. 70-1). Selain itu, penggunaan term *al-dakhil* juga pernah digunakan oleh al-Dhahabī ketika ia menyinggung banyaknya infiltrasi riwayat-riwayat yang tidak valid ke dalam kitab-kitab tafsir sesudah masa *tabi’in*, sehingga terjadi percampuran antara yang valid dengan yang keliru (*fa dakhala min hunā al-dakhil wa iltabasa al-ṣaḥīḥ wa al-‘alīl*) (Al-Dhahabī, n.d., p. 145).

Secara sederhana *al-dakhil* dapat diklasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu *al-dakhil* dari segi riwayat dan *al-dakhil* dari segi *dirayāt* atau akal. *Al-dakhil* dari segi riwayat artinya setiap riwayat yang disandarkan secara dusta kepada Rasul, Sahabat dan *tabi’in*, atau riwayat tersebut memang tersambung kepada sumber asalnya namun tidak memenuhi kriteria diterimanya sebuah riwayat. *Al-dakhil* yang pertama ini terbagi menjadi beberapa jenis yaitu 1). Hadis-hadis palsu, 2). Hadis *ḍa’īf*, terlebih hadis yang sangat lemah, 3). Riwayat *isrā’iliyyāt* yang bertentangan dengan Al-Qur’an dan hadis, maupun yang tidak diketahui apakah riwayat tersebut diafirmasi atau dinegasikan oleh Al-Qur’an dan hadis, 4). Riwayat yang berasal dari sahabat atau *tabi’in* namun tidak terbukti secara valid jika riwayat tersebut berasal dari mereka, 5). Perkataan sahabat atau *tabi’in* yang secara jelas bertentangan dengan Al-Qur’an, hadis atau akal rasional dan tidak membuka ruang untuk dikompromikan (Najjār (al), 2007, p. 27).

Adapun *al-dakhil* dari segi akal juga terbagi menjadi beberapa jenis, yaitu 1). Mengingkari ayat-ayat Allah dan menafsirkan Al-Qur’an dengan niat yang tidak benar,

2). Mengambil *zāhir* ayat, khususnya berkaitan dengan ayat-ayat sifat, 3). Mengubah-ubah teks syar'i, memindahkannya dari tempatnya, menafikannya atau memalingkannya dari makna *zāhirnya*, 4). Berlebih-lebihan dalam menggunakan makna *bāṭin* suatu ayat tanpa adanya indikator yang menunjukkan hal tersebut, 5). Memaksakan penggunaan ilmu bahasa sehingga keluar dari kaidah-kaidah yang telah disepakati, 6). Menafsirkan ayat Al-Qur'an, namun tidak memenuhi syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufassir, dan 7). Memaksakan korelasi atau mencocok-cocokkan antara nash-nash Al-Qur'an dengan ilmu-ilmu modern tanpa terlebih dahulu melakukan kajian yang mendalam (Najjār (al), 2007, p. 27-8).

Contoh *al-dakhīl* dari segi riwayat adalah penggunaan *isrā'īliyyāt* dalam tafsir al-Iklil terkait kisah nabi Sulaiman. Pertama, klaim motivasi nabi Sulaiman membangun istana dengan lantai kaca adalah agar ratu Bilqis menyingkapkan gaunnya agar betisnya kelihatan ketika memasuki istana, seperti perkataan jin, implikasi dari penggunaan riwayat ini adalah nabi Sulaiman tidaklah maksum karena berniat menyombongkan dirinya di hadapan ratu Balqis, bukannya untuk menunjukkan kebesaran Allah. Kedua, ada jin yang memberitahu nabi Sulaiman bahwa ratu Bilqis adalah keturunan jin, pembahasan ini membutuhkan dalil dan bukti yang lebih lanjut karena sejauh ini belum ada bukti bahwa manusia dan jin bisa melahirkan keturunan. (Hibatullah & Musyarrofah, 2023, p. 133-4)

Sedangkan contoh untuk *al-dakhi>l* dari segi *dira>yah* atau *ma'qu>l* adalah pemaksaan. Teori *al-dakhi>l* memberikan sebuah kerangka berpikir bagi para pengkaji tafsir untuk menyeleksi dan membaca secara kritis setiap karya tafsir yang telah ada, sehingga bisa membedakan mana tafsir yang valid (*al-as}i>l*) dan tidak valid (*al-dakhi>l*) dan tidak terjebak pada penafsiran yang keliru dalam memahami Al-Qur'an.

### C. SHĪ'AH DAN INTERPRETASI AL-QUR'AN: KARAKTERISTIK DAN KONTROVERSI

Sebagai kitab suci yang disakralkan oleh umat Islam, maka tidak mengherankan jika wacana penafsiran Al-Qur'an diperebutkan oleh berbagai kelompok untuk memvalidasi ajaran atau paham yang dianut oleh masing-masing kelompok. Demikian juga yang terjadi pada kelompok *shī'ah*, pada beberapa tempat mereka menafsirkan Al-Qur'an untuk mendukung keyakinan mereka, meskipun hal tersebut sampai bertentangan pada kaidah-kaidah kebahasaan dan menggunakan riwayat-riwayat yang bermasalah.

#### 1. Sejarah dan Pokok Pemikiran Aliran *Shī'ah*

Jika ditinjau dari segi linguistik, kata *Shī'ah* bisa diartikan sebagai satu kelompok atau aliran yang bersepakat dalam satu perkara ataupun pemikiran. Meskipun demikian antara satu *Shī'ah* (dalam makna bahasa yang artinya kelompok) bisa saja

menafikan Shī'ah lain yang berbeda pandangan (Manzūr, n.d., p. 2377). Sehingga dari perspektif linguistik, kata Shī'ah mencakup kelompok apapun yang memiliki kesepahaman dan saling mendukung dalam lingkup kelompoknya. Adapun jika ditinjau dari segi etimologis dan kesejarahan, maka kata Shī'ah merujuk pada satu aliran teologis dalam Islam yang fanatik terhadap 'Ali bin Abi Talib, khususnya dalam aspek imamah dan penerus kepemimpinan Nabi. Mereka juga meyakini bahwa keturunan Nabi (artinya keturunan 'Ali) yang paling berhak memimpin umat Islam, serta terjaga dari dosa kecil maupun besar (ma'sum) (Shahrastānī (al), 1993, p. 169).

Ada beberapa teori yang mencoba mengungkapkan proses munculnya aliran shī'ah, beberapa referensi menyebutkan bahwa aliran Shī'ah telah muncul bersamaan dengan datangnya Islam. Ḥusain Muẓaffar mendasarkan pandangannya ini pada sebuah hadis yang menerangkan bahwa pada hari kiamat nanti Allah akan memegang sarung Nabi Muhammad, lalu 'Ali akan memegang sarung Nabi, lalu keturunan 'Ali akan memegang sarung 'Ali dan Shī'ah akan memegang sarung anak keturunan 'Ali. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Zamakhshari ini menjadi alat legitimasi kemunculan aliran Shī'ah bahkan bersamaan dengan munculnya Islam (Muẓaffarī (al), n.d., p. 4).

Namun, Nāṣir al-Qafārī merincikan definisi shī'ah dengan dasar pertimbangan bahwa aliran shī'ah terus mengalami perkembangan dari zaman ke zaman. Ia menjelaskan bahwa yang dimaksud shī'ah dan *tashayyu'* pada masa awal justru merujuk pada sebagian kelompok yang membicarakan keutamaan Abū Bakr dan 'Umar daripada sahabat yang lain, termasuk 'Alī. Bahkan Sharīk b. 'Abdillāh melarang penggunaan istilah *tashayyu'* bagi mereka yang mengutamakan 'Alī daripada Abū Bakr dan 'Umar. Catatannya, para sahabat pada masa awal ini sebatas membicarakan "siapa yang paling utama" saja, tanpa mencela para sahabat yang lain. sehingga shī'ah yang ada pada generasi awal itu berbeda dengan aliran shī'ah yang sekarang mencela dan mengkafirkan para sahabat Nabi (Qafārī (al), n.d., p. 53-6).

Seiring berjalannya waktu Shī'ah terpecah menjadi beberapa kelompok, seperti sabaiyyah yang merupakan kelompok ekstrim. Bahkan 'Alī sendiri sempat membakar sebagian di antara kelompok ini dengan tangannya. Kemudian sesudah wafatnya 'Alī, kelompok shī'ah ini terpecah menjadi empat golongan yakni zaidiyyah, imāmiyyah, kaisāniyyah dan gulāt. keempat golongan ini kemudian disusul oleh kemunculan aliran ismā'iliyyah. Lima golongan ini kemudian terpecah menjadi beberapa golongan kecil lagi, misalnya kelompok zaidiyyah setidaknya memiliki tiga pecahan besar yaitu al-jārūdiyyah, al-sulaimāniyyah dan al-butriyyah, ketiga pecahan ini sama-sama mengakui *imamah*-nya Zaid b. 'Alī b. al-Ḥusain b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Aliran Kaisāniyyah juga terpecah menjadi beberapa golongan, secara umum mereka pecah karena berbeda pandangan mengenai Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah, sebagian mereka meyakini bahwa

ia masih hidup dan tidak mati serta dia lah imam mahdi yang ditunggu-tunggu, namun sebagian lain meyakini bahwa dia sudah meninggal dan *imāmah*-nya digantikan oleh orang lain. Kemudian sekte imāmiyyah terbagi ke dalam lima belas aliran, yaitu *al-bāqiriyyah*, *al-muḥammadiyyah*, *al-nāwūsiyyah*, *al-shamaiṭiyyah*, *al-‘ammāriyyah*, *al-ismā‘īliyyah*, *al-mubārakiyyah*, *al-mūsawiyyah*, *al-qaṭ’iyyah*, *al-ithnā ‘ashariyyah* dan lain sebagainya. Demikian juga sekte *gulāt* mereka yang sampai pada tahap menuhankan para imam dan membolehkan yang diharamkan syariat juga terbagi menjadi beberapa aliran seperti *al-bayāniyyah*, *al-manṣūriyyah*, *al-ḥulūliyyah* dan *al-janaḥiyyah* (Bagdādī (al), n.d., p. 41-71).

Menurut al-Qafārī ada beberapa dasar keyakinan shī’ah yang membedakannya dari kelompok-kelompok yang lain, yaitu *al-imāmah*, *‘iṣmat al-imām* (kemaksuman para imam), *taqiyyah* (berpura-pura), *al-mahdiyyah wa al-gaibah*, *al-raj’ah*, *al-ḥulūr*, *al-bada’* dan *‘aqīdat al-ḥīnah* (keyakinan yang disembunyikan oleh para *aimmah* shī’ah, yakni para imam melakukan dosa secara sengaja karena menurut mereka dosanya akan ditanggung oleh orang lain) (Qafārī (al), n.d., p. 649). Seluruh bangunan pemikiran mazhab shī’ah akan kembali kepada tujuh pokok ini dan hal ini akan dielaborasi pada bahasan selanjutnya dalam artikel ini, sehingga tidak perlu diuraikan panjang lebar di sini.

Selain itu kelompok shī’ah juga meyakini bahwa Al-Qur’an memiliki makna lahir dan batin, mereka beranggapan makna batin itu lebih tinggi tingkatannya daripada makna lahir karena hanya bisa diperoleh oleh orang tertentu yang berhak (yakni nabi Muhammad dan para imam), mereka juga meyakini bahwa takwil adalah sebuah keharusan, maka dari itu kalangan shī’ah banyak melakukan takwil khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat agar sesuai dengan pandangan mazhabnya (Dzikron, 2013, p. 22).

Aliran shī’ah dengan berbagai ragamnya ini kemudian juga masuk ke dalam studi tafsir, khususnya pada sekte imāmiyyah *ithnā ‘ashariyyah* dan *ismā‘īliyyah*, artikel ini akan mengelaborasi bagaimana produk tafsir yang dilakukan oleh aliran shī’ah kemudian menganalisa secara kritis produk tafsir tersebut dengan teori *al-dakhīl*, setelah melalui proses itu produk tafsir shī’ah tadi akan dikomparasikan dengan karya-karya tafsir lain untuk melihat distingsi dan memperjelas bagaimana penafsiran yang valid atau *al-aṣīl*.

Meskipun demikian perlu digarisbawahi bahwa secara umum tafsir-tafsir Shī’ah dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok, yaitu tafsir yang *i’tidāl* (adil) dan *gulāh* (ekstrem) (Ihsan, 2023). Sehingga tidak semua tafsir Shī’ah lantas dianggap sebagai infiltrasi secara *taken for granted*. Semua karya tafsir perlu dikaji secara kritis karena memang merupakan produk *ijtihād*.

## 2. Biografi dan Karakteristik Tafsir Shī'ah

Ada banyak sekali karya tafsir yang dihasilkan oleh aliran shī'ah, selaras dengan banyaknya aliran yang berkembang dalam teologi shī'ah, sehingga bukan hal yang mudah untuk mensintesa seperti apa karakteristik penafsiran Al-Qur'an pada kalangan shī'ah. Misalnya, penelitian Ade Jamaruddin dan Parhulutan Siregar mendeskripsikan epistemologi tafsir Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh dengan prinsip sebagai berikut 1). Al-Qur'an merupakan pedoman hidup dan kaidah asasi bagi umat Islam, mulai dari aspek konsep, hukum, metodologi, sarana hingga tujuan, 2). Adapun sumber penafsiran yang digunakan adalah a. ayat-ayat Al-Qur'an, b. hadis dan sirah Nabi, c. pendapat ulama shī'ah, d. pendapat ulama sunni, e. konteks masyarakat dan f. ijtihad menggunakan akal rasional (Jamarudin & Siregar, 2020, p. 165-170). Meskipun demikian beberapa karya tafsir shī'ah yang lain bisa saja memiliki epistemologi yang berbeda, tergantung aliran yang dianut oleh mufassir. Berikut cuplikan seputar karakteristik beberapa karya tafsir yang beraliran shī'ah.

a. *Asās al-Ta'wīl* karya al-Qāḍī al-Nu'mān b. Ḥayyūn

al-Nu'mān b. Muḥammad b. Maṣṣūr b. Aḥmad b. Ḥayyūn al-Tamīmī al-Magribī merupakan seorang tokoh ulama shī'ah aliran Ismā'īliyyah yang lahir sekitar akhir abad ke-9 H, bahkan dia merupakan seorang hakim dan memiliki posisi yang cukup mulia di kalangan Ismā'īliyyah. Para sarjana modern umumnya berpendapat bahwa b. Ḥayyūn pada awalnya bermazhab māliki atau ḥanafī, namun kemudian ia berpindah ke mazhab imāmiyyah, lalu akhirnya memantapkan dirinya menganut aliran ismā'īliyyah hingga menjadi tokoh besar di sana (Poonawala, 1974, p. 572-9). Al-Nu'mān b. Ḥayyūn memiliki banyak sekali karya tentang aliran ismā'īliyyah, sampai-sampai ia dianggap sebagai ahli fikih terbesar aliran tersebut (*faqīh al-shi'ah al-ismā'īliyyah al-akbar*) (Nuwaihīd, 1988, p. 702-703).

Ia memiliki sebuah kitab tafsir yang berjudul *Asās al-Ta'wīl*, secara spesifik dia menjelaskan bahwa penulisan kitab ini bertujuan untuk memberikan pondasi untuk ilmu-ilmu batin, sebagaimana kitabnya sebelumnya yang berjudul *Da'ā'im al-Islām* menjadi pondasi bagi ilmu-ilmu lahir (*wa qaṣadnā bihī sharḥ mā athbatnā fī kitāb Da'ā'im al-Islām li yakūna hādihā aṣl li al-bāṭin, ka mā kāna dhālika aṣl li al-ẓāhir*) (Ḥayyūn, n.d., p. 27). Hal ini berkaitan dengan asumsi kalangan Ismā'īliyyah yang beranggapan bahwa semua hal memiliki sisi lahir dan batin, tidak terkecuali teks-teks Al-Qur'an dan hadis (Ḥayyūn, n.d., p. 28-9). Mereka mengibaratkan makna lahiriyah sebagai bagian luar atau 'kulit' saja dari agama dan makna bāṭin-lah yang menjadi isi dan hakikat agama, sedangkan makna bāṭin ini hanya bisa diketahui oleh para imam yang sudah terpilih saja, maka dari itu ismā'īliyyah juga disebut sebagai bāṭiniyyah (Ulinnuha, 2019, p. 167).



Menurut Muḥammad b. Rizq, mazhab Ismā'īliyyah dibangun di atas tiga pondasi, yaitu 1). Al-Qur'an, hanya saja mereka cenderung menafsirkan Al-Qur'an untuk melegitimasi pemikiran kelompoknya, sehingga tidak jarang mereka melakukan takwil yang sangat jauh hingga bertentangan dengan kaidah kebahasaan dan menyelisih ajaran-ajaran fundamental Islam yang sudah disepakati, 2). Hadis Nabi, namun hanya terbatas pada hadis yang diriwayatkan oleh *rijāl-rijāl* mereka saja, dan 3). Ijtihad para imam, hal ini senada dengan doktrin mereka bahwa para imam ini lah yang diberikan Allah ilmu batin, sehingga hanya para imam lah yang secara eksklusif boleh menafsirkan Al-Qur'an (Rizq, 1426 H, p. 824).

Kitab *Asās al-Ta'wīl* ini disusun secara semi tematis oleh b. Ḥayyūn karena ia disusun berdasarkan tujuh *nuṭaqā'* yang diyakini oleh *ismā'īliyyūn* sebagai orang yang berhak untuk menjelaskan syariat Islam, yaitu Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, 'Isā, Muḥammad dan Muḥammad al-Mahdī al-Muntazar. Hanya saja, karena sosok al-Mahdī belum diketahui akhirnya kitab tafsir ini hanya terdiri dari sebuah mukaddimah dan enam *faṣl* yang membahas keenam *nuṭaqā'* yang telah disebutkan sebelumnya. Selain berisikan kisah dan tafsir ayat-ayat yang berkaitan dengan keenam *nuṭaqā'* tadi, b. Ḥayyūn juga menambahkan penjelasan terkait beberapa peristiwa yang terjadi sesudah wafatnya Nabi, seperti perihal *thaqīfah*, wasiat *gadīrkhum*, pembunuhan khalifah 'Uthmān, perang jamal, sejarah para imam Ismā'īliyyah, hingga kisah khalifah al-Mustansir billāh yang merupakan khalifah terakhir dinasti Fāṭimiyyah di Mesir (Ranti & Afif, 2022).

#### b. *Tafsīr al-Qummī*

Pengarang tafsir ini adalah 'Alī b. Ibrāhīm b. Hāshim al-Qummi, ia merupakan salah seorang pembesar shī'ah *ithnā 'ashariyyah* yang hidup pada awal abad ke-4 hijriyah. Al-Qummi banyak mengambil ilmu dari ayahnya dan para ulama lain seperti Aḥmad b. Muḥammad al-Barqi, Muḥammad b. 'Isā dan Ṣāliḥ al-Sindī (Nuwaihid, 1988, p. 349).

al-Qummi memiliki sebuah tafsir yang berjudul *Tafsīr al-Qummī*, kitab tafsir ini disusun dengan mengurutkan tafsirannya sesuai dengan urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an atau tartib mushaf, kemudian menafsirkannya dengan riwayat-riwayat dari ulama shī'ah. Hanya saja, seperti dijelaskan oleh al-Dhahabī riwayat mereka ini banyak yang bermasalah dan tidak bernilai, bahkan tidak jarang terdapat kontradiksi antara satu riwayat dengan riwayat yang lain (Rohman, 2022, p. 69).

Beberapa asumsi dasar al-Qummī adalah 1). Al-Qur'an yang ada sekarang telah mengalami perubahan (*tahrīf*), meskipun dalam tafsirnya tidak ditemukan paradigma yang demikian, hanya saja terkadang ia mengomentari bahwa suatu ayat tertentu seharusnya dibaca dan berbunyi demikian, sehingga ada pendapat yang menyebutkan

bahwa asumsi adanya *tahrīf* ini tidak ditulis oleh al-Qummī dalam *muqaddimah*-nya, melainkan merupakan sisipan dari orang lain, 2). Al-Qur'an memiliki makna batin yang harus diungkapkan dan 3). Pandangan bahwa sumber ilmu yang benar hanyalah yang berasal dari ahli bait, sehingga al-Qummī tidak memasukkan satu pun riwayat dari non ahli bait dalam tafsirnya (Salsabila, 2023, p. 393-4).

Dalam kitab tafsirnya ini al-Qummi mencoba mengokohkan berbagai pandangan sekte shī'ah seperti pada persoalan nikah mut'ah, *imāmah* dan cercaan terhadap para sahabat Nabi.

### c. *Tafsīr al-Mīzān* Karya al-Ṭabaṭaba'ī

Pengarang tafsir ini memiliki nama Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'i, lahir pada 29 Dzulhijjah 1321 H di Tibriz dalam keluarga ulama keturunan Nabi yang selama 14 generasi telah menghasilkan ulama-ulama terkemuka di daerah tersebut. Setelah belajar di bawah naungan keluarganya, pada tahun 1343 ia melakukan rihlah ilmiah ke Najaf di salah satu universitas syiah di Iran selama kurang lebih 10 tahun dan mempelajari berbagai bidang ilmu di sana, bahkan menjalani latihan spiritual dan mulai memasuki dimensi batin yang dalam syiah dinamakan dengan '*irfān*'. Tercatat beberapa gurunya antara lain Muḥammad Ḥusain al-Na'ini di bidang fikih, Ḥusain al-Badakubi dalam bidang filsafat, dan Mirza 'Alī al-Qāḍī pada bidang akhlak (Fauzan, 2018, p. 120-1).

Menurut Rangga dan Aliviyah menyimpulkan metodologi yang digunakan oleh Ṭabaṭaba'ī ketika menafsirkan Al-Qur'an dalam *Tafsīr al-Mīzān* adalah sebagai berikut (Kurniawan & Khairunnisa, 2021, p. 149):

- 1) Menggunakan berbagai data yang berasal dari ahli tafsir, hadis, filsafat dan lain sebagainya, sehingga kitab tafsirnya ini kaya akan data dan memiliki perspektif yang luas.
- 2) Dia memulai tafsirnya dengan mengulas tujuan dari ayat ataupun surat terlebih dahulu, sebelum menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.
- 3) Beliau juga banyak merujuk pada pendapat mufassir sunni lalu dia menimbang pendapat mereka dengan argumen sendiri, demikian juga dia menghadirkan kajian munasabah antara satu ayat dengan ayat yang lain.
- 4) Menyebutkan asbabun nuzul dan menyajikan tafsir sahabat ataupun tabi'in berkenaan dengan ayat tersebut.
- 5) Menggunakan hadis Nabi sebagai salah satu sumber penafsiran, hanya saja tidak menyebutkan sanadnya secara lengkap.
- 6) Menampilkan makna eksoteris dan esoteris dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- 7) Kajian tafsirnya kental dengan nuansa kebahasaan yang merupakan keahlian sang mufassir.

8) Berkaitan dengan hal-hal gaib, dia cenderung memasrahkan maknanya kepada Allah dan tidak meaksakan untuk menakwilkannya.

Ṭabaṭabaṭī dikenal sebagai salah satu mufassir shī'ah yang cenderung memiliki sikap moderat, tidak seperti beberapa mufassir lain yang terlihat fanatik dengan ajaran-ajaran shī'ah dan mengafirkan orang-orang di luar alirannya.

d. *Majma' al-Bayān* Karya al-Ṭabarsī

al-Ṭabarsī memiliki nama lengkap al-Imām Amīn al-Dīn al-Faḍl b. al-Ḥusain b. al-Faḍl al-Ṭabarsī, lahir di Tibriz pada tahun 462 H. perkembangan intelektualnya banyak dipengaruhi oleh Muḥammad bin Ḥasan al-Ṭūsī dalam hal metodologi penafsiran. Ia pernah melakukan rihlah ilmiah ke Sabzawār pada tahun 523 H hingga wafatnya (Ni'mah, n.d., p. 129-130).

Ia memulai tafsirnya dengan menampilkan beberapa bahasan yang meliputi 1). Ilmu tentang jumlah ayat-ayat Al-Qur'an dan statemen beliau bahwa riwayat yang paling valid sanadnya adalah hitungan kūfi, 2). Qiraat, para imam Qiraat dan para perawinya, 3). Menjelaskan perbedaan antara tafsir dan ta'wil, 4). Menjelaskan nama-nama Al-Qur'an dan makna dari setiap nama tersebut, 5). Membicarakan tentang kemukjizatan Al-Qur'an dan menolak pendapat yang mengklaim bahwa Al-Qur'an telah ditambah atau dikurangi, 6). Menukil riwayat-riwayat yang menjelaskan keutamaan Al-Qur'an dan ahlinya dan 7). Menyebutkan riwayat-riwayat yang menganjurkan membaguskan suara ketika melantunkan ayat Al-Qur'an (Ni'mah, n.d., p. 131).

Kitab tafsir ini ditulis dengan sistematika tertentu, yakni dimulai dengan menjelaskan keterangan surat yang dikaji apakah ia termasuk surat makki atau madani, kemudian menyebutkan perbedaan pendapat mengenai jumlah ayatnya, perbedaan Qiraat yang terdapat pada setiap ayat yang dikaji, kemudian menyajikan kajian kebahasaan, i'rab dan hal-hal yang dianggap musykil, lalu menampilkan asbabun nuzul, baru kemudian menyajikan kandungan, hukum maupun takwil ayatnya (Al-Dhahabī, n.d., p. 77). Ayyāzī menilai karya al-Ṭabarsī ini merupakan salah satu tafsir terbaik di bidang bahasa dan sastra, selain itu ia juga cenderung bersikap moderat meskipun pada beberapa tempat tidak bisa lepas dari pemahaman aliran shī'ah (Ayyāzī, n.d., p. 1033).

### **3. Kontroversi dalam Karya Tafsir Shī'ah**

Pada bagian ini akan ditampilkan cuplikan-cuplikan interpretasi mufassir Shī'ah yang berkaitan dengan pokok ajaran Shī'ah, seperti dijabarkan oleh al-Qafārī. Adapun poin-poin kritik atau narasi tandingan atas pemikiran Shi'ah akan dielaborasi lebih lanjut pada subbab selanjutnya.

a. *Legitimasi Otoritas Para Imam*

Penafsiran ini terdapat dalam kitab *Asās al-Ta'wil* pada QS. Al-Baqarah (2): 258 yang berbunyi,

قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ

...Ibrahim berkata: “Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur, maka terbitkanlah dia dari barat...”

Nu'mān b. Ḥayyūn menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-shams* pada ayat di atas adalah kalimat (perintah) Allah yang diwahyukan kepada setiap *nāṭiq* pada zamannya dan menjadikan tempat terbenamnya kalimat tersebut pada para *asās* atau imam (‘*anā bi al-shams kalimatillah allatī aẓharahā min nāṭiq al-zamān, wa ja’ala gurūbahā fī asāsihī*) (Ḥayyūn, n.d., p. 123-4), implikasinya adalah hanya mereka yang diakui dan bergelar sebagai *asās* atau *imām* saja yang memiliki otoritas untuk menafsirkan agama.

Penafsiran dengan makna batin seperti ini mewarnai kitab b. Ḥayyūn secara umum. Hanya saja seperti terlihat pada cuplikan tafsir di atas, b. Ḥayyūn tampak memaksakan ayat tersebut untuk mendukung paham aliran *ismā’īliyyah*, yakni melegitimasi otoritas para *asās* atau imam. Padahal dari segi bahasa, term *al-shams* dan *al-gurūb* tidak memiliki makna yang mengarah pada hal tersebut, demikian juga konteks ayat tersebut tidak sedang berbicara perihal *imāmah*. Sehingga bisa dikatakan secara objektif bahwa tafsir ini cenderung dipaksakan untuk menjustifikasi doktrin aliran *Shī’ah Ismā’īliyyah*.

Pemikiran bahwa adanya sekelompok orang (disebut imam) yang punya otoritas untuk mentakwilkan ayat Al-Qur’an ini bahkan tidak hanya ada pada kalangan *ismā’īliyyah*, melainkan sebuah pemahaman yang telah jamak dalam aliran *shī’ah* manapun (Dzikron, 2013, p. 22). Al-Qaffārī dalam kitab *Uṣūl Madhhab al-Shī’ah* mengutip pendapat al-Ṭabarsī yang menjustifikasi *imāmah* ‘Alī dengan QS. Al-Ma’idah [5]: 55. Padahal ayat tersebut tidak dikhususkan untuk ‘Ali dan tidak juga berbicara tentang otoritas keagamaan. (Qaffārī (al), n.d., p. 678). Dalam pandangan *Shī’ah*, seorang imam memiliki tiga hak, yaitu 1). *Naṣ* yang menunjuknya sebagai imam baik dari ayat, hadis ataupun imam sebelumnya, 2). ‘*Iṣmah* atau keterjagaan dari kesalahan, bahkan pada tahap yang ekstrem hal ini bisa dipahami jika para imam memiliki otoritas untuk memberikan “stempel” halal atau haram sesukanya, bahkan dianggap bisa *men-takhsīṣ* dan *me-nasakh* ayat Al-Qur’an. Hal ini bertentangan dengan kodrat manusia yang tidak lepas dari kesalahan, tidak mengecualikan seorang ulama dan 3). Mukjizat, menurut aliran *Shī’ah* seorang imam pasti memiliki mukjizat, pandangan ini didasarkan pada QS. An-Nisa [4]: 165, padahal ayat ini berbicara dalam konteks para Rasul, tidak ada kaitannya dengan otoritas keagamaan lain. (Qaffārī (al), n.d., p. 675-8).

b. *Perihal Maksumnya Para Imam Shi’ah*

Misalnya ketika al-Ṭabarsī menafsirkan QS. Al-Ahzab (33): 33 yang bunyinya,

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

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

Ringkasnya Al-Ṭabrisī dengan menukil beberapa riwayat menjelaskan bahwa yang dimaksud *ahl al-bayt* pada ayat ini adalah Rasulullah, ‘Alī, al-Ḥasan, al-Ḥusain dan Fāṭimah. Kemudian ia menjelaskan kalau ayat ini turun dalam konteks memuji para ahli bait dan secara tegas menyebutkan bahwa mereka terjaga dari perbuatan dosa. Ayat ini kemudian pada akhirnya ia tarik untuk melegitimasi kemaksuman para imam shī’ah yang dianggap berasal dari keturunan Nabi dan artinya juga dibersihkan dari dosa-dosa (*wa fī thubūtihī thubūt ‘iṣmah al-aimmah bi al-ayah min jamī’ al-qabāih*) (Ṭabarsī (al), 2006, p. 119-120). Padahal konteks ayat ini sedang berbicara perihal perintah Allah agar Nabi menjaga istri-istrinya dari berdandan layaknya perempuan pada masa jahiliyyah dan selalu melaksanakan perintah Allah. Kritik atas interpretasi ini akan dielaborasi lebih lanjut pada subbab selanjutnya.

Seperti dikatakan al-Qaffārī dalam *Uṣūl Madhhab al-Shī’ah*, masalah kemaksuman para imam merupakan perkara penting dan termasuk pondasi awal yang dibahas dalam kitab-kitab Shī’ah. (Qaffārī (al), n.d., p. 775). Pernyataan kemaksuman para imam bisa ditelusuri seperti dalam tulisan Muḥammad Bāqir al-Majlisī yang merupakan tokoh besar Shī’ah pada zamannya, menurutnya kemaksuman para imam itu setara dengan nabi dan malaikat. Yakni mereka disucikan dari perbuatan dosa (baik dosa besar maupun dosa kecil), tidak pernah bermaksiat dan selalu menaati perintah Allah. Al-Majlisī menegaskan bahwa siapapun yang menafikan kemaksuman para imam maka sebenarnya dia tidak mengerti kedudukan para imam, karena mereka adalah sosok yang sempurna dan tidak memiliki kekurangan (*wa man nafiya al-‘iṣmah ‘anhum fī shai’ min aḥwālihim fa qad jahulahum, wa i’tiqāduna fihim annahum al-mawṣūfūn bi al-kamāl wa al-tamām*) (Al-Majlisī, 1983, p. 210-11).

### c. Kewajiban Taqiyyah

Shī’ah juga meyakini kewajiban ber-*taqiyyah*, bahkan ketika menafsirkan firman Allah dalam surat Āli ‘Imrān ayat 28 yang berbunyi,

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً

“...barangsiapa berlaku demikian (menjadikan orang kafir sebagai wali), maka lepaslah dia dari pertolongan Allah. Kecuali karena (siasat) untuk menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka...”.

Al-‘Ayyāshī menukil sebuah riwayat dari al-Ḥusain b. Zayd b. ‘Ali dari Ja’far b. Muḥammad dari Ayahnya berkata, dahulu Rasulullah bersabda, “tidak sempurna iman seseorang yang tidak ada *taqiyyah* padanya”, kemudian Rasulullah membacakan ayat di atas (‘Ayyāshī (al), 1421 H, p. 297).

*Taqiyyah* sendiri didefinisikan sebagai berikut,

التقية كتمان الحق, وستر الاعتقاد فيه, وكتمان المخالفين, وترك مظاهرهم بما يعقب ضررا في الدين أو الدنيا

“*Taqiyyah* adalah menyembunyikan kebenaran, menutupi akidah, merahasiakannya dari kelompok yang berbeda, meninggalkan konfrontasi dengan mereka, untuk menghindari bahaya dalam aspek agama maupun dunia”. (Qafārī (al), n.d., p. 805).

Dua hal ini menunjukkan dengan jelas hukum dan tujuan ber-*taqiyyah* dalam aliran Shi’ah.

#### d. *al-Mahdiyyah wa al-Gaibah*

Penafsiran ini lahir dari asumsi bahwa harus ada imam di setiap zaman, karena sebab para imam-lah dunia menjadi damai dan aman, ketiadaan imam berakibat pada ketidakstabilan dunia, maka dari itu ketiadaan imam adalah hal yang mustahil. Seorang imam harus ada di setiap zaman, meskipun eksistensinya tersembunyi (*gaib*). Inti dari doktrin ini adalah keyakinan adanya imam-imam yang *gaib* (*al-imām al-gaib aw al-khafī*), di mana mereka meyakini bahwa imam mereka tidaklah mati saat mereka mati (*ḥaythu ta’taqidu fī imāmihā ba’da maūtihī annahū lam yamut*), bahwa mereka abadi, tersembunyi dari manusia dan akan kembali suatu saat nanti sebagai imam Mahdi, sosok yang dimaksud imam dalam konteks ini berbeda-beda dari tiap aliran Shi’ah. (Qafārī (al), n.d., p. 824)

Beberapa ayat yang dijadikan justifikasi atas paham ini adalah QS. Al-Lail [92]: 2 yang artinya “dan siang apabila menunjukkan dirinya”, al-Qummī menginterpretasikan kata *nahār* atau siang pada ayat di atas sebagai para imam as. dari kalangan ahli bait (Qummī (al), n.d., p. 425). Lalu QS. Al-Mulk [67]: 30 di mana Allah berfirman yang artinya, “Katakanlah (Muḥammad), “Terangkanlah seandainya sumber air kamu menjadi kering, maka siapa yang akan memberimu air yang mengalir?”, al-‘Ayyāshī menafsirkannya dengan *fa man ya’tikum bi imām jadīd*, artinya “air” pada ayat tersebut ia pahami sebagai ungkapan metafora seorang imam (‘Ayyāshī (al), n.d., p. 76). Demikian juga interpretasi al-‘Ayyāshī terhadap QS. At-Taubah [9]: 3, ia menganggap ayat ini sebagai legitimasi “perizinan” para imam untuk menyebarkan agama dan otoritas mereka (‘Ayyāshī (al), n.d., p. 76). Ketika interpretasi ini keluar dari cakupan makna kebahasaan dan konteks masing-masing ayat, walaupun akan dikaitkan

dengan legitimasi eksistensi para imam maka diperlukan *qarīnah* lebih lanjut yang menunjukkan hal tersebut, namun hal ini tidak dielaborasi lebih lanjut dalam kedua kitab tersebut.

e. *Keyakinan Raj'ah atau Reinkarnasi*

Masih berkaitan dengan poin sebelumnya, yang dimaksud dengan *raj'ah* di sini adalah kembalinya seseorang ke dunia setelah kematiannya. Aliran Sab'iyah (pengikut Ibn Saba') dan Kaisāniyyah meyakini reinkarnasi hanya terjadi khusus pada para imam. Berbeda dengan dua aliran tersebut, aliran dua belas imam meyakini bahwa reinkarnasi terjadi pada para imam dan kebanyakan manusia. (Qafārī (al), n.d., p. 910-11).

Penafsiran ini bisa ditemukan ketika al-Ṭabarsī menafsirkan QS. Al-Naml (27) ayat 83, menurutnya ayat ini menjelaskan bahwa akan ada para wali Allah dan sekelompok orang yang dihidupkan kembali pada masa imam Mahdī, sehingga mereka bisa mendapatkan pahala dengan mendukung imam Mahdī, demikian juga Allah akan menghidupkan kembali sebagian kelompok penentang untuk menerima balasan atas perbuatannya selama di dunia (Ṭabarsī (al), 2006, p. 294). Sehingga atas dasar ini mereka menetapkan *raj'ah* sebagai salah satu keyakinan pokok dalam doktrin shī'ah.

Penafsiran senada juga bisa ditemukan dalam tafsir al-Qummī pada QS. Al-Anbiya [21]: 95 yang berbunyi,

وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

“dan tidak mungkin bagi penduduk suatu negeri yang telah Kami binasakan, bahwa mereka tidak akan kembali”

Al-Qummī mengatakan bahwa ayat ini merupakan salah satu dalil paling jelas tentang *raj'ah* (Qummī (al), n.d., p. 76). Padahal pada saat yang sama ayat ini dengan jelas menegaskan adanya reinkarnasi di dunia, mereka semua hanya akan dihidupkan kembali pada hari kiamat, demikian penjelasan Ibn 'Abbās, Abū Ja'far al-Bāqir dan Qatādah (Kathīr, 1999, p. 372).

Doktrin ini berbeda dengan doktrin Shī'ah lainnya seperti *al-Zuhūr*. Letak distingsinya adalah doktrin *al-Zuhūr* (menampakkan) berisikan keyakinan bahwa para imam bisa menampakkan diri (*zuhūr*) sesudah kematiannya, kemudian kembali lagi ke dalam kuburnya sesuka hati (*li irādat al-aimmah*).

f. *al-Badā'*

Secara bahasa, kata *al-badā'* berarti muncul setelah tersembunyi. Tokoh Shī'ah yang dikenal meletakkan akidah ini adalah al-Kulainī, *al-Badā'* sendiri dianggap sebagai bagian dari sifat Allah dan dimaknai sebagai berubahnya pengetahuan Allah, yaitu Allah mengetahui sesuatu yang sebelumnya tidak diketahui oleh-Nya (Qafārī (al),

n.d., p. 937). Beberapa ayat yang digunakan untuk menjustifikasi doktrin akidah ini antara lain firman Allah dalam QS. Ar-Ra’du [13]: 39 yang berbunyi,

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan, dan di sisi-Nya terdapat *Ummul Kitab*”. Demikian juga ayat lain seperti ayat nasakh (QS. Al-Baqarah [2]: 106) dan QS. Az-Zumar [39]: 47. Menurut mereka ini menunjukkan adanya perubahan ketetapan Allah yang berasal dari pengetahuan Allah atas sesuatu yang sebelumnya belum diketahui-Nya.

Pandangan ini mendapat kritik oleh tokoh Shī’ah pada masa setelahnya, yaitu Al-Ṣadūq yang menjelaskan bahwa akidah *al-bada’* itu tidak seperti itu, melainkan mereka meyakini bahwa Allah setiap harinya menentukan segala sesuatu, seperti menghidupkan dan mematikan, memberi rezeki dan apapun yang dikehendaki-Nya. (Al-Ṣadūq, n.d., p. 335). Selain itu, akidah *bada’* yang ditawarkan al-Kulainī tersebut juga sulit diterima karena akan menimbulkan kontradiksi dengan ayat-ayat yang lain, seperti QS. Al-An’am [6]: 59 dan QS. Saba’ [34]: 3 yang menjelaskan dengan jelas bahwa Allah mengetahui segala sesuatu, walau sekecil apapun.

Contoh di atas merupakan beberapa bentuk pemikiran tafsir shī’ah yang dibangun di atas pemikiran mazhabnya. Tanpa mengindahkan adanya tafsir shī’ah yang bisa diterima, beberapa contoh di atas membuktikan jika fanatisme mazhab bisa menjadi titik awal munculnya infiltrasi dalam tafsir, karena akan munculnya dorongan untuk menjustifikasi paham mazhabnya dengan ayat-ayat Al-Qur’an.

Beberapa penafsiran lain adalah polemik mengenai keabsahan nikah mut’ah (nikah kontrak) di antaranya terdapat pada penafsiran al-Qummī pada QS. An-Nisa (4): 24 yang berbunyi,

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban

Al-Qummi mengutip perkataan al-Ṣādiq bahwa pada frasa *fa mā istamta’tum bihī minhunna* yang dimaksudkan adalah *ilā ajal musammā* (sampai waktu yang telah ditentukan), sehingga ayat ini menunjukkan adanya afirmasi syariat perihal nikah mut’ah (Qummi (al), 1435 H, p. 198). Al-Qummi tidak mengelaborasi lebih lanjut dari mana datangnya tafsiran “*ilā ajal musammā*” tersebut, ia hanya mengutip pendapat imam al-Ṣādiq tanpa penjelasan lebih lanjut.



#### 4. Problem Tafsir Berbasis Madhhab: Analisa Kritis atas Tafsir Shī'ah

Khālīd al-'Akk menyebutkan bahwa salah satu penyebab munculnya *inhirāfāt* atau penyimpangan dalam tafsir adalah ketika seorang mufassir menjadikan pemahamannya (baik itu mazhab atau pemikiran apapun) sebagai tolak ukur untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga Al-Qur'an hanya menjadi alat legitimasi atas pemahamannya sendiri atau kelompoknya walaupun penafsiran tersebut meleset dari kaidah-kaidah penafsiran yang bersifat intersubjektif ('Akk (al), 1986, p. 242). Tidak jarang ditemukan adanya mufassir yang memaksakan penafsiran sebuah ayat agar sesuai dengan paham mazhabnya, meskipun itu menggunakan riwayat yang lemah, menyelisih kaidah bahasa atau bahkan melakukan takwil yang tidak berdasar.

Para ulama sebenarnya tidak melarang penggunaan takwil dalam interpretasi Al-Qur'an. Setidaknya terdapat tiga pandangan para ulama terhadap takwil Al-Qur'an dengan makna batin, 1). Menolak, dengan asumsi tafsir esoterik merupakan ajaran aliran *bāṭiniyyah* yang disajikan dengan bahasa sufi, ini dipahami oleh Ibn Taimiyah dan Ibn Ṣalāh, 2). Mendukung, pandangan ini menganggap makna esoteris sebagai bagian yang esensial dari Al-Qur'an dan merupakan isyarat halus yang hanya didapatkan oleh orang-orang khusus, pandangan ini diamini oleh Khomeini, al-Gazālī dan al-Taftāzānī, terakhir 3). Selektif dengan menerima sebagian dan menolak sebagian, pandangan ini memilah secara selektif penafsiran dengan makna esoteris, jika sesuai dengan kaidah yang ditentukan dalam proses takwil maka makna esoteris bisa diterima, pandangan ini diungkapkan oleh al-'Akk, al-Dhahabī, Hādī Ma'rifah dan Ṭabaṭabaṭī (Kerwanto, 2018, p. 50).

Namun untuk merespon penafsiran *bāṭinī* kalangan *ismā'īliyyah* para ulama setidaknya memberikan dua parameter sebagai tolak ukur diterima atau tidaknya suatu penafsiran berdasarkan makna batin, misalnya seperti yang disampaikan oleh al-Shāṭibī bahwa penafsiran Alquran dengan makna batin itu bisa diterima selama 1). Makna batin tersebut sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab dan 2). Makna batin tersebut didukung oleh dalil-dalil syar'i yang lain, serta tidak menyelisihinya (Shāṭibī (al), 2004, p. 710-1). Jika tidak memenuhi dua kriteria ini, maka makna batin tidak bisa dianggap valid seperti tafsir b. Ḥayyūn pada QS. Al-Baqarah (2): 258.

Demikian juga pemaksaan tafsir ayat mengenai keabsahan nikah mut'ah, padahal telah valid riwayat dari Rasulullah yang menjelaskan bahwa pada awalnya nikah mut'ah memang dibolehkan dalam Islam, kemudian dilarang, lalu dibolehkan lagi, hingga kemudian diharamkan sampai hari kiamat. Salah satunya adalah hadis riwayat imam Muslim dari Sairah yang menegaskan bahwa Rasulullah pernah memberikan kebolehan melakukan nikah mut'ah pada saat pembebasan Mekkah (*'ām al-fath*), kemudian tidaklah mereka keluar darinya kecuali Rasulullah telah melarang

nikah mut'ah. Bahkan ada sebuah riwayat dari 'Alī yang menyatakan bahwasanya Rasulullah melarang praktek nikah mut'ah pada perang Khaibar (Al-Nawawī, 2000, p. 871-5).

Pencelaan kepada para sahabat yang dilakukan oleh kalangan shī'ah bertentangan dengan keyakinan kalangan sunni yang menetapkan bahwa seluruh sahabat itu adil. Keyakinan ini didukung oleh ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. Ali 'Imran (3) ayat 110, al-Baqarah (2) ayat 143 dan al-Fath ayat 29, dalam hadis disebutkan Nabi pernah bersabda untuk tidak mencela para sahabatnya dan kemuliaan masa para sahabat, demikian sehingga keadilan para sahabat ini telah mencapai tingkat kesepakatan atau konsensus para ulama ('Itr, 1979, p. 121-4).

Kemudian perihal kemaksuman para imam yang didasarkan pada QS. Al-Ahzab ayat 33 juga merupakan dalil yang dipaksakan agar sesuai dengan keyakinan mazhab shī'ah. Jika melihat potret ayat ini secara utuh, maka akan menjadi jelas bahwa frasa "sesungguhnya Allah ingin untuk menghilangkan dosa kamu wahai ahli bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya" merupakan tujuan (*al-qasḍ*) dari perintah dan larangan yang dijelaskan pada potongan ayat sebelumnya, bukan sebuah legitimasi jika keluarga Nabi itu maksum (Zuḥaiḥī (al), 2009, p. 335). Demikian juga al-Rāzī menerangkan jika ayat ini ingin menegaskan bahwa semua perintah dan larangan Allah itu murni untuk kemaslahatan manusia, bukan untuk kemaslahatan Allah, serta yang demikian itu untuk menghapus dosa-dosa dan mengangkat derajat kemuliaan (Rāzī (al), 1981, p. 210).

Begitu pula terdapat perbedaan antara kalangan *sunnī* dan shī'ah pada bab *taqiyyah*. Kalangan shī'ah meyakini bahwa *taqiyyah* itu wajib dan merupakan salah satu pokok agama berdasarkan firman Allah pada QS. Ali 'Imran (3) ayat 28, sedangkan kalangan *sunnī* dengan ayat yang sama meyakini bahwa *taqiyyah* merupakan keringanan atau *rukḥṣah* dari Allah. Al-Sha'rāwī menguatkan pandangan ini dengan sebuah riwayat bahwa suatu hari Musailamah al-Kadhdhāb didatangi oleh dua orang laki-laki muslim, maka dia bertanya kepada salah seorang di antara mereka, "apakah engkau bersaksi bahwa Muḥammad adalah utusan Allah?", maka orang mukmin pertama menjawab, "iya", lalu Musailamah melanjutkan, "apakah engkau bersaksi bahwa aku adalah utusan Allah?", maka ia juga menjawab, "iya". Kemudian orang muslim yang kedua juga ditanya pertanyaan yang sama, hanya saja pada pertanyaan yang kedua dia menjawab "sungguh aku orang yang tuli", maka ketika Musailamah tahu dia berbohong, orang muslim kedua tersebut langsung dibunuh oleh Musailamah. Cerita ini kemudian dibawa kepada Nabi dan jawaban Nabi, "adapun orang yang terbunuh, sungguh dia mati dalam kebenaran maka beruntunglah baginya. Sedangkan yang satunya, sungguh dia telah menggunakan keringanan dari Allah". Demikian juga yang

terjadi pada kisah bilal yang memilih lantang menyatakan kebenaran meskipun nyawanya terancam dan ‘Ammar b. Yāsir yang memilih ber- *taqiyyah* untuk mengambil *rukḥṣah* yang diberikan Allah (Sha’rāwī (al), 1991, p. 1413-1414).

Terkait dengan akidah *raj’ah*, imam al-Alūsī menjelaskan bahwa ayat tersebut secara gamblang tidak berbicara mengenai hidup kembalinya seseorang dari kematian, melainkan jelas sekali ayat tersebut menerangkan kehinaan sekelompok orang yang telah mendustakan ayat-ayat Allah pada hari kiamat nanti. Sehingga ayat ini menegaskan kembali akan adanya alam akhirat dan azab bagi para penentang Allah. Selain itu keyakinan *raj’ah* juga bertentangan dengan ayat-ayat lain yang mendeskripsikan keadaan para pendosa di akhirat yang hanya bisa berangan-angan kembali ke dunia untuk melakukan amal saleh (Alūsī (al), n.d., p. 27).

#### D. KESIMPULAN

Wacana dalam kajian tafsir selalu menjadi diskursus menarik dalam dunia Islam, karena Al-Qur’an merupakan pusat dari seluruh kajian keislaman dan karena itu sering diperebutkan oleh berbagai kelompok untuk melegitimasi pemikiran pribadi ataupun kelompoknya. Dalam konteks tafsir shī’ah, dengan ditemukan adanya berbagai infiltrasi dalam karya-karya tafsir shī’ah ini membuktikan teori yang disebutkan oleh al-’Akk yang menyatakan jika fanatisme kemazhaban merupakan salah satu penyebab munculnya berbagai penyimpangan dalam penafsiran, karena mufassir akan cenderung memaksakan ayat-ayat Al-Qur’an agar sesuai dengan pemikirannya atau paham mazhabnya. Infiltrasi yang banyak ditemukan dalam tafsir shī’ah adalah melakukan takwil yang jauh sekali dari kaidah kebahasaan maupun konteks ayat. Sehingga takwil tersebut tidak bisa diterima, al-Shāṭibī mensyaratkan 2 hal sebelum menerima makna batin yaitu harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan didukung oleh dalil atau indikator syar’i yang lain.

Selain infiltrasi berupa takwil yang *fāsid*, pada beberapa tempat juga terdapat riwayat-riwayat hadis maupun *isrā’iliyyāt* lemah yang dimaksudkan untuk mendukung pandangan aliran shī’ah. Bahkan terkadang ada juga riwayat *isrā’iliyyāt* yang ditakwilkan secara *fāsid* seperti yang dilakukan oleh b. Ḥayyūn saat menafsirkan ayat tentang bahtera nabi Nūḥ untuk menegaskan doktrin *ismā’iliyyah* tentang otoritas para *nūṭaqā* dan *asās/imām*. Hal-hal semacam ini dan yang telah dikemukakan pada pembahasan penelitian menunjukkan adanya pengaruh doktrin Shī’ah dalam penafsiran, bahkan tidak jarang para tokoh *mufasssir* Shī’ah menggunakan *ta’wīl* yang *fāsid* dan riwayat-riwayat yang bermasalah untuk melegitimasi pandangan mazhabnya.

## E. DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ayyāshī (al), M. b. M. (n.d.). *al-Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Muassasah al -Bi’tah.
- ’Akk (al), K. ’Abd al-R. (1986). *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhū*. Dār al-Nafā’is.
- ’Imārah, M. (n.d.). *al-Dakhīl fi al-Tafsīr*.
- ’Itr, N. al-D. (1979). *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Dār al-Fikr.
- Al-’Arabiyyah, M. al-L. (2004). *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (4th ed.). Maktabah al-Shurūq al-Dauliyyah.
- Al-Dhahabī, M. H. (n.d.). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Maktabah Wahbah.
- Al-Majlisī, M. B. (1983). *Bihār al-Anwār al-Jāmi’ah li Durar Akhbār al-A’immah al-Aṭhār*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-’Arabī.
- Al-Nawawī, Y. bin S. (2000). *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn Ḥajjāj*. Bait al-Afkār al-Dauliyyah.
- Alfi, A. M. (2018). QIRĀAT SHĀDHAH DALAM TAFSIR SYIAH. *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur’an*, 4(1), 53–70. <https://doi.org/10.47454/itqan.v4i1.679>
- Alūsī (al), S. al-D. M. (n.d.). *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-’Arabī.
- Ayyāzī, M. ’Alī. (n.d.). *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Wizārah al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī.
- Bagdādī (al), ‘Abd al-Qāhir. (n.d.). *al-Farq baina al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah minhum* (M. ’Uthmān Khashin (al) (ed.)). Maktabah Ibn Sīnā.
- Dzikron, M. (2013). Konstruksi Takwil dalam Perspektif Syiah. *Jurnal Tarjih*, 11(1), 22.
- Fauzan, A. (2018). Manhaj Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an Karya Muhammad Husain Tabataba’i. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir*, 3(2), 120–121.
- Gālib, M. (1964). *A’lām al-Ismā’īliyyah*. Dār al-Yaqzah al-’Arabiyyah.
- Ghozali, M. A. A. (2018). Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep al-Ashil wa al-Dakhil. *Tafsere*, 6(2), 70–71.
- Ḥamtū, ’Imād Ya’qūb. (n.d.). *al-Dakhīl fī al-Tafsīr Uṣūluḥū wa Ḍawābiṭuhū*. <https://ketabonline.com/ar/books/92176/read?part=1&page=21&index=4216978>
- Ḥayyun, N. b. (n.d.). *Asās al-Ta’wīl* (’Ārif Tāmīr (ed.)). Dār al-Thaqāfah.
- Haidar, N. S. (2020). *Tafsir Sekterianisme: Kajian atas Ayat-Ayat Mutasyabih dalam Tafsir Al-Mizan Karya Muhamma Husain Thabathaba’i*. Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an.
- Hibatullah, A., & Musyarrofah. (2023). Analisis Al-Dakhil Kisah Nabi Sulaiman dalam Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, 8(1), 133–134.
- Ihsan, M. N. (2023). Dinamika Tafsir dari Sektarian ke Moderat: Studi Historis Tafsir-

- Tafsir Syi'ah. *Moderasi: The Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, and Muslim Societies*, 3(1).
- Islami, W. N. (2022). Esensi dan Signifikansi Studi Tafsir Madzhabi bagi Civitas Akademika Muslim. *Risda: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, 6(1), 17–34. <https://doi.org/10.59355/risda.v6i1.48>
- Jamarudin, A., & Siregar, P. (2020). Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh. *Suḥuf*, 13(1), 165–170.
- Kathīr, I. bin 'Umar bin. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Dār Ṭayyibah.
- Kerwanto. (2018). *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*. Mizan Pustaka.
- Kurniawan, R. O., & Khairunnisa, A. R. (2021). Karakteristik dan Metodologi Tafsir al-Mizan Al-Thabathaba'I. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(2), 149.
- Manzūr, I. (n.d.). *Lisān al-'Arab* ('Abdullāh 'Alī Al-Kabīr, M. A. Ḥasbullah, & H. M. Al-Shādhilī (eds.)). Dār al-Ma'ārif.
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Reseachr: A Guide to Design and Implementation* (4th ed.). Jossey-Bass.
- Musolli. (2017). Ahlul Bayt Perspektif Syiah dan Sunni: Studi Tafsir al-Mīzan dan Tafsir Tahṛīr wa al-Tanwīr. *At-Turās*, 4(1), 97–107. <https://www.ejournal.unuja.ac.id/index.php/at-turas/article/view/199/163>
- Muẓaffarī (al), M. H. (n.d.). *Tārikh al-Shī'ah*. Maktabah Baṣīrotī.
- Najjār (al), J. M. (2007). *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl* (4th ed.).
- Ni'mah, H. 'Alī. (n.d.). Approach to Weighting bu Sheikh al-Tabrasi in his Exegesis: Majma' al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an. In *al-Iraqia University*.
- Nuwaihid, 'Adil. (1988). *Mu'jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-'Aṣr al-Ḥādir*. Muassasah Nuwaihīd al-Thaqāfiyyah.
- Poonawala, I. K. (1974). A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān Madhhab. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37(3), 572–579.
- Qafārī (al), N. b. 'Abdillah. (n.d.). *Uṣūl Madhhab al-Shī'ah al-Imāmiyyah al-Ithnā 'Ashariyyah 'Ard wa Naqd*.
- Qummī (al), 'Alī b. Ibrāhīm. (n.d.). *Tafsīr al-Qummī*. Muassasah al-Imām al-Mahdī.
- Rāzī (al), F. al-D. (1981). *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Gaib*. Dār al-Fikr.
- Ranti, C. A., & Afif, A. S. (2022). Studi Tafsir Syi'ah: Asās al-Ta'wīl Karya al-Nu'mān bin Ḥayyūn. In W. N. Islami (Ed.), *Studi Tafsir Madzhabi*. Edulitera.
- Rizq, M. b. (n.d.). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Garīb Afrīqiyyā*. Dār Ibn Jauzī.
- Rohman, A. (2022). Perkembangan Tafsir di Kalangan Syiah. *Al-Thiqah*, 5(2), 69.
- Salim, A. A., & Riyadi, A. K. (2022). TAFSIR SYI'AH SEBAGAI DAKHIL: KAJIAN

- KRITIK HUSEIN AL-DHAHABI ATAS TAFSIR FATH AL-QADIR. *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 4(02), 189–230.  
<https://doi.org/10.24239/al-munir.v4i2.154>
- Salsabila, S. H. (2023). Karakteristik Teologis Tafsir Al-Quran. *UinSCof*, 1(1), 393–394.
- Sha'rāwī (al), M. M. (1991). *Tafsīr al-Sha'rāwī*. Dār Akhbār al-Yaum.
- Shātibī (al), I. b. M. (2004). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Shahrastānī (al), M. bin 'Abd al-K. (1993). *al-Milal wa al-Niḥal* (A. 'Alī & 'Alī Ḥasan (eds.)). Dār al-Ma'rifah.
- Sholihat. (2022). *Bias Ideologi dalam Tafsir: Studi Analisis Penafsiran atas Ayat-Ayat Teologi Sunni dan Syiah dalam Tafsir al-Mishbāḥ* [Institut PTIQ Jakarta].  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/879/1/2022-SHOLIHAT-2019.pdf>
- Ṭabarsī (al), al-F. b. al-H. (2006). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Murtaḍā.
- Tabrizi, T. G. (2012). Ritual Purity and Buddhists in Modern Twelver Shi'a Exegesis and Law. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 5(4).
- Ulinuha, M. (2019). *Metode Kritik ad-Dakhīl fī Tafsīr*. Penerbit QAF.
- Ya'qūb, T. M. M. (n.d.). *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr Dirāsah Ta'ṣīliyah*. Dār Ibn al-Jauzī.
- Zaim, Z. A., & Sahin, C. (2022). Otentisitas al-Qur'an dalam Tafsir Syiah: Penolakan al-Tusi, al-Tabarsi dan al-Tabataba'i Terhadap Tahrif al-Qur'an. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 12(2), 311–331.  
<https://doi.org/10.15642/mutawatir.2022.12.2.311-331>
- Zuhāifī (al), W. (2009). *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Dār al-Fikr.