

ULIL AMRI PERSPEKTIF SUNNI DAN SYĪ'AH : STUDI KOMPARASI

TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR AL-ŞĀFI PADA QS. AL-NISĀ' : 59 & 83

SKRIPSI

Oleh :

IRIANSYAH ANUGRAH PRADANA HARAHAP

200204110055



PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARIAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2024

ULIL AMRI PERSPEKTIF SUNNI DAN SYĪ'AH : STUDI KOMPARASI

TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR AL-ŞĀFI PADA QS. AL-NISĀ' : 59 & 83

SKRIPSI

OLEH:

IRIANSYAH ANUGRAH PRADANA HARAHAHAP

200204110055



PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARIAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2024

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan, Penulis menyatakan bahwa skripsi dengan judul:

ULIL AMRI PERSPEKTIF SUNNI DAN SYĪ'AH : STUDI KOMPARASI TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR AL-ŞĀFI PADA QS. AL-NISĀ' : 59 & 83

Benar-benar merupakan skripsi yang disusun sendiri berdasarkan kaidah penulisan karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika kemudian hari laporan penelitian skripsi ini merupakan hasil plagiasi karya orang lain baik sebagian maupun keseluruhan, maka skripsi sebagai persyaratan mendapat predikat gelar sarjana dinyatakan batal demi hukum.

Malang, 21 Oktober 2024



Iriansyah A. P Harahap

NIM 200204110055

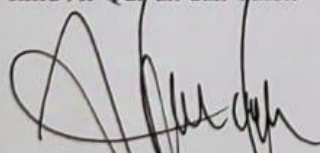
HALAMAN PERSETUJUAN

Setelah membaca dan mengoreksi skripsi saudara Iriansyah A. P Harahap NIM: 200204110055 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dengan judul:

ULIL AMRI PERSPEKTIF SUNNI DAN SYĪ'AH : STUDI KOMPARASI TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR AL-ŞĀFI PADA QS. AL-NISĀ' : 59 & 83

maka pembimbing menyatakan bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat syarat ilmiah untuk diajukan dan diuji oleh Majelis Dewan Penguji.

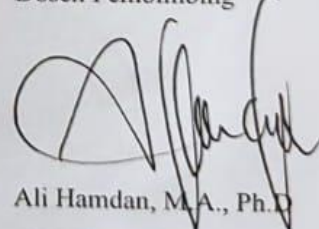
Mengetahui,
Ketua Program Studi,
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Ali Hamdan, M.A., Ph.D
197601012011011004

Malang, 21 Oktober 2024

Dosen Pembimbing



Ali Hamdan, M.A., Ph.D
197601012011011004

PENGESAHAN SKRIPSI

Dewan Penguji Skripsi saudara Iriansyah Anugrah Pradana Harahap NIM. 200204110055, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dengan judul:

**ULIL AMRI PERSPEKTIF SUNNI DAN SYI'AH : STUDI KOMPARASI
TAFSIR AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR AL-ṢĀFI PADA QS. AL-NISĀ' : 59 & 83**

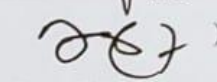
Telah diujikan pada tanggal 29 November 2024

Dengan penguji :

- 1 Dr. H. Moh Toriquddin, Lc., M.HI
NIP. 197303062006041001
- 2 Ali Hamdan, M.A., Ph.D
NIP. 197601012011011004
- 3 Dr. Muhammad, Lc., M. Th. I.
NIP. 198904082019031017

()
Ketua Penguji

()
Sekretaris Penguji

()
Penguji Utama

Malang, 9 Desember 2024

Dekan

Prof. Dr. Sudirman, M. Ag
NIP. 197708222005011003

MOTTO

خَيْرُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ يُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِم

"Sebaik-baiknya pemimpin adalah mereka yang kamu cintai dan mencintai kamu, mereka berdoa untuk kamu dan kamu berdoa untuk mereka" (HR Muslim).

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah rabbil alamiin, atas berkat nikmat iman, Islam, ilmu dan hidayah Allah swt kepada kita semuanya, terkhusus kepada penulis yang telah menyelesaikan skripsi yang berjudul: “Ulil Amri Perspektif *Sunni* Dan *Syī’ah* : Studi Komparasi *Tafsir Al-Qurtubī* Dan *Tafsir Al-Ṣāfi* Pada Qs. Al-Nisā’ : 59 & 83”. Dengan demikian dapat terselesaikan dengan baik, tak lupa sholawat serta salam kita haturkan kepada junjungan kita semua, Nabi Muhammad saw. Berkat risalah islamiah dan dakwah ilmiah yang beliau serukan sehingga kita semua hingga detik ini dapat merasakan nikmatnya iman, Islam dan nikmatnya ilmu pengetahuan. Semoga kita semua di akhirat kelak dipertemukan dengan beliau dan mendapatkan syafaatnya.

Atas segala bantuan dan curahan pemikiran dari banyak pihak dalam proses penelitian ini, baik secara langsung maupun tidak, maka dengan kerendahan hati penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

Prof. Dr. M. Zainuddin, MA., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dr. Sudirman, MA., selaku Dekan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Ali Hamdan, M.A., Ph.D., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang sekaligus dosen pembimbing. Terima kasih penulis haturkan kepada beliau yang

telah mencurahkan waktu untuk memberikan pengarahan dan motivasi dalam menyelesaikan penelitian skripsi ini.

Dr. Moh. Toriquddin, Lc., M.HI selaku dosen wali penulis selama menempuh perkuliahan di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Terima kasih penulis haturkan kepada beliau yang telah memberikan bimbingan, saran, serta motivasi selama menempuh perkuliahan.

Segenap Dosen Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah memberikan pembelajaran kepada kami semua dengan niat yang ikhlas, semoga amal mereka semua menjadi bagian dari ibadah untuk mendapatkan rida Allah SWT.

Kepada segenap keluarga, terkhusus ayah dan mama yang tidak pernah berhenti memberikan dukungan, memfasilitasi serta mendoakan sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. Berkat doa dan perjuangan beliau berdua saya dapat melanjutkan pendidikan saya hingga detik ini dan semoga bisa terus lanjut ke jenjang Pendidikan selanjutnya. Semoga segala kebaikan dibalas oleh Allah SWT dengan balasan yang lebih besar.

Adik-adik penulis, Rizki Ananda Prawira Tama Putra Harahap dan Kinanti Khairunnisa Azzahra Harahap, yang selalu menjadi motivasi buat diri ini tuk terus berjuang serta menjadi lebih baik agar dapat menjadi contoh yang baik buat kalian.

Segenap keluarga besar PP Mambaus Sholihin li Tahfidz Al-Qur'an Malang, khususnya kepada Buya Nasrullah, Lc., M.Th.I dan Umi Nailul Chamidah yang

juga turut senantiasa membimbing dan membina penulis, baik dalam hal akademik maupun spritual.

Teman-teman squad B4 yang telah menjadi bagian dari kisah perjalanan penulis selama menempuh pendidikan S1 ini, penulis sampaikan terima kasih karena telah menemani dan banyak membantu dalam banyak hal.

Teman-teman seperjuangan prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 20, yang telah berjuang bersama selama menempuh pendidikan di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang mulai semester satu hingga akhir.

Terselesaikannya laporan skripsi ini sekaligus menjadi tanda telah terselesaikannya proses pendidikan jenjang S1, harapan utama tentunya ilmu yang telah kami peroleh selama masa perkuliahan dapat menjadi ilmu yang barokah dan bermanfaat terkhusus buat diri pribadi dan terlebih buat masyarakat luas. Penulis mengakui bahwa salah dan khilaf tentu tak akan lepas dari skripsi ini. Oleh karenanya penulis sangat mengharapkan pintu maaf serta kritikan dan masukan dari segala pihak, demi perbaikan di masa mendatang.

Malang, 21 Oktober 2024

Penulis

Iriansyah. A. P Harahap

NIM. 200204110055

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Umum

Transliterasi merupakan pemindahan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini yaitu nama Arab yang berasal dari bangsa Arab, sedangkan nama Arab yang asalnya selain bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan Bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi acuan. Transliterasi yang digunakan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang menggunakan EYD plus, yaitu transliterasi yang didasarkan atas surat keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tanggal 22 Januari 1998, No. 158/1987 dan 0543. B/U/1987, sebagaimana tertera dalam buku pedoman Transliterasi Bahasa Arab (A Guide Arabic Transliterasi), INIS Fellow 1992. Dalam penulisan karya ilmiah, penggunaan istilah asing sering dipakai. Secara umum sesuai Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia kata asing ditulis (dicetak) secara miring. Dalam konteks Bahasa Arab, terdapat pedoman transliterasi khusus yang berlaku internasional. Berikut ini disajikan tabel pedoman transliterasi sebagai acuan penulisan karya ilmiah.

B. Konsonan

Adapun daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat dalam tabel berikut.

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (Dengan Titik Di Atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (Dengan Titik Di Bawah)
خ	Kha	Kh	Ka Dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	ža	Ž	Zet (Dengan Titik Di Atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es

ش	Syin	Sy	Es DanYe
ص	Ṣad	Ṣ	Es (Dengan Titik Di Bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (Dengan Titik Di Bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (Dengan Titik Di Bawah)
ظ	Za	Z	Zet (Dengan Titik Di Bawah)
ع	`ain	`	Koma Terbalik (Di Atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em

ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

C. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ـَ	Fathah	A	A

ـَ	Kasrah	I	I
ـُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
يَا	Fathah dan Ya	AI	A dan I
وَا	Fathah dan Wau	AU	A dan U

D. Maddah

(Panjang) Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
آ...أ	Fathah dan Alif atau Ya	Ā	A dan garis di atas
يآ...	Kasrah dan Ya	Ī	I dan garis di atas

و...و	Dammah dan Wau	Ū	U dan garis di atas
-------	----------------	---	---------------------

Contoh:

مات : māta

رمى : ramā

قيل : qīla

يموت : yamūtu

E. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu: Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t". Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h". Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h". Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudhah al-atfāl/raudah al-atfāl

الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah

F. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu. Contoh:

al-birr **الْبِرُّ** nazzala **نَزَّلَ**

G. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu لا, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas: Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang. Contoh:

الرَّجُلُ Ar-Rajulu

القَلَمُ Al-Qalamu

H. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah XIV yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif. Contoh:

تَأْخُذُ *ta'khuzu*

شَيْعٌ *syai'un*

I. Penulisan Kata Arab Yang Lazim Digunakan Dalam Bahasa Indonesia

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya. Contoh:

Al-Sunnah qabla al-tadwi

Al-Ibārāt Fi 'Umūm al-Lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab

J. Lafadz Al-Jalalah (Allah)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf jar dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai mudaf ilaih (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah, seperti:

دِينِ اللَّهِ *dīnullāh*

Adapun ta' marbūtah di akhir kata yang disandarkan kepada lafz al-jalalah, ditransliterasikan dengan huruf [t]. seperti:

هُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ *hum fi rahmatillāh*

K. Huruf Kapital

Walau sistem penulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (All Caps), dalam transliterasinya huruf tersebut dikenai ketentuan mengenai penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya digunakan untuk menulis huruf awal nama orang, tempat, dan bulan, dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Jika nama tersebut didahului oleh kata sandang (al-), maka yang dituliskan dengan huruf kapital tetap huruf awal nama tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan tersebut juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan, seperti:

Wa ma Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wudi 'a linnāsi lallażī bi Bakkata mubarakan

Syahru Ramadan al-lażī unzila fih al-Qur'an

Nasir al-Din al-Tūs

Abū Nasr al-Farābī

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	I
HALAMAN PERSETUJUAN	II
MOTTO	IV
PEDOMAN TRANSLITERASI	VIII
DAFTAR ISI	XVIII
ABSTRAK	XX
ABSTRACT	XXI
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	6
E. Penelitian Terdahulu	7
F. Metode Penelitian	11
G. Sistematika Penulisan.....	13
BAB II	15
KAJIAN PUSTAKA	15
A. Tafsir Muqāran.....	15
1. Ruang Lingkup Tafsir Muqāran.....	16
2. Langkah-langkah Pengaplikasian Tafsir Muqāran.....	19
3. Kelebihan Dan Kekurangan Tafsir Muqāran	20
B. Sunnī	21
1. Pengertian Dan Sejarah Munculnya Sunnī	21
2. Asy’ariyah.....	23
3. Māturīdiyāh.....	30
C. Syī’ah	33
1. Pengertian Dan Sejarah Kemunculan Syī’ah	33
2. Syī’ah Isnā ‘Asyariyyah.....	37
3. Syī’ah Ismā’iliyyah	39
4. Syī’ah Zaidiyyah	40

BAB III.....	42
PEMBAHASAN	42
A. Al-Qurṭubī & Tafsir Al-Qurṭubī.....	42
1. Biografi Imam Al-Qurṭubī	42
B. Selayang Pandang Kitab Tafsir Al-Qurṭubī	48
C. Muḥsin Faḍl Al-Kāsyānī Dan Tafsir Al-Ṣāfi.....	52
1. Biografi Muḥsin Faḍl Al-Kāsyānī	52
2. Selayang Pandang Kitab Tafsir Al-Ṣāfi	55
D. Penafsiran Al-Qurṭubī Terhadap QS: Al-Nisā: 59 & 83	59
E. Penafsiran Muḥsin Faḍl Al-Kāsyānī Terhadap QS. Al-Nisā ': 59 & 83 ...	66
F. Analisis Komparatif Penafsiran Imam Al-Qurṭubī Dan Muḥsin Faḍl Al-Kāsyānī Terhadap QS. Al-Nisā ': 59 & 83	74
BAB IV	79
PENUTUP.....	79
A. Kesimpulan	79
B. Saran.....	81

ABSTRAK

Iriansyah. A. P Harahap, 2024. *Ulil Amri Perspektif Sunni Dan Syī'ah: Studi Komparasi Tafsir Al-Qurṭubī Dan Tafsir Al-Ṣāfi Pada Qs. Al-Nisā' : 59 & 83*. Skripsi, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Dosen Pembimbing: Ali Hamdan, M.A., Ph.D.

Kata Kunci: *Ulil Amri, Tafsir Al-Qurṭubī, Tafsir Al-Ṣāfi*

Apabila kita flashback ke zaman pasca wafatnya nabi Muhammad SAW perselisihan pertama yang terjadi saat itu adalah tentang siapa yang akan menjadi pengganti beliau dalam memegang kepemimpinan umat Islam. Berawal dari isu-isu kepemimpinan inilah yang kemudian menyebabkan lahirnya aliran-aliran dalam tubuh Islam, diantaranya adalah *Sunni* dan *Syī'ah*. Kedua aliran ini sedari awal memiliki pemahaman yang berbeda tentang siapa pemimpin penerus rasulullah SAW, dan selisih paham ini juga tampaknya membuat kedua aliran ini sulit untuk bersatu. Dengan melihat adanya perbedaan sudut pandang antara kedua aliran diatas, menarik rasanya apabila permasalahan ini dibawa ke ranah ilmu tafsir. Yakni dengan melihat bagaimana kedua belah pihak memahami dan menafsirkan sosok *ulil amri* di dalam al-Qur'an.

Dari sini penulis memilih Kitab Tafsir *al-Qurṭubī* karya imam al-Qurṭubī, yang merupakan salah satu kitab tafsir fenomenal di kalangan *Sunni* dengan pembahasan yang komprehensif meliputi berbagai hal. Serta Kitab Tafsir *al-Ṣāfi* karya Mula muhsin faid al-Kāsyānī yang terkenal cukup kental dengan ajaran *Syī'ah* dalam penafsirannya. Penelitian ini termasuk dalam penelitian normatif yang bersifat kepustakaan (*Library Research*), dengan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Data primer diambil dari Kitab *Tafsir al-Qurṭubī* dan Tafsir al-Safi, sedangkan data-data sekunder berasal dari buku, jurnal, maupun literatur-literatur yang berhubungan dengan topik penelitian.

Penelitian ini menemukan bahwa al-Qurṭubī dalam menafsirkan Qs. Al-Nisā' : 59 & 83 lebih menekankan pada aspek hukum dan sosial, menurutnya kedudukan seorang *ulil amri* sangatlah penting dalam suatu tatanan masyarakat. Oleh karena itu wajib hukumnya bagi setiap muslim untuk mentaati mereka selama kebijakan yang ditetapkan tidak menyalahi hukum syariat. Di sisi lain, penafsiran al-Kāsyānī lebih menekankan pada aspek spritualitas dengan pembahasan yang kental dengan unsur-unsur teologis. Al-Kāsyānī menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bersifat mutlak, sebagaimana ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Tentang siapa yang pantas dijadikan *ulil amri*, al-Qurṭubī sebagai mufasir *Sunni* memiliki pandangan yang komprehensif, menurutnya setiap mukmin dapat dijadikan *ulil amri* selama dia memiliki kapabilitas yang pantas. Adapun al-Kāsyānī sebagai mufasir *Syī'ah* memiliki pandangan yang lebih eksklusif, menurutnya hanya para *ahlu bait* lah yang berhak mengemban kepemimpinan umat Islam, berdasarkan petunjuk dari al-Qur'an, hadits maupun wasiat dari imam sebelumnya.

ABSTRACT

Iriansyah. A. P Harahap, 2024. *Ulil Amri Perspective of Sunni and Sy'ah: A Comparative Study of Tafsir Al-Qurṭubī and Tafsir Al-Ṣāfi on Qs. Al-Nisā': 59 & 83*. Thesis, Department of Al-Qur'an and Tafsir Studies, Faculty of Sharia, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang. Supervisor: Ali Hamdan, M.A., Ph.D.

Keywords: *Ulil Amri, Tafsir Al-Qurṭubī, Tafsir Al-Ṣāfi*

If we flashback to the time after the death of the prophet Muhammad SAW, the first dispute that occurred at that time was about who would be his successor in holding the leadership of Muslims. Starting from these leadership issues that later led to the birth of sects in the body of Islam, including Sunni and Shī'ah. These two sects from the beginning have a different understanding of who the successor leader of the Prophet Muhammad SAW is, and this difference in understanding also seems to make these two sects difficult to unite.

By looking at the different points of view between the two sects above, it is interesting if this problem is brought into the realm of tafsir science. Namely by looking at how both parties understand and interpret the figure of ulil amri in the Qur'an. From here the author chooses Tafsir al-Qurṭubī by Imam al-Qurṭubī, which is one of the phenomenal interpretation books among Sunnis with a comprehensive discussion covering various matters. As well as Kitab Tafsir al-Ṣāfi by Mula muhsin faid al-Kāshānī which is known to be quite thick with Shī'ah teachings in its interpretation. This research is included in normative research that is literature (Library Research), with the approach used is a qualitative approach. Primary data is taken from Tafsir al-Qurṭubī and Tafsir al-Safi, while secondary data comes from books, journals, and literature related to the research topic.

This study found that al-Qurṭubī in interpreting Qs. Al-Nisā': 59 & 83 emphasizes more on the legal and social aspects, according to him the position of an ulil amri is very important in a community order. Therefore, it is obligatory for every Muslim to obey them as long as the policies set do not violate sharia law. On the other hand, al-Kāshānī's interpretation emphasizes more on the spiritual aspect with discussions that are thick with theological elements. Al-Kāshānī asserts that obedience to the ulil amri is absolute, as is obedience to Allah and His messenger. About who deserves to be made ulil amri, al-Qurṭubī as a Sunni mufasir has a comprehensive view, according to him every believer can be made ulil amri as long as he has the appropriate capabilities. As for al-Kāshānī as a Shī'ah mufasir, he has a more exclusive view, according to him, only the ahlu bait are entitled to assume the leadership of Muslims, based on instructions from the Qur'an, hadith and the will of the previous imam.

الملخص

إيرانيانسيا. أ. ب. حراحاب، ٢٠٢٤. وجهات نظر أول الامر السنية والشيوعية: دراسة مقارنة لتفسير القرطبي وتفسير الصافي في سورة القرآن. النساء: ٥٩ و ٨٣. رسالة، قسم علوم القرآن والتفسير، كلية الشريعة، جامعة مولانا مالك بن إبراهيم مالانج الإسلامية الحكومية. المشرف: علي حمدان، ماجستير ودكتوراه

الكلمات المفتاحية: الأول الأمر، تفسير القرطبي، تفسير القرطبي، تفسير الشافعي

إذا عدنا بالذاكرة إلى ما بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإن أول خلاف حدث في ذلك الوقت كان حول من سيكون خليفته في الإمامة للمسلمين. وانطلاقاً من هذه المسائل المتعلقة بالقيادة التي أدت فيما بعد إلى ولادة طوائف في جسد الإسلام، ومنها أهل السنة والجماعة. فهاتان الطائفتان منذ البداية كان لهما فهم مختلف لمن هو خليفة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويبدو أن هذا الاختلاف في الفهم جعل من الصعب على هاتين الطائفتين أن تتحددا. ومن خلال النظر إلى اختلاف وجهات النظر بين الطائفتين أعلاه، فإنه من المثير للاهتمام أن ندخل هذه المشكلة في مجال علم التفسير. وبالتحديد من خلال النظر في كيفية فهم وتفسير كلتا الطائفتين لشخصية أولي الأمر في القرآن.

ومن هنا اختار المؤلف كتاب تفسير القرطبي للإمام القرطبي، وهو من كتب التفسير المشهورة عند أهل السنة مع مناقشته مناقشة شاملة لمختلف المسائل. وكذلك كتاب تفسير الكشاف للمولى محسن فيض الكاشاني، وهو من الكتب المشهورة بكثرة ما فيه من تعاليم الشريعة في تفسيره، وهو من الكتب التي لا يخلو منها كتاب من كتب التفسير. ويندرج هذا البحث ضمن البحوث المعيارية التي هي عبارة عن بحوث أدبية (بحوث مكتبية)، والمنهج المتبع هو المنهج الكيفي. والبيانات الأولية مأخوذة من تفسير القرطبي وتفسير الصافي، أما البيانات الثانوية فمأخوذة من الكتب والمجلات والمؤلفات ذات الصلة بموضوع البحث

وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن القرطبي في تفسير (ق) . النساء: ٥٩ و ٨٣ يركز أكثر على الجوانب القانونية والاجتماعية، حيث يرى أن منصب ولي الأمر مهم جداً في نظام المجتمع. ولذلك، فإن طاعتهم واجبة على كل مسلم ما دامت السياسات الموضوعية لا تخالف الشريعة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، فإن تفسير الكاشاني يركز أكثر على الجانب الروحي في مناقشاته التي يغلب عليها الطابع اللاهوتي. ويؤكد الكاشاني أن طاعة أولي الأمر مطلقة كطاعة الله ورسوله. أما عن من يستحق أن يكون أولي الأمر فالقرطبي باعتباره مفصلاً سنياً له نظرة شاملة، فكل مؤمن عنده يمكن أن يكون أولي الأمر ما دام لديه القدرات المناسبة. أما الكاشاني كمفسر أشعري فله نظرة أكثر خصوصية، فيحسبه لا يحق لأهل البيت وحدهم تولى إمامة المسلمين بناء على تعليمات القرآن والحديث ووصية الإمام الساب

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Berangkat dari judul pada skripsi ini yang membahas tentang *ulil amri* atau pemimpin, pada hakikatnya kita semua adalah pemimpin baik yang memiliki jabatan secara formal ataupun hanya masyarakat biasa, hal ini sudah dideklarasikan Allah dalam al-qur'an bahwa kita sebagai manusia adalah khalifah di muka bumi ini. Dan Nabi pun telah menerangkan hal ini dalam hadits nya;

“Ketahuilah setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawabannya atas yang dipimpin. Penguasa yang memimpin rakyat banyak dia akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya, setiap kepala keluarga adalah pemimpin anggota keluarganya dan dia dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya, dan istri pemimpin terhadap keluarga rumah suaminya dan juga anak-anaknya, dan dia akan dimintai pertanggungjawabannya terhadap mereka, dan budak seseorang juga pemimpin terhadap harta tuannya dan akan dimintai

pertanggungjawaban terhadapnya. Ketahuilah, setiap kalian adalah bertanggung jawab atas yang dipimpinnya" (HR al-Bukhari)¹.

Dengan segala kesempurnaan ajarannya, agama Islam telah memberikan konsep akan seorang pemimpin atau *ulil amri* yang ideal dan layak untuk diikuti dan dipatuhi. Akan tetapi pembahasan akan sosok ulil amri ini juga nyatanya menimbulkan perbedaan pendapat ditengah-tengah kaum elit agama Islam itu sendiri, bahkan bila kita ingin flashback ke zaman pasca wafatnya baginda Muhammad SAW perselisihan yang terjadi saat itu adalah tentang siapa yang akan menjadi pengganti beliau memegang tongkat kepemimpinan umat Islam. Sebagian mereka ada yang memilih Abū Bakr kemudian ‘Umār Bin Khaṭab lalu Uṣmān bin Affan dan ‘Alī bin Abī Ṭālib namun sebagian lainnya menganggap itu tidak benar, karena yang paling pantas menggantikan posisi Rasulullah saat itu adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib *ahlul baitnya* Rasulullah SAW. Berawal dari isu-isu kepemimpinan inilah yang kemudian menyebabkan lahirnya aliran-aliran dalam tubuh Islam seperti yang kita kenal saat ini sebagai *Sunni* dan *Syī‘ah*.

Sederhananya, aliran atau *mazhab Syī‘ah* adalah mereka yang menyatakan bahwa ‘Alī bin Abī Ṭālib merupakan sosok yang paling utama di antara sahabat-sahabat Rasulullah lainnya, dan ‘Alī beserta keturunannya atau yang kita sebut saat ini sebagai *ahlul bait* lebih berhak untuk meneruskan tongkat kepemimpinan kaum muslimin. Kalangan muslim *Syī‘ah* percaya

¹ Muhammad Amiruddin, "Sertiap Orang Dari Kita Adalah Pemimpin," *NUOnline*, 7 Juli 2021, diakses 07 Maret 2024, <https://jateng.nu.or.id/keislaman/khutbah-jumat-setiap-orang-dari-kita-adalah-pemimpin-XuwGP>

bahwa keluarga Muhammad (*ahlul bait*) adalah sumber pengetahuan terbaik tentang al-Qur'an dan Islam, guru terbaik setelah nabi Muhammad, serta pembawa sekaligus penjaga terpercaya atas tradisi sunnah. Secara khusus, mereka berpendapat bahwa 'Alī bin Abī Ṭālib, sepupu sekaligus menantu rasulullah dan kepala keluarga *ahlu bait*, adalah penerus kekhalifahan setelah Rasulullah.²

Secara garis besar, ajaran yang paling menonjol dan terkenal dari aliran *Syī'ah* ini adalah tentang konsep keimamam atau kekhalifahan. Hal ini bertolak dari keyakinan kaum *Syī'ah* bahwa imam atau khalifah yang adil akan selalu diturunkan oleh Allah ke muka bumi ini, guna membimbing umat manusia sesuai dengan ajaran-ajaran yang telah ditunjukkan Allah SWT.³ Saking sakralnya konsep *imāmah* ini, mereka percaya bahwa rukun iman yang sesungguhnya itu berjumlah lima poin sebagaimana yang terdapat pada ajaran *Syī'ah Ismā'iliyyah*, diantaranya; 1) Iman kepada Allah, 2) Iman kepada surga, 3) Iman kepada neraka, 4) Iman kepada nabi dan rasul, 5) Iman kepada imam. Sedangkan pada *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* ajaran pokoknya dikenal dengan nama *Uūluddīn* yang juga sama berjumlah lima butir poin, diantaranya; 1) Tauhid, 2) Keadilan, 3) *Nubuwwah*, 4) *Ma'ad* (hari akhir), 5) Imamah.⁴

² Hasnah Nasution, "Pemikiran Kalam Syi'ah Imamiyyah", *Analytica Islamica*, no. 01(2015): 31

³ Arsyad Hidayat, "Dinamika Arab Sunni Dan Iran Syi'ah Di Era Kontemporer", *Jurnal Kewarganegaraan*, no. 03(2022): 5258

⁴ Aisyah Rahadianti Ratna Kemalasari, "Syi'ah Isma'iliyah Dan Syi'ah Itsna 'Asyariah (Pengertian, Konsep Imamah Dan Ajaran Lainnya)", *Rewang Rencang: Jurnal Hukum Lex Generalis*, no. 02(2022): 89-94

Berbeda halnya dengan kaum *Syī'ah*, kalangan kaum Sunni atau yang biasa dikenal dengan *Ahlussunnah Wal Jamā'ah* memiliki pandangan berbeda tentang konsep *imāmah* dalam Islam. Kelompok *Sunni* tidak meletakkan imam pada posisi sentral agama layaknya yang diyakini kaum *Syī'ah*, kaum *Sunni* juga tidak membatasi imam hanya berjumlah dua belas, sedangkan bagi kaum *Syī'ah* jumlah imam itu adalah sebagaimana yang mereka yakini. Jabatan *khulāfaur rāsyidin* yang diakui (sah) dalam aliran Sunni dipegang oleh empat sahabat Rasulullah; Abū Bakr al-Ṣiddiq RA, 'Umār bin Khaṭab RA, Uṣman bin 'Affān RA, dan 'Alī bin Abī Ṭālib . Akan tetapi *Syī'ah* tidak mengakui ketiga khalifah tersebut (Abū Bakr al-Ṣiddiq, 'Umār bin Khaṭab , Uṣman bin 'Affān,) karena dianggap telah merampas hak kekhalifahan dari tangan 'Alī bin Abī Ṭālib, padahal 'Alī sendiri mengakui kekhalifahan mereka⁵. Dan juga bagi *Syī'ah* imam itu bersifat *ma'ṣūm*, yang artinya terbebas dari segala kesalahan dan dosa, akan tetapi *Ahlussunnah* menyangkal hal tersebut dan berpendapat bahwa sifat *ma'ṣūm* itu hanya dimiliki para nabi dan rasul.

Dengan melihat adanya perbedaan sudut pandang antara kedua aliran kalam diatas, menarik rasanya apabila permasalahan ini dibawa ke ranah ilmu tafsir. Yakni dengan melihat bagaimana penafsiran kedua belah pihak (*Sunni* dan *Syī'ah* dengan paham *imāmiyyahnya* yang kental) dalam menafsirkan sosok *ulil amri* di dalam al-Qur'an. Dari sini penulis mengambil

⁵ Muh. Shohibul Itman, "Pemikiran Islam Dalam Perspektif Sunni Dan Syi'ah", *Jurnal Penelitian*, no. 13(2013): 337

kitab Tafsir Al-qurtubī karangan imam al-Qurtubī , sebagai perwakilan dari Sunni. Dan kitab Tafsir Al-ṣāfi karangan Mulā Muḥsin Faiḍ al-Kāsyānī yang terkenal cukup kental dengan ajaran Syī'ah dalam penafsirannya sebagai perwakilan dari kelompok *Syī'ah*. Dengan mengkomparasikan kedua tafsir tersebut nantinya kita dapat melihat, siapa itu sebenarnya ulil amri yang dimaksudkan al-Qur'an menurut pandangan *Sunni* dan *Syī'ah* ? Bagaimana seharusnya karakteristik dari seorang *ulil amri* menurut kedua aliran ini ? Hingga metode penafsiran apa dan apa saja dalil-dalil pendukung yang mereka gunakan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang ulil amri ? Hal-hal demikian akan penulis kaji pada penelitian skripsi kali ini.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang diatas, maka disusunlah rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran kata ulil amri pada Qs. Al-nisā': 59 & 83 perspektif Tafsir Al-qurtubī dan Tafsir Al-Ṣāfi ?
2. Bagaimana bentuk ideal ulil amri dalam perspektif *Sunni* dan *Syī'ah* ?

C. Tujuan Penelitian

Merujuk pada latar belakang di atas, maka tujuan dari pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana penafsiran kata ulil amri pada Qs. Al-nisā': 59 & 83 perspektif Tafsir Al-qurtubī dan Tafsir Al-ṣāfi.

2. Untuk mengetahui seperti apa bentuk ulil amri yang ideal dalam perspektif *Sunni* dan *Syī'ah*.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan manfaat paling tidak pada dua aspek, yakni aspek teoritis dan praktis.

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih sederhana bagi para akademisi tafsir al-Qur'an dalam menambah wawasan keilmuan bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, serta menjadi referensi bagi masyarakat yang ingin mengetahui tentang penafsiran kata ulil amri dalam perspektif *Syī'ah* dan *Sunni* melalui kitab tafsirnya masing-masing.

2. Secara Praktis

Dengan menggunakan teori komparasi pada penelitian ini, maka semua latar belakang, dalil, dan argumen masing-masing mufassir akan diketahui. Sehingga kita dapat mengetahui makna dari kata ulil amri secara luas. Sekaligus membuka cakrawala keilmuan kita akan betapa luasnya penafsiran al-Qur'an itu, hingga satu kata dalam al-Qur'an pun dapat membuahkan banyak penafsiran. Dengan demikian pemikiran kita pun menjadi terbuka dan tidak sempit.

E. Penelitian Terdahulu

Pembahasan mengenai aliran kalam *Syī'ah* maupun *Sunni* bukanlah sesuatu hal yang baru bagi para kaum akademisi, bahkan pembahasan akan kedua aliran ini sudah tidak asing lagi di telinga khayalak umum baik di kalangan umat muslim sendiri atau bahkan non-muslim sekalipun. Hal demikian wajar terjadi karena perselisihan antara *Syī'ah* dan *Sunni* sudah terjadi sedari dulu, tepatnya pasca meninggalnya baginda Muhammad SAW hingga kini. Dengan begitu penelitian ini bukanlah satu-satunya yang membahas tentang *Syī'ah* maupun *Sunni*, sudah banyak penelitian-penelitian yang membahas topik serupa mulai dari yang bentuknya skripsi, tesis, jurnal, makalah, buku hingga tulisan-tulisan lepas di berbagai blog spot.

Namun, setiap tulisan atau penelitian tentu memiliki karakteristik, perspektif, metode dan cirinya masing-masing yang membuatnya berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Maka dari itu penulis akan mejabarkan beberapa penelitian terdahulu, serta perbedaannya dengan penelitian yang akan penulis lakukan.

NO	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Kesamaan	Perbedaan
1	Moh. Shohibul Itman	Pemikiran Islam Dalam Prspektif Sunni Dan Syī'ah	Sama-sama membahas topik tentang dua aliran kalam dalam Islam yakni	Pembahasan yang disajikan Shohibul Itman merupakan pembahasan tentang bagaimana

			Sunni dan Syī'ah	pemikiran Sunni dan Syī'ah secara umum, adapaun penelitian kali ini memfokuskan pada pembahasan ulil amri yang akan dibahas menggunakan teori komparasi tafsir.
2	Mahir	Ulil Amri Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Bagawi Dan Tafsir Al-Fakhru Ar-Razi)	Membahas topik yang sama, yakni Ulil Amri serta sama-sama menggunakan teori komparatif	Perbedaan pada kitab yang digunakan, mengingat bahwa kitab yang penulis gunakan sebagai objek perbandingan adalah kitab Tafsir Al-qurṭubī dan Tafsir Al-ṣāfi
3	Yunahar Ilyas	Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir	Sama-sama membahas tentang Ulil Amri	Penelitian yang dilakukan Yunahar Ilyas ini menjelaskan tentang bagaimana itu konsep ulil amri dari tinjauan tafsir secara umum, dalam artian

				<p>mengumpulkan beberapa pendapat mufassir seperti Ibnu Katsir, Zamakshari, Ar-Razi hingga Abduh yang kemudian pendapat mereka disimpulkan untuk mendapatkan konsep dari ulil Amri di dalam Al-Qur'an. Sedangkan penelitian yang penulis lakukan terfokus pada memkomparasikan dua kitab tafsir yakni Al-Qurtubi dan Al-Safi.</p>
4	Sholihat	<p>Bias Ideologi Dalam Tafsir (Studi Analisa Penafsiran Atas Ayat-ayat Teologi Sunni Dan Syi'ah Dalam Tafsir Al-Misbah)</p>	<p>Membahas topik yang sama yakni tentang Sunni dan Syi'ah dan sama-sama pada ranah ilmu tafsir</p>	<p>Tafsir yang digunakan penulis adalah Tafsir Al-Qurtubi (Sunni) dan Tafsir Al-Shafi (Syi'ah), yang kemudian keduanya dikomparasikan. Kemudian ayat yang menjadi</p>

				fokus kajian pada penelitian yang dilakukan penulis berfokus pada Qs. Al-nisā': 59 & 83. Sedangkan pada tesis ini lebih menekankan analisis kepada satu kitab tafsir yakni Tafsir Al-misbah karya Quraish Shihab. Dan juga fokus ayat kajiannya adalah pada ayat-ayat teologis.
5	Wilta Mauliah	Konsep Ulil Amri Dalam Surat Al-nisā' ayat 59 Dan 83 Perspektif Wahbah Zuhaili Dalam Tafsir Al-muniir	Poin pembahasan yang sama-sama membahas ulil amri dan Qs. Al-nisā': 59 & 83	Teori yang digunakan Wilta Mauliah adalah teori tafsir bayani yakni penafsiran yang membahas konteks pemaknaan atau penggunaan kosa kata dalam Al-qur'an. Sedangkan yang penulis gunakan adalah teori tafsir

				muqarrin. Disamping itu perbedaan juga terletak pada kitab yang digunakan.
--	--	--	--	---

F. Metode Penelitian

Secara umum, metode penelitian dapat diartikan sebagai langkah-langkah ilmiah yang ditempuh guna mendapatkan data untuk menjawab rumusan masalah.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam penelitian penelitian normatif yang bersifat kepustakaan (*Library Research*), disebut penelitian kepustakaan karena memang data-data yang diperlukan dalam menyelesaikan penelitian ini berasal dari sumber kepustakaan seperti, buku, jurnal, dokumen, penelitian ilmiah, ataupun teks-teks ilmiah yang dapat dipertanggung jawabkan⁶. Selbihnya, dari sumber-sumber pustaka tersebut penulis akan mengumpulkan data dan informasi yang berkaitan dengan topik permasalahan, yang kemudian diolah dan dianalisa secara komprehensif guna menghasilkan kesimpulan yang sempurna.

2. Pendekatan Penelitian

⁶ Nursapia Harahap, "Penelitian Kepustakaan", *Jurnal Iqra'*, no. 01(2014): 68

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif (Qualitative Research). Penelitian kualitatif dapat dipahami sebagai metode penelitian yang menggunakan data-data deskriptif berupa bahasa tertulis atau lisan dari orang yang dapat diamati, demikian pengertian yang diberikan oleh Robert Bogdan dan Steven J. Taylor⁷. Tujuan daripada pendekatan kualitatif adalah untuk menjelaskan secara rinci akan fenomena yang terjadi, dengan mengumpulkan secara lengkap dan mendalam.

3. Jenis Data

Terdapat dua macam jenis data, primer dan skunder. Data primer bisa dikatak sebagai data utama dalam suatu penelitian, adapun data primer kali ini adalah dua kitab tafsir yang menjadi objek kajian yakni Tafsir Al-qurtubhi karya Imam Al-qurtubhi dan kitab Tafsir As-shofi karya Maula Faidh Al-katsani. Sedangkan data sekunder merupakan data-data pendukung dalam suatu penelitian, dan data sekunder pada penelitian ini berupa buku, jurnal, maupun literatur-literatur yang berhubungan dengan topik pembahasan.

4. Metode Pengumpulan Data

Guna menghasilkan kesimpulan yang sempurna, tentu dibutuhkan teknik pengumpulan data yang baik dan benar. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik

⁷ Sermada Kelen Donatus, "Pendekatan Kuantitatif Dan Kualitatif Dalam Peneoitian Ilmu Sosial: Titik Kesamaan Dan Perbedaan", *Studia Philosophica et Theologica*, no. 02(2016): 203

dokumentasi, di mana penulis akan mengumpulkan data yang berkaitan dengan penelitian baik itu data primer maupun sekunder melalui dokumen tertulis, seperti Al-qur'an, jurnal, buku, kitab-kitab ataupun literatur lainnya untuk dijadikan sebagai referensi.

5. Metode Pengolahan Data

Untuk mengolah data pada penelitian ini menggunakan metode deskriptif – analisis (mendeskripsikan dan menganalisa). Setelah semua data yang diperlukan terkumpul baik data primer maupun sekunder, maka selanjutnya data-data tersebut dideskripsikan dan kemudian dilanjutkan dengan menganalisa data tersebut secara cermat dan komprehensif.

G. Sistematika Penulisan

Penulisan sistematika penulisan kali ini disusun berdasarkan pada apa yang tertera pada buku Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Syariah Universitas Maulana Malik Ibrahim Malang tahun 2022 yang tersusun atas empat bab, sebagai berikut:

Bab pertama, berisi tentang uraian-uraian pokok yang mendasari penelitian ini. Seperti menjelaskan tentang latar belakang yang menjabarkan tentang alasan kenapa penulis melakukan penelitian ini, kemudian dilanjutkan dengan pembahasa rumusan masalah. Pada pembahasan ini penulis menentukan poin-poin inti permasalahan, yang juga menjadi inti pembahasan pada penelitian ini. Setelah itu dilanjutkan dengan sub-bab tujuan penelitian, lalu manfaat penelitian baik secara teoritis maupun praktis, definisi operasional,

penjabaran tentang penelitian-penelitian terdahulu, metode penelitian yang berisi tentang metode yang digunakan, pendekatan penelitian, teknik pengumpulan dan pengolahan data. Yang kemudian ditutup dengan sistematika penulisan.

Bab kedua, pada bab ini akan berisikan tentang konsep-konsep yuridis sebagai landasan teoritis untuk penkajian dan analisis masalah serta metode-metode yang relevan dengan permasalahan penelitian. Landasan konsep dan teori tersebut nantinya akan dipergunakan untuk menganalisa setiap permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini.

Selanjutnya pada bab ketiga akan berisikan hasil penelitian dan pembahasan, pada bab ini data-data yang telah diperoleh dari hasil penelitian literatur (membaca dan menelaah literatur) akan diuraikan yang kemudian diedit, diklasifikasi, diverifikasi dan dianalisis guna menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan.

Kemudian diakhiri dengan bab keempat yakni penutup, pada bab ini akan berisikan kesimpulan dari segala pembahasan pada penelitian sekaligus saran-saran yang berkaitan dengan kajian ini.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Tafsir Muqāran

Secara etimologi, kata *Muqāran* merupakan *maṣḍar* dari akar kata مقارنة – قارن – يقارن. Di dalam bahasa Inggris *Muqāranah* dipadankan dengan term *comparative* yang dalam bahasa Indonesia artinya “perbandingan”, sehingga teori Tafsir *Muqāran* dikenal juga sering disebut Tafsir Komparatif. Adapun secara terminologi, menurut Nashruddin Baidan para ahli tidak berbeda pendapat mengenai definisi metode ini. Dari berbagai literatur yang ada, dapat dirangkum bahwa yang dimaksud dengan metode tafsir komparatif adalah: 1) membandingkan *naṣ* ayat-ayat al-Qur’an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, atau redaksi yang berbeda dalam satu kasus yang sama. 2) membandingkan ayat al-Qur’an dengan hadits yang secara lahir terlihat bertentangan. 3) membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur’an⁸.

Perbandingan adalah ciri utama bagi metode komparatif, oleh karenanya seorang mufasir harus meninjau berbagai pendapat para ulama tafsir. Hal itu karena yang dijadikan bahan perbandingan dalam memperbandingkan ayat dengan ayat, atau ayat dengan hadits adalah pendapat dari para ulama tersebut. Oleh karena itu, bila suatu penafsiran dilakukan tanpa memperbandingkan berbagai pendapat yang

⁸ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 65.

dikemukakan oleh para ahli tafsir, maka pola seperti itu tidak dapat dikatakan sebagai metode komparatif. Dalam konteks inilah al-Farmawi sebagaimana yang dikutip Nashruddin Baidan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan tafsir muqaran atau komparatif adalah “Menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an berdasarkan pada apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufassir”⁹.

Penggunaan metode muqāran dalam ranah ilmu tafsir al-Qur’an nampaknya telah dipraktekkan sejak zaman Rasulullah SAW, namun ada pendapat lain yang mengatakan pada zaman sahabatlah metode ini mulai digunakan dan terus berlanjut ke masa tābi’in, tābi’ tābi’in hingga masa modern saat ini. Dari perbedaan dua pendapat diatas dapat kita tarik kesimpulan bahwa pada intinya, penggunaan metode tafsir *Muqāran* sudah digunakan semenjak zaman Rasulullah SAW dan terus berkembang hingga pada masa kontemporer saat ini, sebagaimana yang dilakukan Sayyid Ahmad al-Kumī, al-Farmawī, Maurice Bucaille, John Wansbrough, M. Quraish Shihab dan beberapa pakar lainnya¹⁰.

1. Ruang Lingkup Tafsir Muqāran

Dari penjelasan yang telah diuraikan di atas, bisa kita lihat bahwa tafsir al-Qur’an yang menggunakan metode ini memiliki cakupan atau ruang lingkup yang luas. Tidak hanya sebatas membahas perbandingan ayat

⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an (Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Yang Beredaksi Mirip)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 63.

¹⁰ Muḥammad Hariyadi, Achmad Muḥammad, “Rekonstruksi Tafsir Muqāran”, *MUMTAZ*, no. 01(2022), 6.

dengan ayat, melainkan juga ayat dengan hadits hingga membandingkan pendapat para mufassir dalam menafsirkan ayat al-Qur'an.

a. Perbandingan Ayat Dengan Ayat

Perbandingan dalam aspek ini dapat dilakukan pada semua ayat, baik pemakaian mufradat, urutan kata, maupun kemiripan redaksi. Selain itu, wilayah kajian perbandingan ayat dengan ayat ini tidak hanya terbatas pada analisis redaksional (*mabāhis lafziyyah*) saja, melainkan mencakup perbedaan kandungan makna masing-masing ayat yang dibandingkan. Disamping itu, bisa juga membahas perbedaan kasus yang dibicarakan oleh ayat tersebut. Dalam membahas perbedaan-perbedaan itu, para mufasir harus meninjau berbagai aspek yang menyebabkan timbulnya berbagai perbedaan tersebut, seperti latar belakang turunnya ayat yang berbeda-beda, pemakaian kata dan susunannya di dalam ayat berlainan¹¹.

Dan yang tak kalah pentingnya pula, dalam menganalisis hal-hal tersebut diperlukan pengkajian terhadap berbagai pendapat yang telah dikemukakan para ahli tafsir sehubungan dengan tafsiran ayat yang sedang dibahas.

b. Perbandingan Ayat Dengan Hadits

Perbandingan penafsiran dalam aspek ini dilakukan terhadap ayat-ayat yang secara lahiriahnya bertentangan dengan hadits-hadits Nabi yang diyakini sahih. Itu artinya, hadits-hadits yang berstatus *ḍa'īf* tidak

¹¹ Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, 61.

perlu dibandingkan dengan al-Qur'an, karena sudah jelas level dan kondisi keduanya berbeda.

c. Perbandingan Antara Pendapat Ulama

Dengan membandingkan pendapat antar mufassir, maka dapat diketahui kecenderungan dari para mufassir, aliran apa saja yang mempengaruhi mereka dalam menafsirkan al-Qur'an, keahlian apa yang dimiliki tiap-tiap mufassir. Kaum teolog misalnya, cenderung menafsirkan dengan konsep-konsep teologis; kaum *fuqāhah*, akan cenderung pada hukum-hukum fiqh, kaum *ṣūfī*, tentunya akan cenderung pada ajaran *taṣawwuf*, dan para filsuf, pemikirannya tentu akan cenderung kepada filsafat yang mereka anut. Sederhananya, dengan menggunakan metode ini mufassir akan menemukan berbagai macam ragam penafsiran yang pernah dilakukan oleh ulama-ulama tafsir sejak dulu sampai sekarang¹².

Dengan begitu, cakrawala keilmuan yang luas akan terbuka dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, sekaligus menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki ruang lingkup dan jangkauan yang sangat luas. Sehingga umat dapat memilih di antara sekian banyaknya penafsiran, mana yang sesuai dengan kondisi dan situasi yang mereka hadapi untuk dijadikan petunjuk dan pegangan dalam menyelesaikan permasalahan kehidupan di dunia ini guna meraih kebahagiaan di kehidupan akhirat kelak. Ruang lingkup

¹² Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, 101.

perbandingan antara pendapat para ulama inilah yang digunakan pada penelitian kali ini.

2. Langkah-langkah Pengaplikasian Tafsir Muqāran

Penerapan metode ini akan berbeda-beda tergantung dari apa objek yang akan dijadikan bahan perbandingan, berikut penjelasannya¹³;

a. Perbandingan Ayat Dengan Ayat

Apabila yang dijadikan objek perbandingan adalah antara ayat dengan ayat, maka hal yang perlu dilakukan seorang peneliti adalah: (1) Mengidentifikasi dan menghimpun ayat yang beredaksi mirip, (2) Membandingkan redaksi tersebut, (3) Menganalisis perbedaan yang terkandung dalam redaksi yang mirip, (4) Membandingkan pendapat mufasir tentang ayat yang beredaksi mirip tersebut, (5) Menyimpulkan. Metode muqāran membantu menyingkap maksud dan tujuan sebenarnya dalam suatu ayat yang memiliki kemiripan redaksi, karena tentunya di dalam ayat-ayat yang serupa tersebut, terkandung hikmah yang berbeda-beda dari Allah SWT.

b. Perbandingan Ayat Dengan Hadits Yang Tampak Kontradiktif

Bila hal ini yang dijadikan fokus kajian, maka langkah-langkah yang mesti ditempuh adalah: (1) Menentukan status hadits yang akan diperbandingkan dengan ayat Al-Qur'an, hadits tersebut harus berstatus shahih dan tidak boleh *da'if*, (2) Membandingkan dan menganalisis

¹³ Aida Fitriatunnisa, Danendra Ahmad Rafdi. "Metode Tafsir Muqaran Dilihat Kembali", *Jurnal Iman Dan Spritual*, no. 04(2023), 644.

pertentangan antara keduanya, (3) Membandingkan pendapat para ulama dalam memahami ayat dan hadits tersebut, (4) Menyimpulkan.

c. Perbandingan Antar Pendapat Para Ulama

Langkah-langkah yang perlu dilakukan ketika membandingkan antar pendapat para ulama antara lain: (1) Menghimpun sejumlah ayat yang akan dijadikan objek studi tanpa menoleh terhadap redaksinya, apakah memiliki kemiripan atau tidak, (2) Melacak berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, (3) Menganalisis serta membandingkan pendapat-pendapat mereka untuk mendapatkan informasi berkenaan dengan identitas, pola pikir, kecenderungan, hingga keahlian masing-masing mufassir.

3. Kelebihan Dan Kekurangan Tafsir Muqāran

Setiap teori atau metode tentunya memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing, adapun kelebihan dan kekurangannya adalah sebagai berikut¹⁴:

Kelebihan Tafsir Muqāran

- Membuka pintu untuk bersikap toleran dengan pendapat orang lain yang berbeda.
- Tafsir dengan metode ini amat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat.
- Memberikan wawasan yang relatif luas.

¹⁴ Syahrin Pasaribu, "Metode Muqaran Dalam Al-Qur'an", *Wahana Inovasi*, no. 01(2020), 45.

Kekurangan Tafsir Muqāran

- Tafsir *muqāran* kurang dapat diandalkan untuk menjawab persoalan sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, karena memang fokus kajiannya adalah perbandingan bukan pemecahan masalah.
- Karena memang tafsir muqāran ini lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan para ulama, sehingga penafsiran model ini terkesan menimbulkan pengulangan daripada mengemukakan penafsiran baru.
- Penafsiran model ini terbilang cukup rumit, sehingga tidak cocok untuk pemula.

B. Sunnī

1. Pengertian Dan Sejarah Munculnya Sunnī

Sunnī secara bahasa berarti tradisi, adat, atau kebiasaan. Aliran ini lebih populer dikenal dengan sebutan “*Ahlu Sunnah Wa Al-jamā’ah*”. Secara etimologi terdapat tiga kata penting dalam istilah ini, yakni *Ahlu*, *Sunnah*, dan *Jamā’ah*. Kata *Ahlu* bermakna golongan atau pengikut. *Sunnah* berarti perkataan, perbuatan, dan ketetapan Rasulullah SAW atau dapat juga diartikan Hadits. Adapun *Jamā’ah* bermakna umat Islam pada umumnya, Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa *Jamā’ah* adalah yang

mengikuti Rasulullah dan para sahabatnya, termasuk dalam hal ini adalah *tābi'īn* dan *tābi'ut tābi'īn*¹⁵.

Adapun *Ahlu Sunnah Wa Al-jamā'ah* secara terminologi, merujuk pada dua aliran teologi yang muncul sebagai antitesis dari aliran *Mu'tazilah*, kedua aliran tersebut adalah *Asy'ariyah* dan *Māturīdīyah*¹⁶. Jadi secara keseluruhan, yang dimaksud dengan *Ahlu Sunnah* atau yang juga familiar dengan nama *Sunnī* ialah mereka yang tegak di atas Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan sunnah berdasarkan pemahaman sahabat, *tābi'īn* dan *tābi'ut tābi'īn*.

Ungkapan *Sunnī* (*Ahlu Sunnah*) dapat dibedakan menjadi dua pengertian, yaitu umum dan khusus¹⁷. *Sunnī* dalam pengertian umum adalah lawan dari kelompok *Syī'ah*, akar permasalahan kedua kelompok ini terjadi karena adanya perbedaan pandangan atas siapa yang akan menggantikan kepemimpinan Rasulullah SAW. Kaum *Syī'ah* meyakini bahwa Rasulullah telah berwasiat, 'Alī bin Abī Ṭālib ialah yang akan naik menjadi imam sepeninggal beliau, yang kemudian dilanjutkan dengan Hasan kemudian Husain dan keturunannya. Sedangkan bagi kalangan *Sunnī*, Nabi Muḥammad SAW tidak pernah memberi wasiat apapun tentang kepemimpinan setelah beliau, adapun masalah kepemimpinan setelah beliau diserahkan kepada umat yang akan memilihnya dengan

¹⁵ Rois Imron Rosi, *TEOSOFI, Pengantar Teologi Islam Dan Tasawuf*, (Malang: Madza Media, 2022), 74.

¹⁶ Imron Rosi, *Teosofi*, 75

¹⁷ Abdul Rozak, Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam (Edisi Revisi)*, (Bandung: Pustaka Setia, 2016), 146.

musyawarah¹⁸. Adapun *Sunnī* dalam pengertian khusus adalah *māzhab* yang berada dalam barisan *Asy'ariyah* dan *Māturīdiyah* yang merupakan lawan dari paham *Mu'tazilah*.

Menurut telaah sejarah, istilah *Sunnī* muncul sebagai reaksi terhadap paham kelompok *Mu'tazilah* yang dikenal sebagai “kaum rasionalis Islam”, mereka sangat mengedepankan pemahaman teologi Islam yang bersifat rasional (*aqliyyah*) dan liberalis¹⁹. Dari sini kemudian kelompok *Sunnī* muncul dengan pemikiran barunya, yakni menggabungkan antara *naqli* dan *aqli*, serta memilih mengambil jalan tengah (*wasāṭan*). Mereka berpegang teguh pada dalil *naqli*, namun tetap menggunakan rasional dan logika untuk membuktikan kebenaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadits.

2. Asy'ariyah

Penggunaan kata “Asy'ariyah” merupakan penisbatan kepada seorang tokoh bernama Abū Ḥasan al-Asy'ari, hal tersebut lebih dikarenakan al-Asy'ari dipandang sebagai tokoh pendirinya. Meskipun demikian, dengan kapasitas Abū Ḥasan al-Asy'ari sebagai seorang *Sunnī* (*Ahlussunnah Wal Jamā'ah*) tidaklah benar bila dikatakan *Ahlussunnah Wal Jamā'ah* baru lahir pada masa Abū Ḥasan al-Asy'ari, karena ajaran itu sudah ada jauh sebelumnya. Abū Ḥasan al-asy'ari tidaklah membuat ajaran

¹⁸ Abdul Aziz Masang, “Konflik Antara *Syī'ah* Dan *Sunnī*”, *Jurnal Pilar: Kajian Islam Kontemporer*, no. 02 (2018): 5

¹⁹ Noor Rahman FZ, “Ahlussunnah Wal Jamā'ah Dan Keindonesiaan”, *Fakultas Dakwah & Komunikasi UNISNU*, 12 Agustus 2014, diakses, 15 Mei 2024, <https://dakwah.unisnu.ac.id/ahlus-sunnah-wal-jamaah-dan-keindonesiaan>

baru, melainkan lebih sebagai pelopor gerakan kembali kepada ajaran-ajaran sahabat dan generasi *salāf* yang saleh dalam bidang akidah Islam²⁰. Hal ini menunjukkan bahwa Asy'ari hanya melanjutkan ajaran yang sudah ada sebelumnya, namun masih terdapat perbedaan pendapat mengenai siapa tokoh-tokoh pendahulu yang dimaksudkan, karena adanya perbedaan dalam melihat konteks. Jika *Ahlussunnah* dilihat dalam konteks rival *ahl bid'ah*, maka ada yang menyebut tokoh awal *Ahlussunnah* dimulai sejak 'Alī bin Abī Ṭālib, ketika melawan *Khawārij*. Sementara bila *Ahlussunnah* dilihat dalam konteks sikap non partisan dalam politik praktis alias moderat dan tidak ekstrimis, maka ada yang memosisikan Ḥasan Baṣrī sebagai tokoh awal *Ahlussunnah*, karena sikap dan pemikirannya merupakan refleksi dari sikap orang Sunnī²¹. Meski demikian, term *Sunnī* (*Ahlussunnah Wal Jamā'ah*) mulai banyak digunakan pada masa Abu Hasan al-Asy'ari.

Abū Ḥasan al-Asy'ari memiliki nama lengkap Abu al-Hasan Ali Ibn Isma'il al-Asy'ari. Ia lahir di kota Basrah (Irak) pada tahun 260 H/873 M dan wafat pada tahun 324 H/935 M. Dengan menggunakan nama al-Asy'ari di belakang namanya, benarlah bahwa Abu Hasan al-Asy'ari memiliki nasab yang tersambung kepada Abu Musa al-Asy'ari, seorang sahabat yang menjadi *hakam* (perantara) dalam sengketa antara 'Alī bin Abī Ṭālib dengan Mu'āwiyah bin Abi Sufyan²².

²⁰ Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran dan Analisis Perbandingan*, (Jember: STAIN Jember Press, 2015), 152.

²¹ Muniron, *Ilmu Kalam*, 152-153

²² M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), 88.

Semenjak kecil, al-Asy'ari hidup dalam lingkungan keluarga yang berpaham *Ahlussunnah* atau ahli hadits. Al-Asy'ari pertama kali berguru kepada Zakariya bin Yahyā as-Saji, seorang pakar hadits dan fiqh *mazhab* Syāfi'I di Baṣrah, kemudian juga kepada sejumlah ulama ahli hadits lainnya. Hal ini kemudian membuat al-Asy'ari tampil sebagai ulama yang ahli dalam berbagai disiplin ilmu keislaman seperti fiqh, hadits, tafsir dan lain sebagainya. Namun ketika ayahnya meninggal dunia di usianya yang masih kecil, ibunya menikah lagi dengan seorang tokoh *Mu'tazilah* bernama Abu Ali al-Jubba'i²³, seorang ayah tiri sekaligus seorang guru bagi al-Asy'ari. Dibawah asuhan ayah tirinya inilah al-Asy'ari mempelajari mengenai paham *Mu'tazilah*, bahkan beberapa sumber menyebutkan al-Asy'ari belajar dan terus bersama gurunya itu selama kurang lebih 40 tahun lamanya²⁴, sehingga al-Asy'ari menjadi penganut dan bahkan tokoh *Mu'tazilah* kala itu. Sebagai tokoh *Mu'tazilah*, ia bahkan sering menggantikan al-Jubba'i dalam perdebatan menentang lawan-lawan *Mu'tazilah*.

Namun setelah puluhan tahun membela paham *Mu'tazilah*, al-Asy'ari akhirnya meninggalkan ajaran tersebut. Dari sini kemudian muncul pertanyaan, apa sebenarnya yang mendasari al-Asy'ari untuk meninggalkan paham yang telah lama ia anut ? Berbagai penafsiran kemudian bermunculan untuk menjelaskan hal ini. Harun Nasution menjelaskan

²³ Rozak, Anwar, *Ilmu Kalam*, 146.

²⁴ Supriadin, "Al-Asy'ariyah (Sejarah, Abu Hasan Al-Asy'ari Dan Doktrin-doktrin Teologinya)", *Sulesana*, no. 02(2014): 63.

bahwa, ajaran-ajaran yang diperoleh al-Asy'ari dari al-Jubba'i menimbulkan persoalan-persoalan yang tak mendapat penyelesaian yang memuaskan²⁵. Terdapat suatu cerita yang sangat populer di kalangan umat Islam tentang dialog antara Abu Hasan al-asy'ari dengan gurunya al-jubba'I, mengenai kedudukan tiga jenis individu di akhirat; mukmin, kafir dan anak kecil.

Al-Asy'ari bertanya "Bagaimana kedudukan ke tiga orang berikut: mukmin, kafir dan anak kecil di akhirat ?

Al-Jubba'I menjawab "Yang mukmin akan masuk surga, yang kafir akan masuk neraka dan yang anak kecil tidak memiliki tempat"

Al-Asy'ari "Baiklah! Menurut pemahaman *Mu'tazilah*, Allah SWT akan menetapkan yang terbaik bagi makhluk-Nya, lalu mengapa si anak kecil dimatikan padahal masih kecil ?"

Al-Jubba'I menjawab "Sebab Allah telah mengetahui bahwa si anak kecil tersebut akan menjadi orang yang berdosa, sehingga anak itu dimatikan sewaktu kecil agar terhindar dari siksa neraka"

Al-Asy'ari membalas "Lalu mengapa Allah membiarkan orang yang berdosa hidup hingga dewasa dan kemudian Allah menyiksanya lantaran dosa yang ia perbuat?" Al-Jubba'I pun terdiam dan tak bisa menawab pertanyaan tersebut.

²⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI PRESS, 1978), 67.

Disamping kisah dialog al-Asy'ari dengan al-Jubba'I, ada juga informasi dari al-Subki dan Ibnu Asakir yang menjelaskan bahwa pada suatu malam al-Asy'ari bermimpi bertemu dengan Rasulullah SAW, dalam mimpi tersebut Rasulullah mengatakan kepadanya bahwa mazhab Ahli Hadits lah yang benar dan mazhab Mu'tazilah adalah salah²⁶.

Baik kisah dialog antara Abu Hasan Al-asy'ari dengan Al-Jubba'I maupun kisah mimpinya al-Asy'ari yang bertemu dengan Rasulullah sebagai faktor utama kepergian al-Asy'ari dari *Mu'tazilah* ternyata masih memiliki kelemahan, dikarenakan pembuktian kedua kisah tersebut sangatlah rumit. Masalah mimpi adalah masalah yang sangat pribadi sehingga sulit dibuktikan, sedangkan dialog singkat antara al-Asy'ari dengan ayah tirinya mengandung kelemahan terlebih bila dikaitkan dengan kepergian al-Asy'ari dari *Mu'tazilah* yang telah puluhan tahun dianutnya. Karena tidak masuk akal rasanya bila apa yang terjadi dalam waktu sesingkat itu mampu menghancurkan paham *Mu'tazilah* yang telah mengakar lama di hati al-Asy'ari²⁷.

Jalāl Muḥammad Mūsa yang dikutip oleh Muniron dalam bukunya memaparkan analisis psikologis tentang keluarnya al-Asy'ari dari paham *Mu'tazilah*, ia menjelaskan bahwa di bidang akidah al-Asy'ari adalah seorang *Mu'tazilah* dan berguru dengan al-Jubba'i. Sedangkan di bidang fiqih, dia bermazhab Syafi'I dan berguru kepada Abu Ishaq al-marwazi,

²⁶ Yunan, *Pemikiran Kalam*, 89.

²⁷ Imron Musthafa, *mazhab Asy'ariyah-Māturīdiyah*, (Jakarta Selatan: Laksana, 2023), 37.

seorang tokoh *Syafi'iyah* di Irak. Dari kehidupan intelektualnya ini al-Asy'ari melihat adanya dua kubu yang memilah-milah umat dengan kekuatannya masing-masing, kubu fuqaha dan muhadditsin dengan kekuatan metode tekstualnya dan kubu ulama kalam (*mutakallimin*) dengan kekuatan metode rasionalnya. Oleh karena itu kemudian muncul keinginan darinya untuk menyatukan dua kekuatan itu dalam suatu aliran, sehingga para ulama kedua kubu tersebut dapat diintegrasikan²⁸.

Terlepas dari berbagai macam pendapat tentang hal apa yang melatar belakangi al-Asy'ari meninggalkan paham *Mu'tazilah*, para sejarawan setidaknya bersepakat bahwa kondisi al-Asy'ari yang sudah lama meragukan ajaran dan gagasan yang dikembangkan oleh *Mu'tazilah* merupakan faktor terkuat yang menyebabkan ia keluar dari aliran *Mu'tazilah*²⁹. Bahkan, al-Asy'ari mengasingkan diri (*uzlah*) hingga 15 hari guna merenungi serta memikirkan dalam-dalam tentang ajaran *Mu'tazilah*. Dan setelah ia mendapatkan kemantapan hati akan apa yang harus dianut dalam sistem teologi, al-Asy'ari pergi menuju masjid dan di depan khalayak ramai dia menyatakan dirinya keluar dari *Mu'tazilah* dan kembali kepada *Ahlussunnah*³⁰.

Setelah menyatakan diri keluar dari *Mu'tazilah* Abu Hasan al-Asy'ari mulai menyebarkan pemikiran-pemikirannya melalui kitab-kitab yang ia tulis, seperti kitab *al-Luma* (kitab ini dimaksudkan untuk

²⁸ Muniron, *Ilmu Kalam*, 154-155

²⁹ Musthafa, *mazhab Asy'ariyah-Māturīdiyah*, 37.

³⁰ Abdul Azizi, "Riwayat Hidup Abu Hasan Al-asy'ari: Tokoh Ilmu Kalam (260-324 H)", *Jurnal Ushuluddin*, no. 02(1995): 60.

membantah argumen-argumen lawannya dalam persoalan ilmu kalam)³¹. Metode pemikiran yang digunakan Asy'ari terbilang unik dan berbeda dari *Mu'tazilah* dan *Salafiyah*, bisa dikatakan sebagai “sintesa” antara keduanya. Dia berpegang teguh pada dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-hadits) tetapi tidak seketat dan sekaku *Salafiyah*, serta tetap mempergunakan dalil rasional dan logika dalam membuktikan kebenaran yang terkandung dalam Al-Qur'an meskipun tidak seekstrim *Mu'tazilah*. Kedua landasan berfikir tersebut digunakan al-Asy'ari karena baginya Islam tidak pernah melarang penggunaan akal; sebaliknya, rasionalisasi akidah merupakan keperluan penting dalam akidah³².

Metode berfikir sintesis atau jalan tengah al-Asy'ari tersebut tentunya tidak lepas dari kondisi sosio religius umat Islam saat itu. Dengan kata lain, metode berfikir Abu Hasan al-Asy'ari merupakan respon kreatif terhadap metode berfikir yang sedang berkembang pada saat itu, yakni metode berfikir yang saling berkontradiksi; *Mu'tazilah* yang menjadikan rasio sebagai pengemudi dalam beragama sedangkan Ahli Hadits menjadikan teks sebagai pengemudinya. Apabila dibiarkan, hal tersebut akan berakibat fatal terhadap masa depan ideologi kaum Muslimin. Metodologi *Mu'tazilah* yang sangat mengagungkan akal berpotensi membawa Islam ke jurang kehancuran, karena dengan metodenya akan

³¹ Beti Mulu, “Al-asy'ariyah (Sejarah Timbul, Abu Hasan Al-asy'ari Dan Pokok-pokok Ajarannya)”, *Kemendikbud. Co. id*, 2008, <http://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=749391&val=11826&title=Al-Asy%27Ariyah%20Sejarah%20Timbul%20Abu%20Hasan%20al-Asyari%20dan%20Pokok-Pokok%20Ajarannya>.

³² Syarif, *Aliran-aliran Filsafat Islam*, (Bandung: Nuansa Cendekia, 2017), 62

sangat beresiko menafikan dalil *naql* dengan alasan tidak rasional. Sedangkan metode Ahli Hadits yang sangat tekstual dapat membawa Islam kepada kejumudan dan kelemahan, dengan mematikan potensi-potensi akal dalam memahami teks-teks keagamaan³³. Selain itu, kontradiksi kedua paham ini juga berpotensi memecah belah dan menanamkan benih-benih permusuhan di tengah-tengah umat Islam.

3. Māturīdiyah

Aliran *Māturīdiyah* adalah aliran teologi Islam yang juga termasuk golongan *Ahlu Sunnah Wal Jamā'ah*, paham aliran ini muncul dalam kondisi lingkungan yang sama seperti *Asy'ariyah* dan juga sebagai bentuk respon terhadap aliran *Mu'tazilah*. Paham *Asy'ariyah* berpusat di daerah Basrah, sedangkan *Māturīdiyah* di Samarkand. Metode *Asy'ariyah* dan *Māturīdiyah* merupakan kecenderungan garis tengah yang timbul sejak abad X M, yang berusaha menyatukan antara rasionalisme dan ortodoksi Islam³⁴.

Nama *Māturīdiyah* dikaitkan dengan nama pendirinya yakni Abū Manşur al-Māturīdī, nama lengkapnya adalah Abū Manşur Muḥammad bin Muḥammad bin Mahmud al-Māturīdī al-Samarqandī yang lahir di sebuah desa bernama *Māturīd* dekat Samarqand³⁵. Tidak ada informasi valid mengenai kapan al-Māturīdī lahir, namun Ayub 'Ali sebagaimana yang

³³ Muniron, *Ilmu Kalam*, 163-164.

³⁴ Ris'an Rusli, *Teologi Islam: Telaah Sejarah Dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, (Jakarta: Kencana, 2019), 140.

³⁵ Arif, Nunu Burhanuddin, "Aliran Dan Pemikiran Kalam Māturīdiyah", *Perspektif: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Bahasa*, no. 04(2023), 171

dikutip oleh Harun Nasution menetapkan 248 H / 862 M sebagai tahun kelahiran al-Māturīdī³⁶, ada juga yang berpendapat al-Māturīdī lahir pada tahun 238 H / 853 M berdasarkan keterangan bahwa ia pernah berguru pada Muḥammad bin Muqātil ar-Rāzi yang wafat pada 248 H / 862 M³⁷. Atas asumsi ini, dapat disimpulkan bahwa al-Māturīdī hidup pada masa pemerintahan khalifah al-Mutawakkil, yang secara otomatis juga semasa dengan Abū Ḥasan al-Asy'ari. Adapun tahun wafatnya sebagaimana yang disepakati banyak pihak, al-Māturīdī meninggal dunia pada tahun 333 H / 944 M di Samarkand³⁸.

Sama halnya seperti al-Asy'ari, kedua paham ini hadir ditengah-tengah medan teologi sebagai reaksi terhadap aliran ekstrimitas kaum rasionalis *Mu'tazilah*, maupun ekstrimitas kaum Hanabilah serta kekhawatiran akan meluasnya ajaran *Syī'ah* yang dengan keras menentang ulama-ulama salaf. Keduanya sama-sama memposisikan diri sebagai golongan yang bersikap *wasatīyah*, dengan memberikan otoritas yang besar kepada akal manusia selama tidak menyalahi *syarīat*. Sebaliknya apabila hal itu bertentangan dengan syara', maka akal tetap harus tunduk kepada keputusan *syarīat*. Namun, meskipun al-Māturīdī tampil sebagai pemikir yang menghadapi dan banyak menyerang pemikiran *Mu'tazilah*, pada kenyataannya jalan pikiran yang dikembangkan oleh al-Māturīdī tampaknya agak mendekati pemikiran yang dikembangkan oleh *Mu'tazilah*

³⁶ Muniron, *Ilmu Kalam*, 177.

³⁷ Hamka, "Māturīdīyah: Kelahiran Dan Perkembangannya", *Jurnal Hunafa*, no. 03(2007), 258.

³⁸ Hamka, "Māturīdīyah", 259.

itu sendiri³⁹. Hal ini tentu tak lepas dari latar belakangnya sebagai pengikut Abū Ḥanīfah, dimana Abū Ḥanīfah sendiri banyak menggunakan rasio dalam pandangan keagamaannya.

Dengan demikian, meskipun kedua aliran ini berada dalam satu barisan yang sama yakni *Ahlussunnah Wal Jamā'ah*, keduanya tentu memiliki sedikit perbedaan dan ciri khasnya masing-masing. Bila pemikiran teologi Asy'ari hadir dengan penggunaan dalil nash agama (al-Qur'an dan hadits) yang kental, maka Māturīdī dengan latar belakang *māzhab* Hanafi yang dianutnya banyak menggunakan rasio dalam pemikiran teologinya⁴⁰. Kendati demikian, mereka tetap menempatkan *aql* dan *naql* sesuai pada kadarnya tanpa mengunggulkan atau menafikan salah satu.

Abū Mansūr al-Māturīdī juga memiliki pengikut yang masyhur seperti Muḥammad al-Bazdawi dan sudah menjadi hal yang lumrah seorang guru dan murid memiliki pandangan dan pendapat yang berbeda, sehingga beberapa pendapat al-Bazdawi berbeda dengan al-Maturidi. Hal ini kemudian melahirkan dua kelompok *Māturīdiyah*; *Māturīdiyah* Samarkand dinisbatkan kepada Abū Mansūr al-Māturīdī dan *Māturīdiyah* Bukhara yang dinisbatkan kepada Muḥammad Al-Bazdawi⁴¹.

³⁹ Yunan, *Pemikiran Kalam*, 99.

⁴⁰ Yunan, *Pemikiran Kalam*, 100

⁴¹ Rosi, *Teosofi*, 84

C. Syī'ah

1. Pengertian Dan Sejarah Kemunculan Syī'ah

Secara bahasa, kata *Syī'ah* berasal dari bahasa Arab dengan akar katanya شاع - يشيع - شيعة yang bermakna pendukung, pengikut, golongan atau pembela. Arti *Syī'ah* secara bahasa sendiri terdapat dalam al-Qur'an surah al-Saffat: 83⁴². Allah SWT berfirman:

وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ

“*Sesungguhnya Ibrahim termasuk golongannya Nuh*” (QS: *As-Saffat*: 83)

Adapun secara istilah, terutama dalam pembahasan ilmu kalam, *Syī'ah* dapat dikatakan sebagai suatu kelompok yang menjadi pendukung 'Alī bin Abī Ṭālib RA. Mereka berpendapat bahwa Ali adalah imam dan khalifah yang sah yang ditetapkan melalui nash dan wasiat Rasulullah SAW, baik secara tersurat maupun tersirat. Artinya, jalur *imāmah* harus berada di bawah jalur 'Alī beserta keturunannya dan jika terjadi dalam sejarah *imāmah* itu bukan berasal dari jalur 'Alī bin Abī Ṭālib, maka hal itu merupakan suatu kezaliman. Dengan demikian, *imāmah* bagi aliran *Syī'ah* bukan hanya sebatas masalah agama, melainkan suatu aqidah yang menjadi tiangnya agama⁴³.

Para sejarawan muslim berbeda pendapat tentang sejarah munculnya aliran ini. Ada yang menganggap aliran ini lahir sesaat setelah

⁴² Ahmad Atabik, “Melacak Historitas Syī'ah (Asal-usul, Perkembangan Dan Aliran-alurannya)”, *FIKRAH: Jurnal Ilmu Akidah Dan Studi Keagamaan*, no. 02(2015): 327

⁴³ Oki Setiana Dewi, “Syī'ah: Dari Kemunculannya Hingga Perkembangannya Di Indonesia”, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, no. 02(2016): 219.

wafatnya Rasulullah SAW, ketika *ahlu bait* Nabi beserta beberapa sahabat sibuk dengan pengurusan jenazah Nabi, sebagian sahabat lainnya termasuk Abū Bakr dan ‘Umār bin Khattab mengadakan rapat di *Tsaqīfah Bani Sā'idah* guna memilih pemimpin penerus Rasulullah SAW. Singkat kata, dari rapat tersebut terpilihlah Abū Bakr sebagai *khalīfah* pengganti Rasulullah SAW. Hal ini tentu membuat ‘Alī beserta para sahabat lainnya terkejut, karena dianggap mereka terlalu tergesa-gesa dalam memutuskan siapa *khalīfah* pengganti Rasulullah tanpa berdiskusi dengan *ahlu bait* beserta para sahabat yang sedang sibuk mengurus jenazah Nabi⁴⁴. Berdasarkan realita itulah, sebagian kaum muslim ada yang menentang kekhalifahan Abū Bakr dan berpendapat bahwa ‘Alī lah yang lebih pantas menjadi *khalīfah*. Bahkan menurut beberapa catatan sejarah, ‘Alī bin Abī Ṭālib baru mau berbai'at kepada Abū Bakr setelah isterinya, Fāṭimah binti Muḥammad SAW berbai'at⁴⁵.

Pendapat kedua sekaligus pendapat yang paling banyak dianut mengatakan, aliran *Syī'ah* pertama kali muncul saat peristiwa perang *Ṣiffīn*⁴⁶. Yakni perang saudara pertama dalam sejarah Islam antara ‘Alī bin Abī Ṭālib dengan Mu'āwiyah bin Abī Sufyan, yang diakhiri dengan peristiwa *Tahkīm* (Arbitrase). Peristiwa ini menimbulkan pro-kontra di kalangan umat muslim yang menyebabkan terbaginya dua kelompok pada

⁴⁴ Rozak, Anwar, Ilmu Kalam, 113.

⁴⁵ Kadenun, "Proses Peralihan kekuasaan Dan Kebijaksanaan Dalam Pemerintahan Khulafaurasyidin", *Al-Mikraj*, no. 02(2021). 5

⁴⁶ Zulkifli, "Sejarah Kemunculan Dan Perkembangan Syī'ah", *Jurnal Khatulistiwa*, no. 02(2013), 144.

saat itu. Golongan yang kontra akan peristiwa itu keluar dari barisan ‘Alī dan menghukumi mereka semua kafir, kelompok inilah yang sekarang dikenal dengan nama *Khawarij*. Adapun kelompok yang tetap setia pada ‘Alī bin Abī Ṭālib dikenal dengan nama *Syī’ah*⁴⁷.

Dari kedua pendapat diatas, dapat disimpulkan bahwa latar belakang kemunculan *Syī’ah* sebenarnya didasari oleh satu hal, yakni kepemimpinan ‘Alī bin Abī Ṭālib. Sebagai pendukung kekhalifahan ‘Alī bin Abī Ṭālib, tentunya kelompok ini memiliki dalil-dalil yang mereka jadikan sandaran atas pemahaman mereka dan diantara dalil yang sering digunakan adalah hadits *Gadīr Khum*.

Gadīr Khum sendiri merupakan nama tempat di dekat *al-Juhfah*. Tempat Ini merupakan persimpangan antara Madinah, Mesir, Irak, Suriah dan Najd. Di sana terdapat sumber air (oasis) serta pepohonan dan sering dijadikan tempat istirahat bagi para kafilah atau musafir. Hadits *Gadīr Khum* ini menceritakan suatu kisah, dimana pada tanggal 18 Dzulhijjah 10 H tepatnya saat Nabi dan para sahabat melakukan perjalanan pulang dari haji wada’, saat tiba di *Gadīr Khum* Nabi berhenti dan mengumpulkan para sahabat, kemudian Beliau memegang tangan ‘Alī seraya bersabda “*Barang siapa yang menjadikanku maula-nya, maka ‘Alī juga maula-nya*”⁴⁸. Kalangan *Syī’ah* memahami hadits ini sebagai sebuah isyarat, bahwa yang

⁴⁷ Rosi, *Teosofi*, 87

⁴⁸ Bati Yanuri Posha, “Penggunaan Hadits Ghadir Khum Sebagai Sumber Sejarah”, *Jurnal SAMBAS*, no. 01(2023), 34.

pantas menggantikan Rasulullah SAW sebagai pemimpin umat muslim adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib

Selain hadits *Gadīr Khum* diatas kalangan *Syī’ah* juga menjadikan dua hadits lainnya sebagai sandaran keyakinan mereka, dua hadits tersebut dikenal dengan nama *Hadits Safīnah* dan *Hadist Tsaqalain*. *Hadits Safīnah* itu berbunyi: Ibnu Abbas berkata, Rasulullah SAW bersabda “*Ahlu Baitku bagaikan bahtera Nūh, barangsiapa menaikinya akan selamat, dan barangsiapa berpaling darinya akan tenggelam*”. Sementara *Hadits Tsaqalain*: Zaid bin Arqam telah menceritakan bahwa Rasulullah SAW bersabda “*....Aku telah meninggalkan dua peninggalan mulia dan berharga diantara kalian, yakni Kitab Allah (Al-Qur’an) dan Ahlul Baitku. Berhati-hatilah kalian dalam memperlakukannya, keduanya itu tak akan pernah terpisahkan satu sama lain hingga keduanya menjumpaiku di Kautsar dalam surga⁴⁹*”

Dengan berpijak pada hadits-hadits di ataslah kemudian kalangan *Syī’ah* berpandangan bahwa ‘Alī bin Abī Ṭālib memiliki kedudukan yang istimewa dibanding para sahabat lainnya sekaligus yang paling berhak meneruskan tongkat kepemimpinan sepeninggal Rasulullah SAW, bahkan mereka menganggap Abū Bakr as-Ṣiddīq, ‘Umār bin Khattab dan ‘Utsmān bin Affān telah merampas hak ‘Ali sebagai *khalīfah* yang sah. Hal ini juga didasari pada fakta sejarah, yakni ketika peristiwa *Tsaqīfah Bani Sā’idah* seperti yang telah dijelaskan diatas.

⁴⁹ Yunan, *Pemikiran Kalam*, 156.

Syī'ah pada awalnya bukanlah *māzhab* dalam konteks keagamaan, melainkan hanya sebatas kelompok (partai) politik yang beranggapan bahwa, 'Alī bin Abī Ṭālib adalah seorang yang telah dirampas kepemimpinannya. Diantara para sahabat yang berada di pihak 'Alī saat itu adalah; 'Ammār bin Yāsir, Miqdād bin al-Aswād, Abū Dzar al-Ghifāri, Salmān al-Fārisi, Abū Ayyūb al-Anṣāri, Ubay bi Ka'ab, Sahl bin Ḥānif, 'Abbās bin 'Abdul Muthālib serta seluruh Bani Hāsyim⁵⁰. Namun pada perkembangannya aliran ini memiliki pandangan tersendiri di bidang akidah dan hukum, yang kemudian berkembang menjadi suatu aliran besar dalam teologi Islam dengan berbagai sekte di dalamnya⁵¹.

Meskipun memiliki pandangan yang sama akan *imāmah* dan kekhalifahan 'Alī bin Abī Ṭālib, *Syī'ah* juga terbagi menjadi beberapa sekte atau aliran. Beberapa aliran dalam *Syī'ah* yang masyhur antaranya; *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*, *Syī'ah Ismā'iliyyah* dan *Syī'ah Zaidiyyah*.

2. *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*

Sekte *Isnā 'Asyariyyah* merupakan sekte *Syī'ah* yang paling terkenal dan terbesar di dunia, bahkan menjadi *māzhab* resmi negara di Iran. Nama *Isnā 'Asyariyyah* yang bermakna dua belas ini memiliki makna penting dalam tinjauan sejarahnya, hal ini dikarenakan terbentuknya aliran ini setelah lahirnya semua imam yang berjumlah dua belas sekitar tahun 260

⁵⁰ Atabik, "Melacak Historitas *Syī'ah*", *FIKRAH*, 329.

⁵¹ Slamet Mulyono, "Pergolakan Teologi *Syī'ah*-Sunnī : Membedah Potensi Integrasi Dan Disintegrasi", *ULUMUNA: Jurnal Studi Keislaman*, no. 02(2012), 248.

H/878 M⁵². Kedua belas imam tersebut tentu saja dimuali dari ‘Alī bin Abī Ṭālib yang kemudian dilanjutkan oleh putranya Ḥasan dan Ḥusain, lalu ‘Alī Zainal ‘Ābidīn, kemudian dilanjutkan secara berturut-turut oleh Muḥammad al-Bāqir, ‘Abdullah Ja’far Ṣādiq, Mūsa al-Kāzim, ‘Alī al-Riḍa, Muḥammad al-Jawwād, ‘Alī al-Hādī, Ḥasan al-Askāri dan yang terakhir Muḥammad al-Māhdī⁵³.

Imam ke dua belas, Muḥammad al-Māhdī diyakini menghilang sewaktu masih kecil dan konon katanya bersembunyi di ruang bawah tanah milik ayahnya di Sāmarrā, sedangkan dia tidak memiliki keturunan. Sekte *Isnā ‘Asyariyyah* meyakini kelak di akhir zaman, Imam ke dua belas ini akan keluar memimpin umat Islam dan menegakkan keadilan di dunia. Oleh karena itulah imam kedua belas ini disebut juga *Imām Al-Mustaḥḥir* (imam yang tersembunyi) atau *Imām al-Muntaẓar* (imam yang ditunggu-tunggu)⁵⁴.

Di dalam doktrin *Syī’ah Isnā ‘Asyariyyah* seorang imam dianggap *ma’ṣūm* atau terlepas dari segala kesalahan dan dosa, hal ini dikarenakan seorang imam itu memiliki hubungan rohaniah dengan Allah selayaknya para Nabi dan Rasul. Adapun perbedaannya, ketika menerima wahyu yang disampaikan Jibril AS seorang Rasul dapat melihat dan mendengar pembicaraannya. Seorang Nabi terkadang bisa melihat namun tak bisa mendengarnya ataupun sebaliknya, bisa mendengar namun tidak sampai

⁵² Ratna Kemalasari, “Syī’ah Isma’iliyah Dan Syī’ah Itsna ‘Asyariah”, *Rewang Rencang*, no. 02, 94.

⁵³ Lintang Ardiansyah dkk., “Analisis Ajaran Syī’ah Itsna ‘Asyariah: Pokok-pokok Ajarannya Dan Dampaknya Terhadap Keberagaman Islam Di Indonesia”, *Intellektika*, no. 02(2024), 100.

⁵⁴ Yunan, *Pemikiran Kalam*, 159.

melihat. Sedangkan seorang Imam hanya bisa mendengar tapi tidak bisa melihat Jibril AS⁵⁵. Selain itu, seseorang baru dikatakan berbakti kepada Allah apabila ia mengenali Allah dengan cara beriman kepada-Nya, kepada Rasul-Nya, dan kepada imam-Nya. Dengan demikian apabila seseorang tidak memiliki imam, maka orang tersebut akan menjadi orang yang tersesat, dan apabila mati dalam keadaan demikian maka ia mati dalam keadaan kufur⁵⁶.

3. Syī'ah Ismā'iliyyah

Sekte ini lahir akibat dari perbedaan pendapat tentang siapa yang meneruskan kepemimpinan Abū Ja'far Ṣādiq (Imam ke-6), mengingat Abū Ja'far memiliki dua putra bernama Ismā'īl dan Mūsa al-Kāzīm. Putra sulungnya, Ismā'īl tercatat dalam sejarah meninggal (143 H/760 M) mendahului ayahnya, Abū Ja'far (w. 765 M)⁵⁷. Hal ini bagi *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* membatalkan posisinya Ismā'īl bin Ja'far sebagai imam ke tujuh dan digantikan oleh adiknya Mūsa al-Kāzīm. Di lain sisi, *Syī'ah Ismā'iliyyah* menolak pembatalan tersebut dan tetap mengakui Ismā'īl sebagai imam ke tujuh. Penisbathan kepada imam ke tujuh, Ismā'īl bin Ja'far Ṣādiq inilah sekte ini dikenal dengan nama *Syī'ah Ismā'iliyyah*.

Sekte ini juga dikenal dengan nama *Syī'ah as-Sab'iyyah* (tujuh) karena sebagian pendapat mengatakan imam yang diakui dalam sekte ini hanya berjumlah tujuh orang, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ḥasan, Ḥusain, 'Alī

⁵⁵ Khairuddin, "Syī'ah Itsna 'Asyariah", *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, no. 02(2009), 325.

⁵⁶ Khairuddin, "Syī'ah Itsna 'Asyariah", *Al-Fikra*, 326.

⁵⁷ Rozak, Anwar, *Ilmu Kalam*, 118.

Zainal ‘Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ja’far Ṣādiq dan Ismā‘īl bin Ja’far Ṣādiq⁵⁸. Beberapa orang *Syī’ah* juga ada yang berpendapat bahwa Ismā‘īl tidaklah mati, melainkan hanya pergi bersembunyi dan kelak akan datang kembali pada hari akhir sebagai *al-Mahdi*⁵⁹.

Sama halnya dengan *Syī’ah Isnā ‘Asyariyyah*, *Ismā‘iliyyah* juga hanya meyakini kepemimpinan dari garis keturunan ‘Alī melalui perkawinannya dengan Fāṭimah atau *ahlu bait*, serta mereka mensyaratikan kepemimpinan harus jatuh kepada anak tertua. Mereka juga berkeyakinan bahwa seorang Imam itu bersifat *ma’ṣūm* alias terlepas dari segala perbuatan salah dan dosa. Imam juga mempunyai ilmu batin untuk mengetahui hal-hal yang tak diketahui manusia biasa, serta mereka mensyaratikan keimanan harus jatuh kepada anak tertua⁶⁰.

4. *Syī’ah Zaidiyyah*

Nama *Zaidiyyah* merupakan penisbathan kepada Imam Zaid, anak dari Imam ‘Alī Zainal ‘Ābidīn (imam ke empat). Dalam beberapa sumber sejarah dijelaskan bahwa kemunculan *Syī’ah Zaidiyyah* ditandai oleh gerakan perlawanan Imam Zaid bersama 15 ribu pasukannya terhadap kekhalifahan Bani Umayyah, yang saat itu dipimpin oleh Khalifah Hisyām bin ‘Abdul Mālik. Hal ini diawali dengan perbedaan pendapat antara Imam

⁵⁸ Lina Hartika, “Kepemimpinan Ubaidillah Al-Mahdi Pada Dinasti Fatimiyah Di Afrika Utara Tahun 910-927 “ (Undergraduate Thesis, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2023), <https://eprints.uinsaizu.ac.id/20010/1/NASKAH%20SKRIPSI%20LINA%20HARTIKA%201817503018%20.pdf>.

⁵⁹ Kemalasari, “*Syī’ah Isma’iliyyah Dan Syī’ah Itsna Asyariah*”, *Rewang Rencang*, 87.

⁶⁰ Hasnah Nasution, “Pemikiran Kalam *Syī’ah* Imamiyah”, *Analythica Islamica*, 34

Zaid bin ‘Alī Zainal ‘Ābidīn (Imam ke-5 *Syī’ah Zaidiyyah*) dengan saudara kandungnya sendiri, Imam Muḥammad al-Bāqir (Imam Ke-5 *Syī’ah Isnā ‘Asyariyyah*) mengenai boleh tidaknya memberontak terhadap pemimpin yang zalim atau dalam konteks saat itu adalah kekhalifahan Bani Umayyah⁶¹. Dikarenakan dalam pemikiran *Syī’ah Zaidiyyah* seorang imam itu harus memiliki sifat-sifat; takwa, berilmu, dermawan, murah hati serta berani. *Syī’ah Zaidiyyah* menilai Imam Muḥammad al-Bāqir sebagai seorang penakut sebab tidak melancarkan perlawanan terhadap Bani Umayyah seperti yang mereka inginkan.

Syī’ah Zaidiyyah juga dipandang sebagai sekte *Syī’ah* yang paling dekat pemahamannya dengan *Sunnī*, serta dianggap yang paling moderat dibanding aliran *Syī’ah* lainnya. Dikatakan demikian karena mereka tidak berlebihan dalam memposisikan seorang imam sebagaimana *Syī’ah Isnā ‘Asyariyyah* dan *Ismā‘iliyyah* yang sampai mensifati *ma’ṣūm* seorang imam. Mereka sebatas memandang para imam sebagai manusia paling utama setelah Nabi Muḥammad SAW, mereka pun tidak mengkafirkan para sahabat khususnya Abū Bakr as-Ṣiddiq, ‘Umār bin Khattab dan ‘Utsmān bin Affān⁶². *Syī’ah Zaidiyyah* juga menolak paham *Imām Mustaṭīr* (imam yang tersembunyi), karena bagi mereka seorang imam harus langsung turun tangan memimpin umatnya.

⁶¹ Muḥammad Irfanudin Kurniawan, “Analisis Kritis Gerakan Syiah Zaidiyah Dan Rafidhah”, *TASFIYAH*, no. 02(2020), 121.

⁶² Abdul Rohman, “Perkembangan Tafsir Di Kalangan Syiah”, *At-Thiqah*, no. 02(2022), 63.

BAB III

PEMBAHASAN

A. Al-Qurṭubī & Tafsir Al-Qurṭubī

1. Biografi Imam Al-Qurṭubī

Beliau bernama lengkap Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr bin Farrah al-Anṣārī al-Khazrāji al-Qurṭubī⁶³. Nama al-Qurṭubī merupakan penisbatan kepada tempat kelahirannya yakni Cordoba, salah satu daerah di Andalusia (sekarang, Spanyol). Tidak ada data pasti mengenai kapan beliau dilahirkan, namun Syekh Ḥasan Maḥmūd memperkirakan bahwa imam al-Qurṭubī lahir sekitar awal abad ke-6 H⁶⁴. Disamping itu, satu hal yang dapat dipastikan adalah al-Qurṭubī hidup ketika Spanyol berada di bawah kekuasaan dinasti Muwahhidun yang berpusat di Afrika Barat dan Banī Aḥmar di Granada (1232-1492 M), sekitar abad ke-7 H atau 13 M⁶⁵.

Pada masa imam al-Qurṭubī, Cordoba sedang berada pada abad-abad akhir kegemilangan Islam di Eropa, sementara keadaan Barat pada saat itu masih tenggelam dalam kegelapan. Cordoba merupakan kota yang paling

⁶³ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* (Jakarta: eLSIQ Tabarakarraḥman, 2019), 122.

⁶⁴ Sunnatullah, “Imam Al-Qurṭubī: Tokoh Besar Mufassir Al-Qur’an Asal Cordoba” *NU Online*, 6 April 2024, diakses 23 Juni 2024, <https://www.nu.or.id/tokoh/imam-Al-Qurṭubī-tokoh-besar-mufassir-al-quran-asal-cordoba-08CJ8>.

⁶⁵ Izzat Zaini, “Pencegahan Pelecehan Seksual Dalam Al-Qur’an Perspektif Tafsir Al-Qurṭubī (Studi Munasabah QS. An-Nuur: 30-31)” (Undergraduate Thesis, PTIQ Jakarta, 2022), <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/821>

banyak memiliki perbendaharaan buku serta masyarakatnya yang juga dikenal sangat perhatian terhadap ilmu. Suasana keilmuan ini merupakan ciri khas dari masa Dinasti *Muwahhidūn*, *khalīfah* yang berkuasa pada saat itu memberikan semangat dan dorongan kepada para ulama untuk terus berkarya dan meramaikan bursa ilmu pengetahuan⁶⁶. Dari sini kemudian jumlah lembaga-lembaga keilmuan yang muncul di Andalusia, baik pusat kota maupun sekitarnya pun semakin banyak. Ilmu-ilmu agama seperti *fiqh*, *hadits*, *tafsīr* dan ilmu *qirā'at* turut berkembang pesat, sebagaimana ilmu bahasa Arab, *nahwu*, *ṣarf*, *sirāh* dan syair juga turut berkembang pesat.

Rasa cinta dan semangatnya dalam menuntut ilmu mendorongnya untuk berkelana ke berbagai daerah guna berguru ke berbagai ulama, hal ini terbukti dari keputusannya untuk meninggalkan kampung halamannya ketika Andalusia jatuh ke tangan kolonialis Prancis pada tahun 663 H. al-Qurṭubī melakukan perjalanan ke wilayah Timur Tengah diantaranya adalah Mesir, di sana ia tinggal di kota *Manṣurah*, *al-Fayyūm*, *al-Qāhirah*, Kairo, Iskandariyah dan beberapa wilayah lainnya⁶⁷. Kehidupan di Mesir pada saat itu, tepatnya pada masa pemerintahan Dinasti *Ayūbiyyah* juga tidak kalah majunya dengan kehidupan ilmiah di Andalusia. Kondisi sosial pada saat itu sungguh memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan jiwa intelektual dalam diri al-Qurṭubī⁶⁸. Mesir juga sekaligus menjadi tempat ia menutup

⁶⁶ Chalid Ma'arif, "Aspek Ushul Fiqh Dalam Tafsir Al-Qurṭubī: Studi Analisis QS. An-Nuur: 31", *Ta'wiluna*, no. 01 (2020): 63.

⁶⁷ Thias Arisiana, Eka Prasetiawati, "Wawasan Al-Qur'an Tentang Khamr Menurut Al-Qurṭubī Dalam Tafsir Jami' Li Ahkamil Al-Qur'an", *FIKRI*, no. 01 (2019): 247.

⁶⁸ Al-Qurṭubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Ter. Fathurrahman dkk (Jakarta: Pustaka Azzam, 2017), xvii

mata untuk selamanya, pada tanggal 9 Syawal 671 H/1272 M dan dimakamkan di Elmeniya, sebuah daerah bagian timur sungai Nil. Dari paparan diatas, sederhananya pendidikan keilmuan Al-Qurṭubī dapat dikelompokkan menjadi 2 tempat:

a. Pendidikan Di Cordoba, Andalusia

Di Cordoba imam al-Qurṭubī belajar dengan cara menghadiri halaqah-halaqah yang biasa diadakan di masjid-masjid atau madrasah-madrasah para masyaikh, mengunjungi perpustakaan yang ada di setiap sudut kota dan perguruan tinggi yang menjadi salah satu pusat sumber ilmu pengetahuan di Eropa, dari sinilah perjalanan intelektual Al-Qurṭubī dimulai.

b. Pendidikan Di Mesir

Keilmuan al-Qurṭubī di Mesir diperolehnya ketika melakukan perjalanan dari Andalusia ke Mesir dan menetap di berbagai wilayah di sana, perjalanan ini membuatnya bertemu dengan banyak tokoh dan ulama-ulama terkemuka pada saat itu⁶⁹. Disamping pengaruh kondisi sosial yang sangat mendukung akan perkembangan intelektual al-Qurṭubī, peran para pengajar, guru atau masyaikh tentunya juga memberi pengaruh besar terhadap pemikiran seorang murid. Adapun

⁶⁹ Tabsyir Masykar, “Perspektif Imam Al-Qurṭubī Dalam Penafsiran Surat Al-Maidah Ayat 89 Tentang Kifarat Yamin”, *Basha'ir: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, no. 01 (2021): 44

guru-guru al-Qurṭubī, di sini peneliti membaginya sesuai dengan 2 tempat belajarnya, Cordoba dan Mesir.

Adapun guru-guru al-Qurṭubī selama menuntut ilmu di Cordoba, diantaranya:

- a. Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad al-Qaisī, atau yang lebih dikenal dengan Ibnu Abī Hijah (W. 643). Beliau merupakan ahli *Nahwu* dan seorang *Muqri*, sekaligus merupakan guru pertama al-Qurṭubī.
- b. Al-Qāḍi Abū 'Āmir Yaḥyā bin 'Āmir bin Aḥmad bin Muni,
- c. Yaḥyā bin 'Abdurraḥmān bin Aḥmad bin 'Abdurraḥmān bin Rabi'
- d. Abū Sulaimān Rabi' bin ar-Raḥman bin Aḥmad al-Asy'ari. Beliau seorang hakim di Andalusia hingga ketika takluk ke tangan Prancis, ia berpindah ke Syubailiyah hingga meninggal di sana pada tahun 632 H.
- e. Abū 'Āmir Yahyā bin 'Abdurraḥmān bin Aḥmad al-Asy'arī (W. 639). Seorang ahli hadits, teologi dan fiqh.
- f. Abū Ḥasan 'Alī bin 'Abdullah bin Muḥammad bin Yūsuf al-Anṣārī atau biasa dikenal dengan nama Ibnu Qutal. Beliau pernah menjabat sebagai seorang hakim dan wafat di *Marākish* 651 H.
- g. Abū Muḥammad 'Abdullah bin Sulaimān bin Dāwūd bin Jautillah al-Anṣārī (W. 612 H). Beliau terkenal sebagai ahli hadits di Andalusia, juga seorang ahli tata bahasa dan seorang penyair. Beliau

juga pernah menjabat sebagai *qāḍi* di Cordoba dan beberapa tempat lainnya⁷⁰.

Sedangkan guru-guru al-Qurṭubī setelah ia pindah ke Mesir, diantaranya:

- a. Abū Ṭāhir Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Aṣḥānī
- b. Baḥā'uddīn Abū Ḥasan Alī bin Hibatullah bin Salamah al-Miṣri al-Syāfi'i, atau yang lebih akrab disebut Ibnu al-Jumaizī (W. 649 H). Beliau merupakan ahli dalam bidang hadits, fiqh dan ilmu qira'at.
- c. Abū Muḥammad 'Abdul Wahāb bin Ruwāj atau lebih dikenal dengan nama Ibnu Ruwāj, seorang ahli hadits yang wafat pada tahun 648 H.
- d. Abū Bakr Muḥammad bin al-Walīd al-Andalusi
- e. Ḥasan al-Bakarī, nama lengkapnya Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Amaruk at-Taimī (W. 656 H)⁷¹.

Sederet nama-nama diatas merupakan guru-guru yang sangat berpengaruh dalam membentuk pemikiran, karakter dan intelektual seorang Imam al-Qurṭubī. Dengan demikian terbentuklah sosok pribadi ulama yang *ṣālih*, zuhud, *'ālim* dan senantiasa menghabiskan waktunya untuk kepentingan akhirat. al-Qurṭubī mewaqa'fkan waktunya untuk dua hal, yakni

⁷⁰ Ela Sartika, "Dimensi Bayani Dalam Tafsir Al-Qur'an Mazhab Maliki (Studi Penelitian Terhadap Tafsir Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Qurṭubī)" (Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2019), <https://etheses.uinsgd.ac.id/31853/1/DIMENSI%20BAYANI%20mazhab%20MALIKI%20DALA%20TAFSIR%20ALQURTHUBI.pdf>.

⁷¹ Al-Qurṭubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, xix.

beribadah kepada Allah dan menulis kitab, Sehingga dari usahanya tersebut lahirlah kitab-kitab yang fenomenal dari dulu hingga sekarang. Berikut ini beberapa kitab-kitab karya Imam al-Qurṭubī:

- a. *At-Taḏkirah fī Ahwāl Al-Mauta Wa Umūr al-Ākhirah*. Yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Buku Pintar Alam Akhirat”, diterbitkan di Jakarta tahun 2004.
- b. *At-Tiḏkar fī Afdhāl al-Adzkār*. Berisikan penjelasan akan kemuliaan-kemuliaan Al-Qur’an, dicetak di Kairo, Mesir pada 1355 M.
- c. *Qama’ al-Hars bi al-Zuhdi wa al-Qana’ah*. Dicetak pada tahun 1408 M oleh Maktabah Al-Ṣahābah Bitanta.
- d. *Al-Intihāz fī Qirā’at Ahl al-Kuffah wa al-Basrah wa al-Syām wa Ahl al-Ijaz*.
- e. *Al-I’lam bi Mā fī al-Dīn al-Naṣāra min al-Mafāsīd wa Awham wa Kazhar Mahāsīn al-Islām*.
- f. *Al-Asna fī Syarh Asmā al-Husnā wa Sifātuhu fī al-‘Ulyā*.
- g. *Risālah fī al-Alqām al-Hadīts*
- h. *Al-Luma’ fī Syarh al-Isyrinat al-Nabawiyah*.
- i. Dan kitab yang menjadi mahakaryanya, sekaligus kitab yang paling masyhur, yakni kitab tafsir *Al-Jami’ Li Ahkāmī al-Qur’an* atau yang lebih familiar dengan nama “Tafsir Al-Qurṭubī”⁷².

⁷² Izzat Zaini, “Pencegahan Pelecehan Seksual Perspektif Al-Qurṭubī”, 32.

B. Selayang Pandang Kitab Tafsir Al-Qurṭubī

Kitab tafsir ini bernama lengkap, *Al-Jami' Li Ahkām al-Qur'ān Wa al-Mubayyin Limā Tadhammanahu Min as-Sunnah Ay al-Furqan*. Nama ini murni dari al-Qurṭubī sendiri, sebagaimana ia tegaskan di bagian pendahuluan kitab tafsirnya ini. Dilihat dari judulnya, dapat dipahami bahwa isi daripada kitab tafsir ini berupa himpunan hukum-hukum Al-Qur'an dan penjelasan atas isi kandungannya dari As-Sunnah dan ayat-ayat Al-Qur'an⁷³.

Latar belakang al-Qurṭubī menulis kitab ini semata-mata merupakan dorongan dari kesadaran hatinya sendiri, hal ini ia cantumkan pada bagian awal kitabnya ini. Bagi al-Qurṭubī, sudah menjadi tugas dan kewajiban ulama setelah wafatnya Rasulullah untuk mengambil intisari dari makna-makna yang terkandung di dalam setiap ayat al-Qur'an untuk dijelaskan kepada umat⁷⁴. Oleh karena alasan inilah al-Qurṭubī kemudian menyibukkan diri dan mencurahkan seluruh kemampuannya untuk kepentingan al-Qur'an.

Sesuai dengan judulnya, tak dapat terelakkan bahwa fokus kajian tafsir al-Qurṭubī ini adalah pada *istinbat* hukum fikih. Sehingga kitab *Tafsīr Al-Jami' Li Ahkām al-Qur'ān* ini dapat dikategorikan dalam tafsir yang bercorak fiqh⁷⁵. Kecenderungan al-Qurṭubī terhadap *istinbat* hukum tentu

⁷³ Moh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir Al-Qurṭubī: Metodologi, Kelebihan Dan Kekurangannya", *Jurnal Reflektika*, no. 01(2018): 52.

⁷⁴ Al-Qurṭubī, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, xxviii.

⁷⁵ Abdullah AS, "Kajian Kitab Tafsir Al-Jami' Li Ahkami Al-Qur'an", *Al-I'jaz: Jurnal Kewahyuan Islam*, no. 01(2018): 5.

tak lepas dari latar belakang keilmuannya, dimana guru-guru al-Qurṭubī sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya mayoritas berprofesi sebagai seorang *qāḍī* atau hakim.

Al-Qurṭubī menggunakan metode *mushafī* dalam sistematika penulisan tafsirnya, yakni menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan urutan surah dan ayat yang terdapat dalam mushaf. Dimulai dari surah pertama dalam al-Qur'an yaitu *al-Fātihah* dilanjut dengan *al-Baqarah*, kemudian *Āli 'Imrān* hingga seterusnya sampai pada surah terakhir yakni *an-Nās*.

Dalam menafsirkan suatu ayat al-Qur'an, langkah-langkah yang ditempuh al-Qurṭubī adalah; 1) Mengupas segi bahasanya, 2) Menyebutkan ayat-ayat lain dan hadits-hadits yang berkaitan, 3) Mengutip beberapa pendapat ulama beserta sumber dalilnya sebagai alat untuk menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan pokok pembahsan, 4) Mentrarjih dan mengambil pendapat yang paling benar. Langkah-langkah tersebut masih bisa diperluas lagi dengan melakukan penjelasan panjang lebar mengenai persoalan *fihiyyah* terhadap ayat-ayat ahkam dengan merujuk kepada pendapat para imam *māzhab* beserta dalil-dalil yang mereka gunakan.

Dengan melihat langkah-langkah serta pembahasannya yang begitu mendetail, kiranya dapat ditarik kesimpulan bahwa metode yang digunakan al-Qurṭubī dalam tafsirnya adalah metode *tahlīli*, demikian karena dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Qurṭubī berupaya menjelaskan seluruh aspek

yang terkandung pada suatu ayat dalam al-Qur'an⁷⁶. Mulai dari kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, munasabah antar ayat hingga pendapat-pendapat para ulama mengenai ayat tersebut.

Menjadi salah satu kitab tafsir paling fenomenal dan yang paling sering dijadikan rujukan tentu bukan tanpa alasan, hal ini tentu karena tafsir Al-Qurtubī memiliki beberapa kelebihan, diantaranya;

1. Tidak fanatik terhadap satu paham atau *mazhab*. Meskipun ia adalah seorang penganut *mazhab* Maliki, hal ini tidak mengganggu objektivitasnya dalam menafsirkan suatu ayat dalam al-Qur'an. al-Qurtubī tetap mengutamakan pendapat yang lebih kuat dalilnya meskipun harus berbeda dengan pendapat *mazhab* yang diikutinya⁷⁷.
2. Sangat memperhatikan aspek-aspek kebahasaan, seperti *Nahwu*, *Ṣarf* dan dikuatkan menggunakan syair-syair Arab. Bahkan sering kali juga membahas tentang aspek *qirā'at* suatu ayat.
3. Hadits-hadits yang al-Qurtubī cantumkan pada umumnya disandarkan langsung kepada *rāwi* yang meriwayatkan hadits tersebut.
4. Apabila mengutip suatu pendapat, maka pendapat tersebut senantiasa disandarkan kepada pemilik pernyataan atau pendapat tersebut.
5. Penafsiran-penafsiran yang disajikan sangat komprehensif dan luas dengan turut membahas berbagai aspek.

⁷⁶ Muḥammad Ismail, Makmur, "Al-Qurtubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an", *Jurnal Pappasang*, no. 02(2020): 26.

⁷⁷ Muh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir Al-Qurtubī: Metodologi, Kelebihan Dan Kekurangannya", *Jurnal Reflektika*, no. 01(2018): 59.

Disamping menjadi salah satu kitab tafsir termasyhur yang memiliki banyak kelebihan, tetap saja yang namanya makhluk tentu tak akan lepas dari yang namanya kekurangan. Berikut beberapa kekurangan yang dimiliki Tafsir al-Qurtubī;

1. Terkadang pembahasan mengenai hukum fiqh, kisah atau cerita *isrā'iliyyat* yang disajikan tidak sejalan dengan pembahasan ayat yang ditafsirkan⁷⁸.
2. Status daripada kisah-kisah *isrā'iliyyat* yang dikutip tidak dijelaskan, apakah riwayat tersebut *ṣāḥih* atau *Ḍo'īf*⁷⁹.
3. Meskipun pada umumnya hadits dan pendapat yang al-Qurtubī cantumkan senantiasa disandarkan langsung kepada perawinya, namun pada beberapa tempat ada sebagian hadits atau pengutipan yang tidak dijelaskan darimana riwayat dan siapa pemilik ucapan tersebut⁸⁰.

⁷⁸ Siti Nur Halimah, “Konsep Nusyuz Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Tafsir Al-Jami’ Li Ahkamil Qur’an Dan Tafsir Al-Azhar)”, (Undergraduate Thesis, Institut Agama Islam Negeri Curup, 2024), <https://e-theses.iaincurup.ac.id/5856/1/KONSEP%20NUSYUZ%20DALAM%20AL-QUR%27AN%20STUDI%20KOMPARATIF%20TAFSIR%20AL-JAMI%27LI%20AHKAM%20QUR%27AN%20DAN%20AL-AZHAR.pdf>

⁷⁹ Maulidia Astuti, “Analisis Penafsiran Mitsāqan Ghalīza Sebagai Konsep Pernikahan (Studi Komparatif Tafsir Al-Qurthubī Dan Tafsir Al-Munīr Terhadap Surat Al-Nisā ’ Ayat 21)” (Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Mataram, 2022), https://etheses.uinmataram.ac.id/4333/1/Maulidia%20Astuti%20180601012_.pdf

⁸⁰ Al-Qurtubī, *Al-Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, xxi

C. Mulā Muḥsin Faiḍ Al-Kāsyānī Dan Tafsir Al-Şāfi

1. Biografi Mulā Muḥsin Faidh Al-Kāsyānī

Muḥammad Muḥsin bin Syāh Murtaḍo bin Maḥmud, atau yang lebih masyhur dikenal dengan nama Mulā Muḥsin Faiḍ al-Kāsyānī lahir pada tahun 1007 H / 1598 M di Qum, salah satu kota di Iraq dan kemudian pindah bersama keluarganya ke kota *Kāsyān*, disana ia menetap hingga meninggal pada tahun 1091 H / 1680 M⁸¹. Kata “Mulā” pada namanya, merupakan sebuah gelar yang pada masa itu disandarkan kepada orang-orang intelektual atau ulama yang menguasai banyak bidang keilmuan⁸². Dinisbatkannya gelar tersebut kepadanya tentu bukan tanpa alasan, al-Kāsyānī sendiri dikenal sebagai ulama yang sholeh, alim dan menguasai banyak bidang keilmuan seperti; tafsir, hadits, fiqih, kalam hingga filsafat⁸³.

Al-Kāsyānī hidup dalam keluarga yang sangat mencintai ilmu, ayahnya, Syāh Murtaḍo memiliki perpustakaan besar di kota *Kāsyān* dan tentunya dialah yang menjadi guru pertama bagi al-Kāsyānī dengan mengajarkannya ilmu-ilmu dasar dalam agama Islam seperti aqidah, akhlak dan membaca al-Qur’an⁸⁴. Faidh al-Kāsyānī lahir dan besar dalam

⁸¹ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Şāfi*, (Beirut: Muassasah Al-A'lami Mathbu'at, 1979) 6.

⁸² Ruang Berita Internasional Iran, “Kehidupan Ulama Syiah Iran – Lima Puluh Nuansa Mulla”, *Iran International*, 24 Maret 2022, diakses pada 14 Agustus 2024, <https://www.iranintl.com/en/202203247621>.

⁸³ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Şāfi*, 2.

⁸⁴ TEHERAN, “Tafsir As-Shofi: Sebuah Tafsir Dengan Poros Riwayat-riwayat Dari Para Maksum (AS)”, *IQNA: Kantor Berita Internasional Al-Qur’an*, 20 Februari 2023, diakses pada 18 Agustus 2024, <https://iqna.ir/id/news/3478041/tafsir-al-shafi-sebuah-tafsir-dengan-poros-riwayat-riwayat-dari-para-maksum-as>.

lingkungan keluarga yang menganut paham aqidah *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* dan paham tersebut terus ia pegang teguh hingga akhir hayatnya, bahkan ia menjadi salah satu ulama besar di kalangan *Syī'ah* terutama *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*⁸⁵.

Setelah memasuki usia kurang lebih 20 tahun, al-Kāsyānī mulai melakukan perjalanan ilmiahnya ke berbagai daerah. Di *Syīrāz*, dia menimba ilmu kepada dua guru besar pada saat itu, Sayyid Mājid al-Bahrāni dan Mulā Ṣadra as-Syīrāzi. Al-Kāsyānī memiliki hubungan yang sangat dekat dengan Mulā Ṣadra dan bahkan menikahi putrinya⁸⁶. Dan dari sini, pemikiran-pemikirannya mulai mengikuti pendekatan *ṣūfi* dan *falsāfi*⁸⁷. Disamping dua ulama tersebut, al-Kāsyānī juga banyak berguru kepada beberapa masyaikh, diantaranya⁸⁸:

- A. Syeikh Baḥā'I Muḥammad bin Ḥusain bin 'Abdul Ṣomad al-A'milī
- B. Mūlā Muḥammad Ṭāhir bin Muḥammad Ḥusain al-Syīrāzi
- C. Syeikh Muḥammad bin Ḥasan bin Syāhid al-Šani
- D. Mūlā Muḥammad Ṣālih al-Kāfi
- E. Mūlā Khalil al-Gāzī Qazwīni al-Kāfi.

Dengan kesungguhannya dalam menimba ilmu dan juga berkat bimbingan dari para guru-gurunya, al-Kāsyānī kemudian tumbuh menjadi

⁸⁵ Muḥammad Husain Adh-Dhahabī, *Tafsir Wa Al-Mufasssirūn, Juz II*, (Kairo: Dar al-Hadith, 2012)

⁸⁶ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Ṣāfi*, 2.

⁸⁷ Faiḍ al-Kāsyānī-, *Tafsir As-Ṣāfi*, 11

⁸⁸ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Ṣāfi*, 5.

seorang ulama yang alim, cerdas, bahkan menguasai banyak disiplin keilmuan. Masa hidupnya pun senantiasa ia sibukkan dengan terus berkarya menulis banyak sekali kitab, beberapa sumber menyatakan kitab yang dikarangnya mencapai 140 kitab, namun ada juga sumber lain yang mengatakan bahkan sampai 200 kitab yang meliputi keilmuan tafsir, hadits, fiqh, adab dan akhlaq serta masih banyak lagi⁸⁹. Berikut penjabaran tentang beberapa karya-karyanya:

1. *Abwābu al-Jinān*: Kitab yang secara khusus menjelaskan tentang sholat Jum'at, mulai dari syarat, hukum, hingga adab yang perlu diperhatikan. Ditulis dalam bahasa Persia pada tahun 1055 H / 1645⁹⁰.
2. *Ādābu ad-Diyāfah*
3. *Azkāru as-Ṣolāh*
4. *Azkāru at-Ṭohāroh*
5. *Uṣūlu al-Aṣliyyah*, membahas tentang dasar-dasar atau pokok prinsip yang diambil langsung dari al-Qur'an dan Sunnah.
6. *Uṣūlu al-Aqā'id*, kitab yang membahas tentang dasar-dasar aqidah, ditulis pada tahun 1036 H / 1626 M.
7. *Arba'in Fī Manāqib Amīrul Mu'minīn*.
8. *Mafātīh al-Syarāi' Fī Fiqh al-Imāmiyyah*

⁸⁹Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Ṣāfi*, 2

⁹⁰Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 24

9. *Bisyārat al-Syī'ah*, kitab yang membahas tentang keutamaan-keutamaan kaum *Syī'ah* dan bahwa surga telah dijanjikan untuk mereka, ditulis sekitar tahun 1081 H / 1670 M⁹¹.
10. *'Ilmu al-Yaqīn Fī al-Uṣhul al-Dīn*
11. *Al-Wāfi*, kitab yang berisikan kumpulan hadits-hadits.
12. *Al-Ṣāfi Fī Tafsīr al-Qur'an*.

2. Selayang Pandang Kitab Tafsir Al-Ṣāfi

Kitab *al-Ṣāfi Fī Tafsīr al-Qur'an*, berhasil diselesaikan al-Kāsyānī sekitar tahun 1075 H / 1664 M⁹². Kitab ini dicetak dalam lima bab dengan metode penulisannya yang mengikuti metode *muṣhafī* yakni menafsirkan sesuai urutan surah dalam al-Qur'an, hanya saja Tafsir *as-Ṣāfi* tidak menafsirkan keseluruhan surah yang ada dalam al-Qur'an, dengan kata lain tidak utuh 30 juz melainkan hanya dimulai dari al-Fātihah hingga akhir surah at-Tahrīm⁹³.

Faiḍ al-Kāsyānī menganggap motivasi menulis kitab Tafsir *as-Shāfi* merupakan permintaan beberapa ikhwannya untuk menulis sebuah tafsir al-Qur'an yang berporos pada nabi SAW dan para *imām al-ma'sūm* (as)⁹⁴. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa al-Kāsyānī merupakan seorang mufasir berpaham *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*, dan faktor teologi inilah yang kemudian membuatnya berkeyakinan bahwa penjelasan mengenai al-Qur'an tidak akan mungkin dipahami kecuali melalui Nabi Muḥammad SAW itu sendiri

⁹¹ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 27

⁹² Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 34

⁹³ Akhdiat, Ade Jamaruddin, "Mengenal Tokoh-tokoh Tafsir *Syī'ah* Dan Karya Tafsirnya", *KALAM: Jurnal Agama Dan Sosial Humaniora*, no. 02, (2022): 114.

⁹⁴ TEHERAN, "Tafsir As-Shofi", diakses pada 24 Agustus 2024.

dan juga *ahlu bait* nya. Dengan begitu, semua penafsiran yang tidak merujuk kepada keduanya dianggap semacam *tafsīr bil ra'yi* yang menurut al-Kāsyānī sendiri merupakan penafsiran yang *madhmumah* (tercela). Hal demikian ia jelaskan pada mukadimah ke lima pada tafsirnya dengan judul pembahasan “Penjelasan mengenai *tafsīr bil ra'yi* dan larangan untuk menafsirkan secara *bil ra'yi*” yang di dalamnya ia kuatkan dengan mengutip hadits Nabi SAW bahwa “*Barangsiapa berkata tentang Al Qur'an dengan logikanya (semata), maka hendaklah ia mengambil tempat duduknya di neraka*”⁹⁵.

Adapun secara keseluruhannya, Tafsir *al-Shāfi* dapat dikategorikan sebagai tafsir dengan metode *ijmali*, yakni menjelaskan isi kandungan al-Qur'an dengan penjelasan yang ringkas dan umum. Hal ini juga dikonfirmasi oleh Husain az-Žāhabī dalam kitabnya *Tafsīr Wa al-Mufasssir*. al-Žāhabī berkata “.....Al-Kāsyānī berusaha menjelaskan isi kandungan al-Qur'an dengan penjelasan yang jelas dan ringkas”⁹⁶ namun pada beberapa tempat al-Kāsyānī juga menjelaskan dengan penjelasan yang panjang dan kompleks, seperti pada ayat-ayat yang menceritakan tentang kisah-kisah, aqidah, serta ayat-ayat yang berkaitan dengan prinsip teologi.

Ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Kāsyānī menggunakan sumber penafsiran *bil ma'sur* (riwayat). Hal ini terlihat dari penafsirannya yang banyak mengutip riwayat-riwayat dari para *ahlu bait*, imam dua belas dan

⁹⁵ WikiShia, “Tafsir As-Shofi”, *Wiki Syiah*, 26 Desember 2022, diakses pada 24 Agustus 2024, [https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_(book)).

⁹⁶ Az-Žāhabī, *Tafsir Wa Al-Mufasssirūn*, Juz II, 148

juga kitab-kitab ulama *Syī'ah* lainnya⁹⁷. Diantara kitab-kitab yang banyak menjadi rujukannya antara lain:

1. *Tafsīr al-Qummi* karya 'Alī bin Ibrāhīm Qummi, sebanyak 2072 riwayat
2. *Tafsīr Ayyasī* karya Muḥammad bin Mas'ud 'Ayyas, sebanyak 1055 riwayat
3. *Al-Kāfi* (kitab induk hadits *Syī'ah*) karya Muḥammad bin Ya'qub al-Kulaini, sebanyak 1400 riwayat
4. *Majma'ul Bayān Fī Tafsīr al-Qur'an* karya Faḍl bin Ḥasan Ṭabarsī, sebanyak 1010 riwayat⁹⁸.

Secara umum, sistematika penafsiran yang ditempuh al-Kasyāni dalam menafsirkan al-Qur'an, pertama-tama ia memulai dengan menyebut nama surah beserta jumlah keseluruhan ayatnya dan juga menyatakan apakah surah tersebut termasuk Makiyyah atau Madaniyyah. Setelah itu barulah ia mulai menafsirkan ayat per ayat dengan merujuk pada riwayat-riwayat *ahlu bait*, selain itu al-Kasyāni juga menjelaskan tentang *asbābun nuzūl* suatu ayat dan pada beberapa tempat ia juga menjelaskan tentang kosa kata, *i'rab* hingga pada penghujung penafsiran ia menukilkan riwayat tentang keutamaan surah dan pahala membacanya⁹⁹.

⁹⁷ Az-Zāhabī, *Tafsir Wa Al-Mufasssirūn, Juz II*, 160

⁹⁸ WikiShia, "Tafsir Al-Sāfi", diakses pada 25 Agustus 2024, [https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_(book)).

⁹⁹ WikiShia, "Tafsir Al-Ṣāfi", diakses pada 05 September 2024, [https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_(book)).

Paham *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* yang dianut al-Kāsyānī nampaknya sangat memberikan pengaruh kepada sudut pandangnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Penafsiran al-Kāsyānī ini dikatakan sangat kental dengan paham-paham *Syī'ah* yang dianutnya, hal ini dapat dibuktikan dengan sumber-sumber penafsirannya yang selalu berlandaskan kepada riwayat-riwayat *ahlu bait*, sehingga nuansa corak teologi akan amat terasa pada penafsirannya¹⁰⁰. Hal demikian tampaknya telah menjadi ciri khas tafsir di kalangan *Syī'ah* yang kental atas dasar-dasar teologis guna melegitimasi doktrin mereka, terutama dalam konsep *imāmah*¹⁰¹.

Sebagaimana halnya dengan tafsir-tafsir lainnya yang memiliki kelebihan masing-masing, *Tafsīr al-Ṣāfi* juga memiliki beberapa kelebihan serta keunikannya tersendiri, berikut beberapa kelebihan yang dimiliki kitab *Tafsīr al-Ṣāfi*;

1. Penafsiran yang disajikan secara ringkas namun padat dan terperinci.
2. Terdapat 12 *muqadimah* pada tafsir ini, dan *muqadimah* tersebut dinilai terbaik oleh Muḥammad Hādī Ma'rifat dalam kitabnya *Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*¹⁰².

¹⁰⁰ Nabil Muhammad Niamillah, "Kritik Muḥammad Ḥusain Al-Dhahabī Terhadap Literatur Shī'ah Dalam Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn", (Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Malang, 2024), <http://etheses.uin-malang.ac.id/63007/1/200204110067.pdf>.

¹⁰¹ Mohammad Niam, "Menyelami Lautan Tafsir: Epistemologi dan Pendekatan *Syī'ah* dalam Memahami Al-Qur'an", *Quranic Interpretation Journal*, no. 01, (2024), 95.

¹⁰² WikiShia, "Tafsir Al-Ṣāfi", diakses pada 29 Agustus 2024, [https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_(book)).

3. Hampir seluruh tafsir atau takwil ayat-ayat memiliki keterkaitan dengan riwayat-riwayat dari para *ahlu al-bait*, sehingga ini menjadi salah satu kitab tafsir penting terutama bagi *mazhab Syī'ah*.

Adapun kekurangan-kekurangan yang terdapat pada kitab *Tafsīr al-Ṣāfi*, antara lain;

1. Terlalu fanatik dengan paham *Syī'ah* sehingga penafsiran yang dihasilkan cenderung tidak objektif dan memihak kepada satu golongan.
2. Ḥusain az-Ẓāhabī memberi komentar bahwa penafsiran al-Kāsyānī terbilang cukup ekstrim dan keras, hal ini dapat dilihat ketika ia mencela para sahabat dalam penafsirannya. Seperti mencela Abū Bakr ketika menafsirkan Qs: at-Taubah: 40¹⁰³.
3. Dalam menukil sebuah riwayat untuk tafsirnya, al-Kasyānī tidak menyebutkan sanad atau sumber riwayat tersebut. Bahkan riwayat-riwayat yang diambil hanyalah riwayat dari para *ahlu bait* atau yang sealiran dengannya¹⁰⁴.

D. Penafsiran Al-Qurṭubī Terhadap QS: Al-Nisā: 59 & 83

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

¹⁰³Husain az-Ẓāhabī, *Tafsir Wa Al-Mufasssīrūn, Juz II*, 165

¹⁰⁴Alma Chairunnisa, dkk, “Analisis Penafsiran Surat Al-Baqarah (2): 143: Makna Ummatan Wasaṭan Dalam Tafsir Syī'ah”, *REVELATIA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, no. 01 (2024), 74

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muḥammad) serta ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (Qs. Al-Nisā ': 59)

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Qurṭubī menetapkan ada tiga poin pembahasan utama. Poin pertama, al-Qurṭubī menerangkan bahwa adanya hubungan (*munāsabah*) antara ayat ini dengan ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya membahas perihal pemimpin beserta kewajiban-kewajibannya seperti, perintah untuk menunaikan amanat dan menetapkan hukum diantara manusia dengan adil. Kemudian pada ayat ini (Qs. Al-Nisā ': 59) Allah SWT membahas perihal rakyat atau umat, yakni perintah untuk taat kepada Allah dengan menjalankan segala perintahnya dan menjauhi larangannya, lalu taat kepada Rasul-Nya dengan apa-apa yang diperintahkan dan dilarang, kemudian taat kepada *ulil amri*¹⁰⁵.

Berkaitan dengan ketaatan terhadap *ulil amri*, al-Qurṭubī menukil pendapat dari Ibnu Khuwaiz mandad, ia berkata “Ketaatan kepada seorang pemimpin adalah wajib selama dalam bentuk ketaatan kepada Allah SWT, dan apabila berupa kemaksiatan kepada Allah maka tidak ada kewajiban dalam mentaatinya.” Al-Qurṭubī sendiri memberi pendapat yang serupa

¹⁰⁵ Al-Qurṭubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an, Jilid 5*, Ter. Fathurrahman dkk (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 613.

tentang ketaatan seorang rakyat kepada pemimpinnya, ia melandaskan pendapatnya kepada riwayat dari ‘Alī bin Abī Ṭālib, yaitu: “*Kewajiban seorang pemimpin adalah berhukum dengan adil dan menunaikan amanat, apabila semuanya itu dilakukan maka wajib bagi kaum muslimin untuk mentaatinya karena Allah SWT memerintahkan kita untuk menunaikan amanat dan berlaku adil, lalu memerintahkan kita untuk taat kepada mereka.*”¹⁰⁶”

Selanjutnya, al-Qurtubī juga menjelaskan tentang siapa itu sosok *ulil amri*. Dalam penjelasannya, ia mencantumkan beberapa pendapat berbeda tentang siapa itu *ulil amri*. Pendapat pertama adalah pendapat dari Jābir bin ‘Abdulah dan Mujāhid, mereka menyatakan bahwa “*ulil amri adalah ahli al-Qur’an dan ilmu*”, pendapat ini pula yang diikuti oleh imam Mālik rahimahullah. Pendapat kedua merupakan pendapat dari al-Ḍahhak, ia menyatakan bahwa “*ulil amri adalah ahli fiqh dan ulama*”. Pendapat ketiga berasal dari Mujāhid yang mendefinisikan *ulil amri* adalah “*sahabat-sahabat Nabi Muḥammad SAW secara khusus*”. Dan pendapat keempat dari Ibnu Kaisan, ia berkata “*ulil-amri adalah orang-orang yang berakal dan ahli mengeluarkan pendapat, dimana orang-orang menyerahkan suatu perkara kepadanya.*”¹⁰⁷”

Dari beberapa pendapat tentang siapa itu *ulil amri*, al-Qurtubī kemudian memberikan kesimpulan dengan menyatakan secara eksplisit

¹⁰⁶ Al-Qurtubī, *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Jilid 5, 615.

¹⁰⁷ Al-Qurtubī, *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Jilid 5, 615.

dalam tafsirnya bahwa pendapat yang benar adalah pendapat pertama dan kedua yakni ahli al-Qur'an, ahli ilmu, ahli fiqh dan para ulama¹⁰⁸. Kedua pendapat tersebut dipilih al-Qurtubī karena sesuai dengan teks lengkap ayat ini, setelah Allah memerintahkan manusia untuk taat kepada *ulil amri*, Allah SWT kemudian memerintahkan orang yang berselisih untuk mengembalikan urusan yang diperselisihkan itu kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi-Nya SAW, dan tidaklah orang yang paling mengetahui tentang al-Qur'an dan sunnah kecuali para ulama. Kemudian sebagai penguat pendapatnya ini, al-Qurtubī mengutip perkataan dari Sahl bin 'Abdullah yang mengatakan *“Manusia akan berada dalam kebaikan selama ia mengagungkan pemimpin dan ulama, maka jika mereka mengagungkan keduanya, Allah menjadikan baik kehidupan dunia dan akhiratnya dan bila sebaliknya maka rusaklah dunia dan akhiratnya.”*

Poin kedua, firman Allah SWT, *فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ*,

“Kemudian jika kalian berselisih pendapat tentang sesuatu maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya)”.

Dalam menafsirkan kalimat di atas, al-Qurtubī menukil pendapat dari Mujāhid, al-A'masy dan Qatādah yang berkata *“yaitu kembalikan hukumnya kepada al-Qur'an atau kepada rasul-Nya dengan bertanya semasa beliau hidup atau meneliti sunnahnya setelah wafatnya”*. Menurut al-Qurtubī inilah pendapat yang paling benar, bahkan dengan tegas ia

¹⁰⁸ Al-Qurtubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 617.

menambahkan “*inilah pendapat yang benar, barangsiapa yang tidak berpendapat seperti demikian maka imannya kurang, sesuai dengan firman-Nya, إِنَّ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ*”¹⁰⁹.

Lebih lanjut, al-Qurṭubī kemudian menerangkan bahwasanya menyerahkan atau mengembalikan suatu urusan kepada Allah dan rasul-Nya merupakan suatu bentuk kesempurnaan keimanan seseorang, karena dengan demikian ia meyakini bahwa hanya Allah dan rasul-Nya lah yang lebih mengetahui tentang suatu urusan. Hal ini ia jelaskan dengan menambahkan pernyataan ‘Umār bin Khaṭab RA, “*Kembali kepada kebenaran lebih baik daripada berlama-lama dalam kebatilan*”¹¹⁰.

Poin ketiga, firman Allah SWT, *ذَلِكَ خَيْرٌ* “*Yang demikian itu lebih utama (bagimu)*”. Al-Qurṭubī menafsirkan bahwa maksud kalimat ini adalah “*mengembalikan segala sesuatu yang diperselisihkan kepada al-Qur’an dan sunnah lebih utama daripada terus berlama-lama berselisih*¹¹¹”, *وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا*, kata *تَأْوِيلًا* berasal dari akar kata *يَعُولُ* – *آل* yang artinya adalah “tempat kembali” dan tentu saja sebaik-baiknya tempat kembali adalah syurga yang senantiasa dijanjikan Allah bagi hambanya yang beriman dan beramal soleh.

¹⁰⁹ Al-Qurṭubī, *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Jilid 5, 619.

¹¹⁰ Al-Qurṭubī, *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Jilid 5, 619.

¹¹¹ Al-Qurṭubī, *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an*, Jilid 5, 622.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَكَوْنُوْا رُدُوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَىٰ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ

الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطٰنَ إِلَّا قَلِيْلًا

“Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil-amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ulil-amri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah kamu mengikuti setan kecuali sebagian kecil saja (diantara kamu) (Qs. Al-Nisā ': 83)

Ayat ini berbicara tentang kebiasaan kaum muslimin yang terbiasa menyebarkan suatu berita yang bahkan belum dikonfirmasi kebenaran tentang berita tersebut. Al-Qurtubī menjelaskan dalam tafsirnya, maksud dari firman Allah *وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ* yakni,

“Apabila mereka mendengar berita tentang keamanan seperti keadaan kaum muslimin dan peperangan melawan musuh-musuh mereka atau berita tentang ketakutan, mereka menyiarkannya, menampakkannya dan menceritakan berita tersebut, padahal mereka belum melihat hakikat sebenarnya.¹¹²”

¹¹² Al-Qurtubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 688.

Firman Allah, *وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ*, “*Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil-amri diantara mereka*”. Menurut penafsiran al-Qurtubī, sudah semestinya berita yang masih belum pasti kebenarannya tersebut tidak disebar atau diceritakan sampai Nabi SAW atau *ulil amri* yang menceritakan dan menyebarkan berita tersebut¹¹³. Hal ini dilakukan tentu dengan tujuan agar terhindar dari berita-berita palsu atau hal lain yang bersifat dusta. Terlebih dengan posisi Nabi Muḥammad sebagai seorang rasul tentulah semua kabar yang bersumber dari beliau merupakan suatu kebenaran, yang secara tidak langsung juga merupakan kebenaran dari Allah SWT. Begitupun para *ulil amri*, dengan otoritasnya mereka mengetahui mana berita yang pantas disebarluaskan dan mana berita yang mesti disembunyikan demi kemaslahatan rakyatnya. Hal inilah yang dimaksud pada firman Allah *لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ*, “*Tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (rasul dan ulil-amri)*”.

Dijelaskan pula dalam ayat ini bahwa salah satu fungsi seorang *ulil amri* adalah sebagai sarana untuk menyiarkan suatu kabar atau berita, dengan otoritas dan jabatan yang ia punya tentulah sosoknya lebih dikenal di kalangan rakyatnya dan suaranya pun tentu saja lebih

¹¹³ Al-Qurtubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 689.

didengar dan ditaati masyarakat. Berbeda halnya bila orang yang tidak memiliki wewenang yang menyebarkan suatu berita, tentu lah berita tersebut hanya tersebar pada orang-orang sekitarnya saja, dan dikhawatirkan pula berita yang tersebar pada sebagian orang tersebut malah menjadi *mafsadah* bagi sebagian orang lainnya atau bahkan pada umat secara keseluruhan¹¹⁴.

Dalam menafsirkan ayat ini juga al-Qurtubī lagi-lagi menjelaskan tentang siapa itu *ulil amri*, ia menjabarkan ada beberapa pendapat yang berkaitan tentang hal ini. Al-Ḥasan, Qatādah dan lainnya berpendapat mereka adalah para ulama dan ahli fiqh. Al-Suddi dan Ibnu Zaid menerjemahkan *ulil amri* adalah wakil-wakil mereka, serta ada juga pendapat lain yang mengartikan *ulil amri* sebagai para pemimpin pasukan¹¹⁵.

E. Penafsiran Mulā Muhsin Faidh Al-Kāsyānī Terhadap QS. Al-Nisā ': 59 & 83

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muḥammad) serta ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu

¹¹⁴ Al-Qurtubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 690.

¹¹⁵ Al-Qurtubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 689.

berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (Qs. Al-Nisā ': 59)

Dalam penafsirannya mengenai ayat ini, al-Kāsyānī secara tegas menyampaikan akan pentingnya taat kepada Allah, rasul-Nya dan juga *ulil amri*. Dikarenakan latar belakang mazhab teologi yang dianutnya, maka sangat jelas terlihat bahwa *ulil amri* yang dimaksud oleh ayat diatas adalah para imam 12 *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*. Hal demikian ia jelaskan dalam tafsirnya secara panjang lebar dengan banyak mengutip riwayat-riwayat dari para imam.

Al-Kāsyānī memulai penafsiran ayat ini dengan memfokuskan pembahasannya tentang siapa itu *ulil amri* yang dimaksudkan, kemudian ia mencantumkan riwayat dari Imam al-Şādiq yang terdapat di dalam Kitab *al-Kāfi* (kitab induk hadits *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*). Diceritakan bahwa suatu ketika Imam al-Şādiq pernah ditanya perihal wajibnya mentaati mereka (para imam), lalu Imam al-Şādiq menjawab “*Taat kepada para Imam adalah wajib, merekalah yang dimaksud pada firman Allah...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ*”. Dalam riwayat lain, Imam al-Şādiq juga mengatakan bahwa “*Maksud وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ*

dalam ayat ini adalah kita (para imam), yang mengurus urusan-urusan kaum mukmin hingga hari kiamat¹¹⁶”

Selanjutnya al-Kāsyānī menjelaskan tentang turunya ayat ini, dan untuk menjelaskannya ia menukil pendapat Muḥammad bin Mas’ud yang menjelaskan bahwa “Ayat ini diturunkan untuk ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ḥasan dan Ḥusain AS. Lalu orang-orang bertanya “Kenapa bisa demikian ? sedangkan dalam ayat tersebut tidak disebutkan nama ‘Alī beserta ahlu baitnya.” Muḥammad bin Mas’ud pun menjawab, “Allah menurunkan ayat tentang sholat dan tidak disebutkan tentang jumlah raka’atnya hingga nabi SAW yang menjelaskannya kepada kalian, Allah menurunkan ayat tentang zakat dan tidak disebutkan tentang takarannya hingga nabi SAW yang menjelaskannya kepada kalian, Allah menurunkan ayat tentang haji dan tidak menyebutkan tentang thawaf yang sebanyak tujuh kali hingga Rasulullah lah yang mengajarkannya kepada kalian. Dan adapun ayat ini turun untuk ‘Alī dan Ḥasan dan Ḥusain sebagaimana Rasulullah SAW bersabda: من

كنت مولاه فعلي مولاه¹¹⁷”

Selain riwayat diatas, al-Kāsyānī juga menukil riwayat dari Jābir bin ‘Abdullah al-Anṣārī. Jabir berkata “Ketika ayat ini turun aku bertanya kepada Rasulullah tentang siapa ulil amri yang dimaksud

¹¹⁶ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 462

¹¹⁷ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 462

Allah untuk ditaati. Kemudian Rasulullah SAW bersabda “Mereka adalah penerus-penerus ku dan pemimpinnya orang-orang muslim wahai Jābir, mereka adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib, kemudian Ḥasan, Ḥusain, kemudian ‘Alī bin Ḥusain kemudian Muḥammad bin ‘Alī kemudian Ja’fār bin Muḥammad kemudian Mūsā bin Ja’fār kemudian ‘Alī bin Mūsā, Muḥammad bin ‘Alī, ‘Alī bin Muḥammad dan Ḥasan bin ‘Alī¹¹⁸.

Penafsirannya tentang *ulil amri* juga ia lengkapi dengan pembahasan mengenai urgensi taat kepada *ulil amri*, serta konsekuensi yang akan diterima bila menentanginya. Dalam hal ini ia juga menukil perkataan dari Imam *al-Ṣādiq* yang pada saat itu ditanya mengenai prinsip-prinsip dasar keislaman. Imam *al-Ṣādiq* pun menjawab “*Prinsip-prinsip dasar tersebut adalah bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muḥammad adalah utusan Allah (Syahadat), Menunaikan zakat serta membenarkan kepemimpinan Muḥammad SAW beserta ahli baitnya. Adapun mereka adalah ‘Alī alaihissalam, kemudian setelahnya Hasan lalu Ḥusain lalu ‘Alī bin Ḥusain lalu Muḥammad bin ‘Alī hingga seterusnya. Sesungguhnya dunia tidak akan maslahat tanpa adanya mereka para imam AS¹¹⁹.*

Melalui penafsirannya ini dapat terlihat jelas betapa esensialnya kedudukan seorang imam dalam agama Islam, bahkan sampai

¹¹⁸ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 464

¹¹⁹ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 463

menempati posisi paling prinsipal atau rukun dalam Islam yang setara dengan syahadat. Dengan kata lain, seseorang belum dapat dikatakan sebagai muslim apabila ia tidak ber-imam. Hal ini pun di perjelas Al-Kāsyānī dengan mengutip salah satu hadits nabi SAW yang berbunyi:

من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية

"Barangsiapa yang mati tanpa mengetahui imamnya, maka ia mati dalam keadaan jahiliyah¹²⁰"

Al-Kāsyānī juga menukil pendapat dari Syeikh al-Ṣaduq dalam kitabnya yang berjudul *Ilal as-Ṣarāi'*, Syeikh al-Ṣaduq berkata "Sesungguhnya ketaatan hanyalah untuk Allah, rasul-Nya dan para ulil amri. Adapun Allah memerintahkan untuk taat kepada rasul, karena rasul itu ma'sūm dan suci. Begitupun halnya dengan ulil amri, mereka ma'sūm lagi suci dan tidak akan menyeru kepada kemaksiatan.¹²¹"

Setelah menjelaskan tentang *ulil amri*, al-Kāsyānī melanjutkan penafsirannya pada kalimat, فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.

Dalam hal ini, al-Kāsyānī memaparkan sebuah riwayat dari kitab *al-Kāfi* dan *Tafsīr 'Ayāsi* tentang Imam al-Bāqir yang membaca ayat ini sebagai berikut:

¹²⁰ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsīr As-Shofi*, 463

¹²¹ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsīr As-Shofi*, 464

فإن خفتم تنازعا في أمر فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منكم.....

Oleh sebab itu, apabila terjadi perselisihan di tengah-tengah umat atau masyarakat tentang suatu urusan, maka sudah semestinya urusan tersebut dikembalikan kepada Allah dengan cara berhukum pada Kitab-Nya (al-Qur'an), atau kepada rasul dengan melihat kepada sunnahnya, atau kepada para *aimmatu al-ma'sūm* sebagai wakil-wakil nya Allah dan rasul-Nya di dunia¹²². Hal ini sejalan dengan firman Allah ذَلِك

“Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” yang menekankan untuk senantiasa merujuk kepada petunjuk Ilahi dalam setiap keputusan, sehingga dapat dihasilkan kebijakan dan tindakan yang terbaik bagi umat.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ ۖ وَكَلَّوْا زُرُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ

الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۖ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

“Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil-amri di antara merek, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan

¹²² Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 465

ulil-amri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah kamu mengikuti setan kecuali sebagian kecil saja (diantara kamu)” (Qs. Al-Nisā': 83)

Al-Kāsyānī memahami Qs. Al-Nisā': 83 sebagai penegasan mengenai pentingnya mengikuti petunjuk Allah, rasul dan para imam dalam menjalani kehidupan sosial politik. Ayat ini juga berfungsi sebagai panduan bagi umat Islam untuk memahami konteks dan implikasi dari setiap peristiwa yang terjadi serta tidak gegabah dalam menyimpulkan sesuatu, terlebih sampai menyebarkan suatu kabar yang belum pasti diketahui kebenarannya kepada khayalak publik, hal demikian dikhawatirkan akan menimbulkan kegaduhan di tengah-tengah masyarakat.

Sehingga solusi terbaik yang ditawarkan oleh ayat ini adalah dengan mengembalikan semua urusan atau ketidak pastian suatu berita tersebut kepada rasul dan kepada para *ulil amri*, hal ini agar supaya mereka dapat memutuskan suatu kebenaran yang dapat diikuti oleh umat secara keseluruhan. Lebih lanjut al-Kāsyānī menjelaskan pentingnya mengembalikan suatu urusan yang dipertentangkan kebenarannya kepada rasul dan *ulil amri* adalah, agar orang-orang yang sedari awal ingin mengetahui kebenarannya secara pasti dapat mengetahuinya melalui keputusan atau kebijakan dari rasul atau *ulil amri*, inilah maksud dari firman Allah لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ “tentulah orang-

orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ulil-amri)¹²³.”

Diutusnya nabi Muḥammad SAW dengan al-qur'an yang dibawanya, dan juga dengan adanya para imam di muka bumi ini sebagai wakil-wakil Allah dan aasul-Nya merupakan suatu karunia dan rahmat yang diberikan Allah kepada umat muslim. Dikatakan demikian karena kehadiran mereka merupakan tempat kembali atau rujukannya umat Islam dalam menghadapi setiap permasalahan, baik berupa permasalahan duniawi maupun *ukhrawi* serta permasalahan personal atau sosial. Demikianlah penafsiran al-Kāsyānī pada firman Allah وَأَوْلَا

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ “*Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu...¹²⁴”*

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Kāsyānī juga melengkapi penjelasannya tentang siapa itu *ulil amri* yang dimaksudkan. Dan untuk melengkapi penjelasannya ini, ia menukil riwayat Imam al-Bāqir yang mengatakan “*ulil amri adalah mereka, para Imām al-ma’šūm alaihimussalām*”. Kemudian ada juga riwayat dari Imam ar-Riḍā yang berkata “*ulil amri adalah ahlu baitnya Muḥammad Shalawātu ‘alaihissalam, mereka beristinbāt dengan al-Qur’an, mengetahui*

¹²³ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 474

¹²⁴ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 475

*perihal halal dan haram serta merekalah hujjatullah atas makhluk-Nya di muka bumi*¹²⁵.”

F. Analisis Komparatif Penafsiran Imam Al-Qurṭubī Dan Muḥsin Faḍl al-Kāsyānī Terhadap QS. Al-Nisā ': 59 & 83

Perbedaan pendapat nampaknya sudah menjadi hal yang biasa terjadi dalam ranah keilmuan. Hal demikian dalam ranah ilmu tafsir pun sepertinya sudah menjadi sesuatu yang sulit untuk dielakkan. Perbedaan latar belakang bidang keilmuan, latar belakang *māzhāb* hingga perbedaan aliran teologi yang dianut tiap-tiap mufasir menjadi beberapa aspek yang melatar belakangi adanya perbedaan sudut pandang penafsiran terhadap suatu ayat dalam al-Qur'an.

Guru-guru al-Qurṭubī yang sebagian besar berprofesi sebagai seorang hakim tentu menjadi sebab penafsiran imam al-Qurṭubī yang bercorak *istinbāṭ al-ahkām* atau fiqh. Selain itu, aliran teologi *Sunnī* yang dianutnya tentu menjadi prinsip-prinsip yang selalu dipegangnya dalam menafsirkan al-Qur'an. Di sisi lain, al-Kāsyānī dalam menafsirkan al-Qur'an senantiasa berpegang pada sumber dari tradisi *Syī'ah*, seperti hadits-hadits dari *ahlu bait* dan karya-karya ulama *Syī'ah* terdahulu. Metodologi yang digunakannya pun lebih menjurus kepada prinsip-prinsip teologis dan filosofis, dengan penekanan pada relevansi ajaran *ahlu bait* dalam *Syī'ah*. Imam al-Qurṭubī dan Faḍl al-Kāsyānī telah memberikan penafsiran mereka

¹²⁵ Faḍl al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 474

yang mendalam terhadap Qs. Al-Nisā: 59 dan 83 sesuai dengan latar belakang dan aliran teologi masing-masing.

Adapun dalam menafsirkan Qs. Al-Nisā: 59 & 83, al-Qurṭubī memberikan penekanan pada aspek hukum dan kehidupan sosial. al-Qurṭubī menjelaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam merupakan suatu amanah atau tanggung jawab yang besar, dari sini al-Qurṭubī menerangkan bahwa adanya keterikatan antara ayat 59 dengan ayat sebelumnya. Pada ayat sebelumnya, Allah menerangkan tentang kewajiban-kewajiban serta amanah yang harus dipikul seorang pemimpin dan pada ayat ini Allah SWT kemudian memerintahkan para rakyat untuk senantiasa taat dan patuh kepada Allah, rasul dan para pemimpin. al-Qurṭubī juga memberikan batasan-batasan atas ketaatan kepada seorang pemimpin atau *ulil amri*, ia menekankan bahwa ketaatan terhadap pemimpin adalah wajib selama pemimpin tersebut berhukum dengan adil, melaksanakan amanah dan kebijakan yang diterapkannya bukan termasuk kemaksiatan kepada Allah. Namun apabila hal-hal tersebut sudah tidak ada dalam diri seorang pemimpin, maka hilang sudah kewajiban untuk taat kepadanya¹²⁶.

Nilai-nilai sosial juga terasa pada penafsiran al-Qurṭubī terhadap Qs. Al-Nisā: 83. al-Qurṭubī menjelaskan bahwa salah satu fungsi seorang *ulil amri* ditengah-tengah kehidupan bermasyarakat adalah membuat suatu keputusan, sehingga sudah semestinya persoalan-persoalan yang berkaitan dengan masyarakat luas diserahkan kepada pihak yang berwenang agar

¹²⁶ Al-Qurṭubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 615

mendapat jalan keluarnya. Jangankan persoalan-persoalan besar, persoalan seperti adanya kabar-kabar yang belum pasti kebenarannya pun sudah semestinya diserahkan kepada para pemimpin, yang tentunya merekalah yang paling mengetahui akan kebenaran kabar tersebut dan yang akan memberi kejelasan kepada rakyatnya. Dengan demikian keamanan umum tidak akan terusik disebabkan beredarnya berita-berita dusta.

Al-Qurṭubī dalam menafsirkan kedua ayat ini juga memberi pandangannya tentang siapa itu *ulil amri* dalam Islam. Secara umum al-Qurṭubī memaknai *ulil-amri* sebagai seorang pemimpin atau wakil-wakil rakyat di suatu daerah dimana orang-orang memasrahi suatu urusan kepadanya, namun untuk dapat menjadi seorang pemimpin yang ideal berdasarkan kedua ayat ini al-Qurṭubī menjabarkan beberapa karakteristik yang mesti dimiliki seorang *ulil amri* diantaranya; ahli al-Qur'an, ahli ilmu, ahli fiqh, adil dan dapat mengemban amanah¹²⁷.

Dari beberapa poin diatas, nampaknya al-Qurṭubī sangat menekankan aspek keilmuan pada karakteristik seorang pemimpin. Dengan kata lain, seorang *ulil amri* mestilah orang yang *'ālim* yang memiliki pengetahuan tentang al-Qur'an, paham akan fiqh serta memiliki keluasan ilmu yang dapat mendukungnya dalam kepemimpinannya. Hal demikian dikarenakan apabila seseorang mengetahui dan paham akan al-Qur'an, tentulah ia akan senantiasa berhukum dengan hukum-hukum Allah serta takut apabila berbuat maksiat. Demikian juga apabila seseorang memiliki

¹²⁷ Al-Qurṭubī, *Al Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, 615

ilmu yang mendalam tentang fiqh serta memiliki ilmu yang luas, maka tentulah ia akan bersifat bijaksana dalam membuat suatu hukum atau keputusan. Dengan begitu menurut penafsiran al-Qurtubī pemimpin tersebut dapat memimpin dengan adil dan amanah.

Disamping itu, al-Kāsyānī dalam menafsirkan Qs. Al-Nisā : 59 & 83 lebih cenderung menekankan kepada aspek spiritualitas, dengan pembahasan yang sangat kental dengan paham teologi *Syī'ah* yang diikutinya. Sehingga tak heran apabila sumber penafsirannya berasal dari hadits-hadits *ahlu bait* serta karya-karya ulama *Syī'ah* sebelumnya.

Menurut pandangan al-Kāsyānī, kedua ayat ini menunjukkan akan betapa pentingnya kedudukan seorang *ulil amri* dalam Islam, serta wajibnya seorang muslim untuk tunduk dan patuh kepadanya. Dalam penafsirannya ia menjelaskan secara tegas bahwa yang dimaksud *ulil amri* dalam ayat ini adalah para Imam *Syī'ah*, lebih tepatnya para imam *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* yang berjumlah 12 orang. Para imam tersebut memiliki kedudukan yang sangat sakral dalam agama Islam, bahkan termasuk ke dalam rukun Islam yang setara dengan syahadat, hal ini dijelaskan al-Kāsyānī dalam penafsirannya dengan mengutip riwayat dari Imam as-Şādiq sebagaimana yang telah dijelaskan diatas¹²⁸.

Dijelaskan pula oleh al-Kāsyānī bahwa fungsi seorang imam itu adalah sebagai wakil-wakil dari nabi Muḥammad SAW sepeninggalnya, serta mereka adalah *hujjatullah* atas makhluk-Nya di muka bumi. Dalam

¹²⁸ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 463

pandangan al-Kāsyānī sebagai seorang ulama yang *bermaʿhab Syī'ah*, ia meyakini bahwa para imam merupakan orang-orang yang paling mengetahui akan rahasia-rahasia Allah, dan juga yang paling mengetahui atas kandungan makna tiap ayat dalam al-Qur'an. Dengan begitu, apabila terjadi perselisihan di tengah-tengah umat atau masyarakat tentang suatu urusan, maka sudah semestinya urusan tersebut dikembalikan kepada Allah dengan cara berhukum pada Kitab-Nya, atau kepada rasul dengan melihat kepada sunnahnya, atau kepada para *aimmatu al-ma'shum* sebagai wakil-wakil nya Allah dan rasul-Nya di dunia¹²⁹.

Berbeda halnya dengan al-Qurtubī yang memberikan batasan-batasan ketaatan terhadap *ulil-amri*, menurut al-Kāsyānī dalam tafsirnya, ketaatan terhadap *ulil amri* (imam) bersifat mutlak sebagaimana ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Pemikiran al-Kāsyānī tersebut tentu tak terlepas dari prinsip-prinsip teologis yang dianutnya, yang mana pada ajaran *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah* seorang imam memiliki sifat *ma'sūm* atau suci dari segala kesalahan dan dosa sebagaimana para nabi dan rasul serta tidak akan menyeru kecuali kepada kebaikan dan ketaqwaan kepada Allah¹³⁰. Maka dari itulah ketaatan kepada para imam tidak memiliki batasan tertentu dan bersifat mutlak.

¹²⁹ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 475

¹³⁰ Faiḍ al-Kāsyānī, *Tafsir As-Shofi*, 464

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukannya penelitian dan analisa atas semua pembahasan yang berkaitan dengan penafsiran al-Qurṭubī dan Faiḍ al-Kāsyānī terhadap *ulil amri* dalam QS. Al-Nisā: 59 & 83, penulis melihat adanya perbedaan yang signifikan dan persamaan pemahaman antara kedua mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut yang penulis simpulkan ke dalam beberapa poin berikut ini:

1. Perbedaan penafsiran yang terjadi antara imam al-Qurṭubī dan al-Kāsyānī dilandaskan karena adanya perbedaan background mazhab teologi yang dianut keduanya. Imam Al-Qurṭubī sebagai seorang ulama yang bermazhab *Ahlussunnah* tentu senantiasa mempertahankan dan berpegang pada prinsip-prinsip *Ahlussunnah*, begitupun Faiḍ al-Kāsyānī sebagai ulama yang bermazhab *Syī'ah* tentu pemahaman dan penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak akan terlepas dari pada ajaran-ajaran *ahlu bait*.
2. Dalam penafsiran ayat-ayat ini, Imam al-Qurṭubī lebih menekankan pada aspek hukum dan sosial dalam penafsirannya, ia menjelaskan bahwa kedudukan seorang *ulil amri* sangatlah penting dalam suatu tatanan masyarakat. Oleh karena itu wajib hukumnya bagi setiap kaum muslimin

untuk mentaati *ulil amrinya*, selama kebijakan yang ditetapkan tidak menyalahi aturan *syarīat* dan demi kemaslahatan umat.

3. Di sisi lain, penafsiran Faidh Al-Kāsyānī lebih menekankan pada aspek spiritualitas dengan pembahasan yang kental dengan unsur-unsur teologis dan filosofis. Al-Kāsyānī menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* (para imam 12) merupakan bagian dari ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Al-Kāsyānī juga menjelaskan bahwa ketaatan terhadap para imam bersifat mutlak, sebagaimana ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Hal ini dikarenakan dalam pandangannya sebagai mufasir *Syī'ah Isnā 'Asyariyyah*, para imam memiliki sifat *ma'şūm* seperti para nabi dan rasul serta tidak akan menyeru kepada kemaksiatan.
4. Tentang siapa yang pantas untuk dijadikan *ulil amri*, al-Qurṭubī sebagai mufasir *Sunnī* memiliki pandangan yang komprehensif akan hal ini. Menurutnya, setiap orang mukmin bisa dan boleh dijadikan *ulil amri* selama ia memiliki kekuasaan dan kemampuan dalam mengatur kemaslahatan orang banyak. Hal lain yang tak kalah penting adalah, orang tersebut harus memiliki ilmu yang luas, terlebih ilmu tentang al-Qur'an, fiqih serta ilmu-ilmu lainnya yang dapat menunjang kepemimpinannya.
5. Adapun al-Kāsyānī memiliki pandangan yang lebih eksklusif tentang siapa yang pantas dijadikan sebagai *ulil amri*. Ia menegaskan bahwa hanya para imam *ahlul bait* lah yang berhak mengemban kepemimpinan

umat Islam, berdasarkan pada petunjuk-petunjuk al-Qur'an maupun hadits atau wasiat dari imam sebelumnya.

6. Meskipun terdapat beberapa perbedaan pemahaman antara al-Qurtubī dan al-Kāsyānī, keduanya tetap sepakat dalam hal *maqāṣid syarīah* nya, bahwa sosok seorang pemimpin dalam kehidupan sosial sangatlah penting guna menjaga ketertiban, keadilan, serta kepentingan-kepentingan sosial lainnya.

B. Saran

Perbedaan yang terjadi dalam kehidupan manusia merupakan sunnatullah yang tak mungkin bisa kita cegah, dari miliaran manusia di muka bumi ini tentu memiliki keahlian, bakat, pengalaman serta pemikiran yang berbeda-beda antara satu individu dengan individu lainnya. Begitupun dengan para ulama, dengan latar belakang dan bidang keilmuannya masing-masing tentu akan membuahakan suatu pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan ulama-ulama lainnya. Namun, perlu sama-sama kita sadari bahwa perbedaan tidak selalu bermakna keburukan dan perbedaan tidak mesti berujung perpecahan. Dari sinilah penulis melihat pentingnya studi-studi tentang komparasi untuk selalu digaungkan.

Sebab tak dapat dipungkiri, di dalam tubuh Islam sendiri kefanatikan masih sering terjadi. Sifat fanatik itu bahkan membuat mereka memandang saudara sesama muslimnya dengan pandangan benci, bahkan mengklaim kebenaran hanya milik kelompok mereka sendiri. Kekakuan berpikir seperti

ini perlu sama-sama kita benahi, baik melalui pemikiran maupun tulisan-tulisan kita sebagai seorang akademisi.

Peneliti sangat menyadari akan ketidaksempurnaan yang terdapat dalam penelitian ini. Oleh karena itu penelitian seperti ini sekiranya dapat dilanjutkan dengan objek dan tema yang berbeda, serta pembahasan yang lebih lengkap dan dalam lagi, agar sama-sama kita dapat menciptakan sikap seharusnya dalam bermoderasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-qur'an (Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Yang Beredaksi Mirip)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Al-qur'an Cordoba, *Al-qur'an Dan Terjemah (Al-qur'an Tafsir Bil Hadits)*. Bandung: Cordoba, 2018.
- Zulfikar, Eko. "Ikhtilaf Mufassirin: Memahami Sebab-sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-qur'an," *Jurnal Al-qur'an Dan Tafsir*, no. 02(2019)
- Pasaribu, Syahrin. "Metodde Muqarran Dalam Al-qur'an," *Jurnal Wahana Iovasi*, no. 01(2020)
- Harahap, Nursapia. "Penelitian Kepustakaan," *Jurnal Iqra'*, no. 01(2014)
- Itman, Muh Shohibul. "Pemikiran Islam Dalam Perspektif Sunni Dan Syī'ah," *Jurnal Penelitian*, no. 13(2013)
- Kemalasari, Aisyah Rahadiani. "Syī'ah Itsna Ismailiyyah Dan Syī'ah Itsna Asyariah (Pengertian, Konsep Imamah, dan Ajaran Lainnya)," *Jurnal Hukum Lex Generalis*, no. 02(2022)
- Nasution, Hasnah. "Pemikiran Kalam Syī'ah Imamiyah," *Jurnal Analytica Islamica*, no. 01(2015)
- Hidayat, Arsyad. "Dinamika Arab Sunni Dan Iran Syī'ah Di Era Kontemporer," *Jurnal Kewarganegaraan*, no. 03(2022)
- Donatus, Sermada Kelen. "Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif Dalam Penelitian Ilmu Sosial: Titik Kesamaan Dan Perbedaan," *Studia Philosophica et Theologica*, no. 02(2016)
- Shiddiqi, Nourouzzaman. "Sunni Dalam Perspsektif Sejarah," *Al-jami'ah*, no. 57(1994)
- Atabik, Ahmad. "Melacak Historitas Syī'ah (Asal-usul, Perkembangan Dan Aliran-alirannya)," *FIKRAH: Jurnanal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan*, no. 02(2016)
- Dewi, Oki Setiana. "Syī'ah: Dari Kemunculannya Hingga Perkembangannya Di Indonesia," *Jurnal Studi Al-qur'an: Membangun Tradisis Berfikir Qur'ani*, no. 02(2016)

- Rasyid, Abdul. “*Ulil Amri Dalam Al-qur’an (Studi Tafsir Tematik Ayat-ayat Tentang Ulil Amri)*” (Bogor: Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat STAI Bogor, 2019)
- Mahir. “Ulil Amri Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Tafsir Al-Bagawi Dan Tafsir Al-Fakhru Ar-Razi)”, Undergraduate thesis, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2022), <https://eprints.ums.ac.id/99044/>
- Amiruddin, Muhammad, “Setiap Orang dari Kita Adalah Pemimpin” *NuOnline*, diakses pada 07 Maret 2024, <https://jateng.nu.or.id/keislaman/khutbah-jumat-setiap-orang-dari-kita-adalah-pemimpin-XuwGP>
- Ilyas, Yunahar. “Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir” *Jurnal Tarjih*, no. 01(2014)
- Jalaluddin As-suyuthi, Jalaluddin *Asbabun Nuzul (Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat Al-Qur’an)*. Bandung: Penerbit JABAL, 2020.
- Al-Kāsyānī, Faīd. *Tafsir As-Ṣāfi*. Beirut: Muassasah Al-A'lami Mathbu'āt, 1979.
- Anonim, “Kehidupan Ulama Syiah Iran – Lima Puluh Nuansa Mulla”, *Iran International*, diakses pada 14 Agustus 2024, <https://www.iranintl.com/en/202203247621>.
- Teheran, “Tafsir As-Shofi: Sebuah Tafsir Dengan Poros Riwayat-riwayat Dari Para Maksum (AS)”, *IQNA: Kantor Berita Internasional Al-Qur’an*, diakses pada 18 Agustus 2024, <https://iqna.ir/id/news/3478041/tafsir-al-shafi-sebuah-tafsir-dengan-poros-riwayat-riwayat-dari-para-maksum-as>.
- Husain Adh-Dhahabī, Muḥammad. *Tafsir Wa Al-Mufassirūn, Juz II*. Kairo: Dar al-Hadith, 2012
- Akhdiat, Ade Jamaruddin, “Mengenal Tokoh-tokoh Tafsir Syī’ah Dan Karya Tafsirnya”, *KALAM: Jurnal Agama Dan Sosial Humaniora*, no. 02, (2022).
- Chairunnisa, Alma, “Analisis Penafsiran Surat Al-Baqarah (2): 143: Makna Ummatan Wasāṭan Dalam Tafsir Syī’ah”, *REVELATIA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, no. 01 (2024),
- Muhammad Niamillah, Nabil. “Kritik Muḥammad Ḥusain Al-Dhahabī Terhadap Literatur Shī’ah Dalam Al-Tafsir Wa Al-Mufassirūn”, Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Malang, 2024, <http://etheses.uin-malang.ac.id/63007/1/200204110067.pdf>.

- Niam, Mohammad, “Menyelami Lautan Tafsir: Epistemologi dan Pendekatan *Syī’ah* dalam Memahami Al-Qur’an”, *Quranic Interpretation Journal*, no. 01, (2024).
- WikiShia, “Tafsir Al-Ṣāfi”, *WikiShia*, diakses pada 29 Agustus 2024, [https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_\(book\)](https://en.wikishia.net/view/Tafsir_al-safi_(book)).
- Sartika, Ela. “Dimensi Bayani Dalam Tafsir Al-Qur’an Mazhab Maliki (Studi Penelitian Terhadap Tafsir Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an Karya Al-Qurṭubī)” Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2019, <https://etheses.uinsgd.ac.id/31853/1/DIMENSI%20BAYANI%20mazhab%20MALIKI%20DALAM%20TAFSIR%20ALQURTHUBI.pdf>.
- AS, Abdullah “Kajian Kitab Tafsir Al-Jami’ Li Ahkami Al-Qur’an”, *Al-I’jaz: Jurnal Kewahyuan Islam*, no. 01(2018).
- Ismail, Muḥammad dan Makmur, “Al-Qurṭubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an”, *Jurnal Pappasang*, no. 02(2020).
- Jufriyadi Sholeh, Muhammad, “Tafsir Al-Qurṭubī: Metodologi, Kelebihan Dan Kekurangannya”, *Jurnal Reflektika*, no. 01(2018).
- Nur Halimah, Siti. “Konsep Nusyuz Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Tafsir Al-Jami’ Li Ahkamil Qur’an Dan Tafsir Al-Azhar)”, Undergraduate Thesis, Institut Agama Islam Negeri Curup, 2024, <https://e-theses.iaincurup.ac.id/5856/1/KONSEP%20NUSYUZ%20DALAM%20A-L-QUR%E2%80%99AN%20STUDI%20KOMPARATIF%20TAFSIR%20AL-JAMI%27LI%20AHKAM%20QUR%27AN%20DAN%20AL-AZHAR.pdf>
- Astuti, Maulidia. “Analisis Penafsiran Mītsāqan Ghalīza Sebagai Konsep Pernikahan (Studi Komparatif Tafsir Al-Qurṭhubī Dan Tafsir Al-Munīr Terhadap Surat Al-Nisā ’ Ayat 21)” Undergraduate Thesis, Universitas Islam Negeri Mataram, 2022, https://etheses.uinmataram.ac.id/4333/1/Maulidia%20Astuti%20180601012_.pdf.
- Hakim, Husnul. *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* Jakarta: elSIQ Tabarakarraḥman, 2019.
- Sunnatullah, “Imam Al-Qurṭubī: Tokoh Besar Mufassir Al-Qur’an Asal Cordoba” *NU Online*, 6 April 2024, diakses 23 Juni 2024,

<https://www.nu.or.id/tokoh/imam-Al-Qurtubī-tokoh-besar-mufassir-al-quran-asal-cordoba-08CJ8>.

Zaini, Izzat. “Pencegahan Pelecehan Seksual Dalam Al-Qur’an Perspektif Tafsir Al-Qurtubī (Studi Munasabah QS. An-Nuur: 30-31)” Undergraduate Thesis, PTIQ Jakarta, 2022, <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/821>.

Ma’arif, Chalid, “Aspek Ushul Fiqh Dalam Tafsir Al-Qurtubī: Studi Analisis QS. An-Nuur: 31”, *Ta’wiluna*, no. 01 (2020).

Arisiana, Thias dan Eka Prasetiawati, “Wawasan Al-Qur’an Tentang Khamr Menurut Al-Qurtubī Dalam Tafsir Jami’ Li Ahkamil Al-Qur’an”, *FIKRI*, no. 01 (2019).

Al-Qurtubī. *Al Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an* Ter. Fathurrahman dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2017.

Masykar, Tabsyir “Perspektif Imam Al-Qurtubī Dalam Penafsiran Surat Al-Maidah Ayat 89 Tentang Kifarat Yamin”, *Basha’ir: Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Tafsir*, no. 01 (2021).

Imron Rosi, Rois. *TEOSOFI, Pengantar Teologi Islam Dan Tasawuf*. Malang: Madza Media, 2022.

Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran dan Analisis Perbandingan*, Jember: STAIN Jember Press, 2015.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI PRESS, 1978.

Rusli, Ris’an. *Teologi Islam: Telaah Sejarah Dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, Jakarta: Kencana, 2019.

Arif, Nunu Burhanuddin, “Aliran Dan Pemikiran Kalam Mātūrīdiyāh”, *Perspektif: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Bahasa*, no. 04(2023).

Ardiansyah, Lintang, “Analisis Ajaran Syī’ah Itsna ‘Asyariah: Pokok-pokok Ajarannya Dan Dampaknya Terhadap Keberagaman Islam Di Indonesia”, *Intellektika*, no. 02(2024).

Khairuddin, “Syī’ah Itsna ‘Asyariah”, *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, no. 02(2009).

Irfanudin Kurniawan, Muḥammad “Analisis Kritis Gerakan Syiah Zaidiyah Dan Rafidhah”, *TASFIYAH*, no. 02(2020).

- Rohman, Abdul, “Perkembangan Tafsir Di Kalangan Syiah”, *At-Thiqah*, no. 02(2022).
- Al-zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir, Jilid 11* Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Rasyid, Abdul. *Ulil-Amri Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik Ayat-Ayat Tentang Ulil-Amri)*. Bogor: Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat STAI Bogor, 2019
- Wilta Mauliah, “Konsep ulil-amri Dalam Surat An-Nisa [4] Ayat 59 Dan 83 Perspektif Wahbah Al-Zuhaili dalam Tafsir Al-Munir”(Undergraduate thesis, Universitas Islam Negeri Ar-raniry Darussalam Banda Aceh, 2022), 19.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



1. Nama Lengkap : Iriansyah A. P Harahap
2. Nomor Induk : 200204110055
Mahasiswa
3. Tempat/Tanggal Lahir : Jayapura, 12 Oktober 2000
4. Alamat : JL. Pasifik Indah Aspol Base'G Rabes NO.
39 Kel. Tanjung Ria, Kec. Jayapura Utara,
Papua
5. No. Handphone : 0821-3226-2639
6. Email : iriansyahpradana@gmail.com

Riwayat Pendidikan Formal

1. TK : TK Hikmah Yapis Jayapura
2. SD : SD 1 Hikmah Yapis Jayapura
3. SMP : SMP Hikmah Yapis Jayapura
4. SMA/MA : MAN Daarul Ulum Lido Bogor

Riwayat Pendidikan Non Formal

1. Pesantren Modern Daarul Ulum Lido Bogor
2. Pesantren Huffadz Ummul Qura Bogor
3. Pesantren Mamba'us Shalihin Li Tahfidz Al-Qur'an Malang