Corak *Akhhbārī* dalam Tafsir Syi'ah

Kajian atas *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*

Karya Sayyid Hāsylim al-Bahrānī

Ulya Fikriyati

INSTIK An-Nuqayyah Guluk-guluk, Sumenep

ulya.fikri@gmail.com

Tulisan ini hendak mengukuhkan bahwa corak *akhhbārī* bukan hanya kecenderungan dalam pemikiran Syi'ah pada abad ke-11, namun telah memainkan peran signifikan sebagai pemicu geliat intelektual Syi'ah. Dalam perjalanannya, corak *akhhbārī* terbagi dua, yaitu corak *akhhbārī* murni dan corak neo-*akhhbārī*. Kajian berikut juga hendak mengoreksi kesimpulan bahwa *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* merupakan tafsir yang benar-benar mewakili corak pemikiran *akhhbārī* murni karena tidak semua riwayat dalam kitab tersebut berasal dari Rasulullah ataupun ahlul bait, di samping al-Bahrānī sendiri tidak secara ketat menerapkan prinsip-prinsip pokok aliran *akhhbārī*.

Kata kunci: corak *akhhbārī*, al-Bahrānī, *wilāyah*, *mubāhalah*.

This paper is going to confirm that the pattern of the traditionist (akhhbārī) is not just a trend in the Shi'i thought in the 11th century, but has played a significant role as a trigger of Shiite intellectual stretching (movement). Along the way, the style of Traditionist is divided into two styles namely the Pure Traditionists style and Neo-Traditionists style. The study would also like to correct the conclusion that Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān is the Qur'anic exegesis that really represents the pattern of the pure traditionist thought, because not all of the narrations in the book came from the Prophet or the family of the prophet (ahl al-bait), besides, Bahrani himself does not strictly apply the basic principles of the traditionists school.

Keywords: akhhbārī, al-Bahrānī, wilāyah, mubāhalah.

Sejarah dan Perkembangan Tafsir Syiah

Sebagai kitab suci, Al-Qur'an menjadi pedoman utama pemeluknya. Namun demikian, tidak semua bisa memahami, apalagi menafsirkannya. Guna memberikan pemahaman terhadap makna Al-Qur'an, para ulama berupaya melakukan penafsiran dengan menulis sejumlah tafsir dengan ragam coraknya. Keragaman corak tafsir itu, di samping karena latar belakang mufasir, juga karena kepentingan yang membentuk pandangan dunia sang mufasir. Dari

situ lahirlah sejumlah tafsir dengan ragam metodenya (*manhāj*) dan ragam kecenderungannya (*ittijāhāt*).

Di kalangan umat Islam, termasuk Syi'ah, sabda Nabi Muhammad saw, sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Qur'an, merupakan dasar yang tepat dalam menafsirkan Al-Quran. Syi'ah juga berpendapat bahwa para sahabat dan tabi'in adalah seperti kaum muslimin lainnya. Pendapat mereka tidak dapat dijadikan hujah, kecuali jika berdasarkan hadis Nabi. Dalam hadis *saqalain*, dengan *sanad mutawātir*, disebutkan bahwa sabda Ahlul Bait Nabi yang suci mengiringi sabda beliau, sehingga sabda mereka juga merupakan hujah. Oleh karena itu, dalam menafsirkan Al-Qur'an, Syi'ah menerima apa yang diriwayatkan oleh Rasulullah dan Ahlul Baitnya.¹

Dalam kontes ini, M. Ṭabāṭabā'i membagi setidaknya ada empat kelompok mufasir di kalangan Syi'ah.² 1) Orang yang mengemukakan tafsir dari Rasulullah dan para imam ahlul bait. Mereka memasukkan hadis-hadis itu dalam berbagai karangan mereka, seperti Zirārah ibn A'yun ibn Muslim, seorang ahli fiqih Syi'ah, Ma'rūf ibn Khurbuz, dan Jarīr. Mereka ini adalah murid kepercayaan Imam al-Şādiq. 2) Orang-orang yang pertama kali menulis tafsir, seperti Furāt ibn Ibrāhīm al-Kūfī, Abū Ḥamzah al-Şālī, al-'Ayyāsyī, 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummi dan al-Nu'mānī. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, mereka menggunakan metode yang banyak digunakan oleh kelompok mufasir Ahlus Sunnah. Mereka mengemukakan hadis-hadis yang diriwayatkan dari kelompok pertama, dan memasukkannya ke dalam karangan-karangan mereka dengan menyebutkan *sanad*-nya, dan mereka tidak mengemukakan pendapat mereka sendiri tentang masalah yang sedang dibahas. Jelas, waktu yang dibutuhkan untuk menerima riwayat-riwayat dari para Imam adalah lama, kurang lebih 300 tahun, sehingga wajar bila urutan waktu dua kelompok ini tidak dapat ditentukan secara tepat, bahkan kedua kelompok itu saling berbaur dan sulit dipisahkan. 3) Adalah mereka yang menguasai beragam disiplin ilmu pengetahuan, seperti al-Syarīf Raḍi dengan tafsirnya yang bercorak sastra; Syaikh al-Ṭūsī dengan tafsir *at-Tibyān* yang bercorak teologi; Maulā Şadr al-Dīn al-Syirāzī dengan tafsir bercorak filsafat; al-Maibadī al-Kunabadi dengan tafsir bercorak tasawuf;

¹ M.H. Ṭabāṭabā'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1997, hlm. 68.

² *Ibid.*

dan Syaikh al-Huwaizī, Sayyid Hāsylim al-Baḥrānī serta al-Faiḍ al-Kāsyānī dengan buku-buku tafsir mereka: *Nūr as-Ṣaqalain*, *al-Burhān* dan *aṣ-Ṣāfi* yang kesemuanya bercorak akhbārī. Ada juga sekelompok ulama yang mengumpulkan berbagai macam ilmu pengetahuan dalam buku tafsir mereka, antara lain seperti Syaikh al-Ṭibrisī dengan buku tafsinya *Majma' al-Bayān*. Di dalam buku ini—*Majma' al-Bayān*—dibahas ilmu-ilmu bahasa, *naḥwu*, *qirā'ah*, permasalahan-permasalahan teologi, hadis dan lain-lain. 4) kelompok mufasir ini merupakan kategorisasi berdasarkan *tabaqāt*, yaitu tingkatan mufasir berdasarkan periodisasi era. Tentu saja, kategorisasi ini tidak bisa menggambarkan secara utuh corak dan perkembangan tafsir di kalangan Syi'ah, karena masing-masing corak dan model penafsiran akan saling bertautan dari masa ke masa. Oleh karena itu menjadi penting untuk menjelaskan perkembangan tradisi-tradisi tafsir di kalangan Syi'ah sebelum secara khusus mengurai tentang kecenderungan akhbārī dalam tafsir Syi'ah, khususnya penjelasan mengenai *Al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'an*.

Perkembangan berbagai disiplin ilmu di kalangan Syi'ah tidaklah banyak berbeda dengan perkembangan yang ada di kalangan Sunni. Demikian pula perkembangan ilmu tafsir. Bisa jadi hal ini dikarenakan tafsir Sunni dan Syi'ah muncul dalam waktu yang bersamaan dan berasal dari sumber yang tidak berbeda. Hanya saja tafsir Syi'ah lebih mengutamakan—bahkan beberapa aliran Syi'ah hanya menerima—hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ahlul bait dan para imam.

Sebagaimana semua disiplin ilmu, tafsir Syi'ah telah melewati beberapa fase dan masa, dimulai dengan masa Rasulullah yang digelar dengan *al-mufassir al-awwal*³ atas Al-Qur'an. Rasulullah telah mengajarkan kepada para sahabat bagaimana menafsirkan Al-Qur'an, dan para sahabat mengajarkan apa yang mereka pelajari itu kepada generasi selanjutnya. Demikianlah setiap generasi pun terus mengambil ilmu dari generasi sebelumnya secara lisan. Hal penting yang perlu disebutkan adalah bahwa 'Alī ibn Abī Ṭālib adalah orang pertama yang mempelajari tafsir dari Rasulullah.⁴ Namun demikian ada beberapa sahabat lain yang juga terkenal sebagai

³ Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm, *Ulūm Al-Qur'an*, Qum, Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1426H, hlm. 51.

⁴ Iḥsān al-Amin, *At-Tafsīr bi al-Ma'sūr wa Tatawwuruh 'inda asy-Syi'ah al-Imāmiyyah*, Beirut: Dār al-Hādī, 1419 H, hlm. 471

‘murid tafsir’ Rasulullah seperti ‘Abdullāh ibn Mas’ūd, Ubay ibn Ka’b, dan Ibn ‘Abbās.

Kedua: Periode *al-Khulafā’ ar-Rāsyidūn* dan imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Pada periode ini hadis-hadis yang berisi penjelasan dan penafsiran Rasulullah atas ayat-ayat Al-Qur’an belum dikodifikasikan. Saat itu, ‘Alī ibn Abī Ṭālib telah berupaya keras menyebarkan ilmunya dan sedapat mungkin mengoreksi apa-apa yang diperdebatkan orang-orang tentang hadis. Para sahabat menjadikannya sebagai referensi—setelah Rasulullah—dalam memahami banyak hal. Adapun bagian kedua dari periode ini yaitu masa kekhalifahan Ali, ia telah membuka selebar-lebarnya pintu kesempatan bagi seluruh umat Islam untuk menanyakan berbagai hal khususnya tentang Al-Qur’an langsung kepadanya. Diriwayatkan dari Mu‘ammar dari Wahb ibn ‘Abdillāh ibn Abī at-Ṭufail berkata: “Aku melihat ‘Alī berkhotbah dan berkata: ‘Tanyakanlah kepadaku, demi Allah tidaklah kalian bertanya kepadaku tentang sesuatu kecuali aku akan menjawabnya. Bertanyalah kepadaku tentang kitab Allah, niscaya tidak ada satu ayat pun kecuali aku tahu apakah ia turun pada siang hari, atau malam hari, juga apakah ia turun di dataran rendah ataukah di atas gunung’”.⁵ Pada masa inilah cikal bakal semua ilmu-ilmu keislaman mulai muncul dan dibentuk.

Ketiga: periode Imam Ḥasan dan Ḥusain. Pada periode ini keadaan tidak banyak memihak kaum Syi’ah, karenanya ilmu tafsir Syi’ah tidak banyak berkembang. Di antara para tokoh mufasir Syi’ah pada masa ini adalah Maisam ibn Yaḥyā al-Tamār. Diriwayatkan bahwa Maisam telah bertemu dengan Ibn ‘Abbās ketika melaksanakan ibadah umrah dan Ibn ‘Abbās mengakui kemampuannya dalam menafsirkan Al-Qur’an.⁶ *Keempat:* periode para imam (imam as-Sajjād, imam al-Bāqir, dan imam al-Şādiq). Benih kebangkitan berbagai disiplin ilmu keislaman dalam Syi’ah mulai muncul kembali pada masa imam as-Sajjād. Akan tetapi benih tersebut baru mulai tumbuh dan berkembang pada masa imam al-Bāqir lalu kemudian berbuah pada masa imam al-Şādiq setelah ia memperluas jangkauan *madrasah*-nya. Pada periode ini, mayoritas tafsir Syi’ah didapati dalam satu bab khusus dari kitab-kitab hadis. *Kelima:* dimulai dari masa imam al-Kāzīm hingga *gaibah* imam al-

⁵ ‘Abdurrahmān al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Damaskus: Dār ibn Kaşīr, 1996, jld. 2, hlm. 1227

⁶ Muḥsin al-Amīn, *A’yān al-Syi’ah*, Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1983, jld. 1, hlm. 125

Mahdī. Periode ini bercirikan dengan penulisan kitab-kitab tafsir dalam bentuk riwayat utuh dan tersendiri, tidak bercampur dengan kitab hadis seperti pada masa sebelumnya.⁷

Keenam: abad ke-4 H. Periode ini dikenal dengan *al-izzihār al-Qummi* karena hampir semua tokoh-tokoh tafsir pada waktu itu berasal dari kota Qum. *Ketujuh:* abad ke-5 H. Pada abad ini, berbagai disiplin ilmu sedang berkembang di Baghdad yang 'dikuasai' kaum Sunni. Perkembangan tersebut ternyata juga berdampak pada pertumbuhan karya intelektual Syi'ah, dimulai dengan kemunculan Syaikh al-Mufīd yang dikenal sebagai tokoh Syi'ah yang telah menyatukan antara *naql* dan akal. Pada abad ini juga telah mulai berkembang ilmu kalam Syi'ah yang sedikit banyak telah mempengaruhi corak ilmu-ilmu lainnya termasuk tafsir. Oleh karenanya tidak mengherankan ketika mayoritas kitab-kitab tafsir kala itu bercorak *kalāmī*. Di antara kitab-kitab tafsir yang paling terkenal dengan corak ini adalah *at-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya al-Ṭūsī dan tafsir an-Najāsī.

Kedelapan: abad ke-6 H. yang dikenal dengan abad *madrasah Khurasān*. Pada abad ini, berbagai disiplin keilmuan tengah berkembang pesat di seluruh tanah kekuasaan Islam. Di antara tokoh tafsir pada masa ini adalah al-Ṭibrīsī penulis kitab *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Tafsir al-Ṭibrīsī ini mencakup ilmu bahasa, *nahwu*, *kalām*, *qirā'āt* dan ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya. Berbeda dengan sekolah-sekolah sebelumnya, *madrasah Khurasān* dikenal dengan keterbukaannya untuk menerima tafsir-tafsir dari aliran lain, dan menganggap bahwa semua pendapat yang ada layak untuk diperhatikan dan dikaji dengan seksama, bukan untuk dihukumi sebagai pendapat sesat dan layak untuk dikafirkan.⁸

Kesembilan: abad ke-7 H hingga akhir abad ke-10 H. Masa ini dianggap sebagai masa surut tafsir Syi'ah. Sepanjang kurang lebih 400 tahun tidak ada karya-karya 'besar' dalam tafsir kecuali beberapa tafsir ringan seperti tafsir *Ilāhī* karya Maulā Syaraf al-Dīn 'Abd al-Haqq al-Ardabilī dengan aksen sufi dan *Jāmi' al-Asrār* karya al-Sayyid Ḥaidar al-Āmilī dengan corak *'irfānī*. *Kesepuluh:* abad ke-11 dan ke-12 H. Periode ini merupakan masa kemunculan pemikiran *akhbārī* dalam perkembangan intelektual Syi'ah. Ciri utama dari pemikiran ini adalah seruan untuk selalu menggunakan hadis dan mengharamkan berbagai bentuk ijtihad. Tipologi *akhbārī*

⁷ Ihsān al-Amin, *At-Tafsīr bi al-Ma'sūr...*, hlm. 375

⁸ Ihsān al-Amin, *At-Tafsīr bi al-Ma'sūr...*, hlm. 385

ini pun mulai mewarnai tafsir-tafsir masa itu. Meski banyak kekurangan, masa ini telah menyumbangkan kitab-kitab yang dibanjiri dengan riwayat-riwayat dari ahlul bait yang memudahkan generasi setelahnya untuk menafsirkan Al-Qur'an.⁹

Kesebelas: abad ke-13 H yang dianggap sebagai perpanjangan masa sebelumnya. Meski demikian, abad ini mempunyai nilai lebih dari abad sebelumnya karena pembahasan-pembahasan tafsir yang muncul lebih mendalam dengan berbagai pembaruan aliran *akhbārī* di sana-sini. Namun pada pertengahan abad ke-13 muncul aliran *uṣūlī* yang menentang habis aliran *akhbārī*. Bahkan pada akhirnya tren pemikiran *uṣūlī* ini melengserkan aliran *akhbārī* yang telah menguasai tiga abad sebelumnya. Oleh karena itu, periode ini lebih dikenal dengan tafsir-tafsir bercorak *uṣūlī* seperti trilogi *Tafsīr al-Bahbahānī* (*Mufaṣṣal*, *Mutawassīṭ* dan *Khulāṣah*) yang ditulis oleh 'Alī ibn Quṭb ad-Dīn al-Bahbahānī, dan *Aḥsan at-Tafsīr* oleh Muḥammad Ja'far Khasyīdāwānī. *Kedua belas:* abad ke-14 H. Pada abad ini berbagai disiplin keilmuan telah berkembang pesat sehingga muncul berbagai teori ilmiah modern. Pada fase ini tokoh-tokoh tafsir Syi'ah menggunakan aliran neo-*uṣūlī* sebagai corak penafsirannya dengan tetap memanfaatkan khazanah riwayat-riwayat ahlul bait dari masa *akhbārīyah*. Di antara kitab-kitab tafsir dengan corak ini adalah *Ālā' ar-Raḥmān* karya Muḥammad Jawwād al-Balāhī an-Najafī, *At-Tafsīr al-Kāsyif* milik Syaikh Muḥammad Jawwād Mugniyyah, dan *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān* yang ditulis oleh Sayyid Muḥammad Ḥusain aṭ-Ṭabāṭabā'ī.

Sumber-sumber tafsir *bi al-ma'sūr* Syi'ah sebenarnya tidaklah berbeda jauh dengan tafsir Sunni, yaitu Al-Qur'an itu sendiri, hadis Nabi, hadis ahlul bait¹⁰, juga tafsir-tafsir yang diriwayatkan oleh para sahabat Nabi serta kalangan tabi'in selain ahlul bait.¹¹ Sedangkan para mufasir Sunni selalu merujuk pada Al-Qur'an, hadis Nabi dan riwayat para sahabat dan tabi'in, *ijtihād* dan *istinbāt*

⁹ al-Āṣifī, *Taqdīm al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Bi'sah, 1999, jld. 1, hlm. 54

¹⁰ Sumber dari hadis ahlul bait inilah satu-satunya sumber tafsir Syi'ah yang berbeda dari tafsir Sunni, karena bagi kalangan Sunni, ahlul bait juga masuk dalam kategori sahabat Rasul.

¹¹ Iḥsān al-Amin, *At-Tafsīr bi al-Ma'sūr...*, hlm. 126. Penggunaan riwayat-riwayat dari para sahabat Nabi dan tabi'in selain ahlul bait juga bisa kita dapati dalam *at-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Abū Ja'far Muḥammad at-Ṭūsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Abū 'Alī al-Faḍl al-Ṭibrīsī, juga dalam *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī.

serta beberapa *akhbār ahli al-kitāb*.¹² Kenyataan ini sedikit banyak telah dilupakan oleh beberapa kalangan Sunni hanya lantaran 'keengganan' terhadap Syi'ah. Dalam perkembangannya, keengganan ini pun semakin mengental lantaran kajian-kajian tidak objektif terhadap Syi'ah karena kesalahan metode kajian itu sendiri, yaitu menggunakan buku-buku sekunder yang sebenarnya tidak ditulis oleh orang-orang Syi'ah. Jika ditilik kembali, tentunya diakui bahwa buku-buku tafsir yang ditulis oleh ulama-ulama Syi'ah—kecuali Tafsir *Al-Mizān*—tidak banyak dikaji oleh kaum Sunni. Hal ini seakan menjelaskan adanya jarak ideologis antara kedua belah pihak. Jarak ideologis¹³ inilah yang selanjutnya berperan dalam penegasian hasil olah pikir berbagai disiplin ilmu Syi'ah, termasuk tafsir. Tulisan ini diharapkan mampu mempersempit jarak ideologis tersebut dengan mengkaji salah satu tafsir yang ditulis oleh seorang Arab, namun tinggal dan wafat di Persia serta menganut aliran *akhbārī* dari *mazhab* Syi'ah Imamiyah.

Hal penting lain yang harus diingat, meski keengganan dalam mengkaji Syi'ah dan produk-produk pemikirannya oleh kalangan Sunni terus ada—demikian pula sebaliknya, namun tidak lantas menjadikan nihilnya kajian tersebut. Bahkan ada beberapa buku Syi'ah yang mendapat 'pengakuan baik' dari kalangan Sunni, seperti *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān* yang ditulis oleh Al-Ṭabāṭabā'ī, *Subul al-Salām 'alā Syarḥ Bulūg al-Marām* karya Ṣan'ānī, atau pun *Faḥḥ al-Qadīr* milik asy-Syaukānī.

Kajian yang telah dilakukan para penulis lain tentang al-Baḥrānī beserta tafsirnya, tidaklah banyak. Setidaknya ada empat buku relevan yang patut penulis kemukakan; dua di antaranya ditulis oleh ulama Sunni, dan dua lainnya dari Syi'ah. Buku pertama adalah *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* yang ditulis oleh Husain al-Ḍahabī (terbitan tahun 1979). Namun, al-Ḍahabī hanya menuliskan judul kitab *Al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān* beserta penulisnya Sayyid Hāsyim al-Baḥrānī sebagai salah satu kitab tafsir paling penting dalam aliran Syi'ah Imamiyah, tanpa membahas lebih lanjut tentang keduanya.¹⁴ Buku kedua adalah *Al-Ittijāhāt al-*

¹² Muḥammad Husain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabī. 1979, jld. 1, hlm. 1957, 45, 57 & 61

¹³ Jarak ideologis ini merupakan hal lumrah dan terjadi pada setiap kelompok yang berbeda keyakinan agama dan *mazhab*. Lihat: R.R. Alford, "Agama dan Politik" dalam Roland Roberson (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hlm. 379

¹⁴ Aḏ-Ḍahabī, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jld. 2, hlm. 4195

Munḥarifah fī Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm Dawāfi’uhā wa Daf’uhā yang juga ditulis oleh aẓ-Ẓahabī (terbitan tahun 1986). Sebagaimana jelas tertulis dalam judulnya, buku ini membahas corak-corak ‘pembelot dan salah’ dalam tafsir Al-Qur’an dari berbagai aliran serta mazḥab. Di antara corak-corak ‘pembelot dan salah’ tersebut aẓ-Ẓahabī menyebutkan corak *Ikhbārī* (dengan ‘i’ dan juga ‘a’). Meski menggunakan terma yang sama, aẓ-Ẓahabī memaksudkannya untuk makna lain, yaitu aliran para pendongeng dan ahli cerita. Hal ini tentu saja tidak sama dengan apa yang penulis maksudkan dalam pembahasan tulisan ini.¹⁵

Buku ketiga adalah *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum* karya Sayyid Muḥammad ‘Alī Ayāzī seorang ulama Syi’ah yang diterbitkan tahun 1212 H. Sesuai dengan judulnya, buku ini memang tidak memberikan gambaran komprehensif tentang tafsir *al-Burhān* itu sendiri, karena ia hanya membahas selintas tentang biografi mufasir beserta metode yang digunakannya dalam penulisan tiap-tiap tafsir. Oleh karenanya, semua pembahasannya sangat ringkas—semua pembahasan tentang *al-Baḥrānī* dan *al-Burhān* hanya tertuang dalam lima halaman dari 868 halaman keseluruhan buku—dan terkesan kurang padat karena hanya membahas tentang metode penulisan *al-Burhān* seperti memulai setiap tafsirnya dengan menyebutkan ayat, membahas *asbāb an-nuzūl*, kemudian tafsir dari surat atau ayat tersebut yang kesemuanya berupa riwayat dari Rasulullah atau dari ahlul bait.¹⁶

Buku selanjutnya karya Iḥsān Amīn yang berjudul *al-Tafsīr bi al-Ma’sūr wa Taṭawwuruh ‘inda al-Syi’ah al-Imāmiyyah* terbit pada tahun 1419 H. Buku ini mengkaji aliran-aliran tafsir *bi al-ma’sūr* yang dikenal dan diakui oleh Syi’ah Imamiyah. Salah satu kitab tafsir yang dikaji oleh Iḥsān Amīn adalah *al-Burhān* karya al-Baḥrānī. Namun, lagi-lagi—sebagaimana tiga buku yang telah disebutkan sebelumnya—buku ini juga tidak memberikan gambaran yang cukup tentang *al-Burhān* berikut corak *akhbārī*-nya. Ia hanya memaparkan biografi singkat dari penulis *al-Burhān* dan metode yang digunakannya dalam penulisan kitab tersebut.¹⁷

¹⁵Aẓ-Ẓahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm Dawāfi’uhā wa Daf’uhā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986, hlm. 25 dan 5196

¹⁶Lihat: As-Sayyid Muḥammad ‘Alī Ayāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*, Teheran: Mu’assasah at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr Wizārah as-Ṣaḥāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1212 H, hlm. 198-202

¹⁷Lihat: Iḥsān al-Amīn, *Al-Tafsīr bi al-Ma’sūr...*, hlm. 429

Keempat buku di atas sama sekali tidak membahas tentang bagaimana sesungguhnya corak *akhbārī* dalam kitab *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Hāsīm al-Baḥrānī. Kekosongan tersebutlah yang hendak penulis isi melalui kajian ini dengan ditopang oleh beberapa pembahasan lain, yaitu: bagaimana corak *akhbārī* yang dikenal dalam tradisi tafsir Syi'ah, apakah corak *akhbārī* dalam kitab *al-Burhān* berbeda dengan kitab-kitab lain dengan corak yang sama dan bagaimana perbedaan tersebut?

Sayyid Hāsīm al-Baḥrānī dan Tafsirnya, *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān*

Nama lengkapnya adalah as-Sayyid Hāsīm ibn Sulaimān ibn Ismā'īl ibn 'Abd al-Jawwād ibn 'Alī ibn Sulaimān ibn as-Sayyid Nāsir al-Ḥusainī al-Baḥrānī at-Tublī al-Katkānī. Adapun al-Katkānī dinisbahkan pada salah satu kota di Tublī Bahrain.¹⁸

Hāsīm al-Baḥrānī adalah seorang intelektual produktif. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya buku yang ditulis selama hayatnya. Di antara buku-buku karya al-Baḥrānī adalah: *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān* (kitab tafsir yang dikaji dalam tulisan ini), *al-Bahjah al-Mardīyyah fī Isbāt al-Khilāfah wa al-Waṣīyyah, Tartīb at-Tahzīb, Tanbīh al-Arīb wa Tazkirah al-Labīb fī Ḍāḥ Rijāl at-Tahzīb, at-Tanbīhāt fī Tamām al-Fiqh min at-Taḥārah ilā ad-Diyāt, ad-Durr an-Nadīd fī Khaṣā'is al-Ḥusain asy-Syahīd, Siyar al-Ṣahābah, al-Lawāmi' an-Nūrāniyyah fī Asmā' 'Alī wa Ahli Baitih Al-Qur'āniyyah, Madīnah al-Mu'jizāt fī al-Naṣ 'alā al-'Immah al-Hudāh, Maṣābiḥ an-Anwār wa Anwār al-Abṣār fī Ma'ājiz an-Nabī al-Mukhtār, Ma'ālim al-Zulfā fī Ma'ārif an-Nasy'ah al-Ūlā wa al-Ukhrā, al-Hādī wa Miṣbāḥ an-Nādī, al-Hidāyah Al-Qur'āniyyah ilā al-Wilāyah al-Imāmiyyah, Yanābi' al-Ma'ājiz wa Uṣūl al-Dalā'il, dan *Manāqib Amīr al-Mu'minīn*¹⁹ dan masih banyak lagi. Banyaknya karya lintas disiplin yang dihasilkan al-Baḥrānī juga kualitas isinya menunjukkan bahwa ia bukanlah orang sembarangan. Sebaliknya, al-Baḥrānī merupakan tokoh intelektual yang memiliki tradisi keilmuan yang kuat. Bahkan, bukan hanya sebagai tokoh intelektual, al-Baḥrānī juga dikenal sebagai politikus dengan level sosial tinggi. Hal ini dapat diketahui dengan jabatannya*

¹⁸ Yūsuf Aḥmad al-Baḥrānī, *Lu'lu'ah al-Bahrain*, www.al-mostafa.com akses pada 29 April 2008, hlm. 43

¹⁹ Āgā Barzak at-Ṭahrānī, *az-Zarā'ah ilā Taṣānif asy-Syi'ah*, Teheran: Syarikah Ṭahrānī, tt, jld. 22, hlm. 322

sebagai kepala negeri setelah Syeikh Muḥammad ibn Mājid. Saat itulah ia memimpin negerinya dengan sangat baik, mengentaskan kemiskinan, menghilangkan kezaliman, selalu memerintahkan kebaikan dan melarang kemunkaran. Dalam beragama pun semua orang memujinya. Al-Baḥrānī dikenal sebagai seorang ulama yang *warā'*, dan keras ketika menegur para pembesar atau pun kalangan Sultan yang bersalah.²⁰ Semua ini ditegaskan oleh al-‘Āmilī: “Sesungguhnya al-Baḥrānī adalah seorang tokoh yang mulia, alim, cerdas dan teliti. Dia juga ahli dalam disiplin ilmu fikih, tafsir, bahasa Arab, dan juga *‘ilm ar-rijāl*”.²¹

Al-Baḥrānī wafat empat tahun setelah wafatnya Syeikh Muḥammad ibn Mājid, diperkirakan pada tahun 1109 H di desa Nu’aim. Jasadnya dipindahkan dari desa tersebut ke desa Tubli dan dikebumikan di pemakaman Matini yang ada di kompleks masjid desa Tubli. Sampai sekarang, makamnya masih sering dikunjungi orang.²²

Salah satu dari *magnum opus* al-Baḥrānī adalah *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur’ān*; kitab tafsir yang akan menjadi objek kajian ini. Kitab ini masuk dalam kategori kitab tafsir *bi al-ma’sūr* dengan corak *akhbārī*. Ia selesai ditulis pada tanggal tiga bulan Żū al-Ḥijjah tahun 1095 H²³ dalam sepuluh jilid tebal. Selain membahas tentang tafsir Al-Qur’an dari surat *al-Fātiḥah* hingga *an-Nās*, sepuluh jilid tersebut juga memuat beberapa pembahasan *ulūm Al-Qur’ān*. Pembahasan yang dibagi dalam dua bagian dalam 21 bab; 17 bab di awal kitab, dan 4 bab sisanya ditulis di akhir kitab. Tafsir *al-Burhān* merupakan tafsir paling terkemuka di antara tafsir-tafsir lain dengan corak *akhbārī*, bahkan menurut al-Amīn, *al-Burhān* merupakan *prototype* dari tafsir corak ini.

Dalam tafsirnya, al-Baḥrānī selalu mewajibkan dirinya untuk menuliskan riwayat-riwayat dari ahlul bait baik dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an, membahas *‘ulūm Al-Qur’ān* atau pun bahkan dalam menuliskan mukaddimah untuk kitabnya tersebut. Jika diprosentasekan, maka periwayatan hadis-hadis dari ahlul bait dalam *al-Burhān* mencapai sekitar 90%. Sedangkan 10% lainnya

²⁰ Yūsuf al-Baḥrānī, *Lu’lu’ah al-Baḥrain*, hlm. 44

²¹ Al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-Āmil fī ‘Ulamā’ Jibill ‘Āmil*, www.al-mostafa.com, akses pada 9 Agustus 2008

²² Yūsuf al-Baḥrānī, *Lu’lu’ah al-Baḥrain*, hlm. 44

²³ Hāsyim al-Baḥrānī, *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah al-Bi’sah, 1999, jld. 10, hlm. 560

al-Baḥrānī selalu menukil dari pernyataan Syeikh ‘Alī Ibrāhīm. Karenanya, bisa dikatakan bahwa al-Baḥrānī tidak pernah mengungkapkan gagasan atau pun ide-idenya dalam bentuk pernyataan langsung. Sebaliknya, ia selalu menuangkannya melalui riwayat-riwayat yang dipilihnya untuk dituliskan dalam *al-Burhān*. Dari poin ini dapat disimpulkan betapa aliran Syi'ah dan *akhbārī* membias dalam diri dan karya tafsir al-Baḥrānī.

Hal lain yang juga penting untuk dicermati adalah kenyataan bahwa tafsir *al-Burhān* sengaja ditulis al-Baḥrānī sebagai hadiah untuk Sultan Syāh Sulaimān al-Ṣafawī.²⁴ Hal ini menjelaskan bahwa al-Baḥrānī dan Sultan Syāh menjalin hubungan baik. Sebab, sudah menjadi kebiasaan kala itu, bahwa seorang Sultan tidak akan pernah menerima hadiah berupa kitab atau pun bentuk karangan lain dari orang yang kurang dihargainya. Adapun latar belakang penulisan kitab *al-Burhān* itu sendiri terangkum dalam beberapa poin sebagai berikut: *pertama*, al-Baḥrānī melihat bahwa mayoritas masyarakat zaman itu tidak mendapatkan rujukan yang memadai dalam tafsir Al-Qur'an yang menggunakan riwayat-riwayat ahlul bait. Sehingga ia bertekad untuk menuliskan sebuah tafsir lengkap tiga puluh juz dengan metode periwayatan hadis.²⁵ *Kedua*, al-Baḥrānī berniat menuliskan sebuah kitab tafsir yang juga memuat rahasia-rahasia Al-Qur'an, kisah-kisah para Nabi dan ilmu keislaman lainnya dengan aksentuasi periwayatan hadis-hadis dari ahlul bait.²⁶ *Ketiga*, tujuan terakhir yang dituliskan al-Baḥrānī ketika menuliskan tafsirnya adalah keinginannya untuk menghadihkan karyanya kepada Sultan Syāh dan demi pengabdianya kepada Dinasti Ṣafawī.²⁷ Ketiga latar belakang penulisan tafsir *al-Burhān* ini dituliskan dengan jelas oleh al-Baḥrānī dalam pendahuluan pada jilid pertama tafsir tersebut. Namun demikian, dari pengamatan, penulis menemukan ada latar belakang lain yang turut berperan selain ketiga latar belakang di atas khususnya yang melatari mengapa al-Baḥrānī menuliskan kitab tafsirnya dengan corak *akhbārī*. Latar belakang ini berkaitan dengan hal internal dan eksternal dari tafsir *al-Burhān* itu sendiri. *Pertama*, al-Baḥrānī memiliki latar

²⁴ Hāsyim al-Baḥrānī, *al-Burhān ...*, jld. 1, hlm. 10; bandingkan dengan Hāsyim al-Baḥrānī, *Gāyah al-Marām wa Hujjah al-Khiṣām fī Ta'yīn al-Imām min Ṭarīq al-Khāṣ wa al-'Ām*, hlm. 10, www.ahlu-albayt.com, akses pada 15 Maret 2008

²⁵ Hāsyim al-Baḥrānī, *al-Burhān...*, jld. 1, hlm. 101

²⁶ *Ibid*, hlm. 102

²⁷ *Ibid*, hlm. 104

belakang keilmuan khusus sebagai seorang ahli hadis. Secara logis, hal ini akan mendorongnya untuk menggunakan metode periwayatan sanad dalam menafsirkan Al-Qur'an, atau paling tidak, ia akan lebih memilih untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis-hadis dari pada harus menafsirkannya dengan pendapatnya sendiri, sebagaimana seorang ahli bahasa akan cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kaidah-kaidah linguistik dari pada dengan prinsip-prinsip sosial. Selain faktor internal ini, ada faktor *kedua* yang tidak kalah penting, yaitu atmosfer keilmuan yang melingkupi masa penulisan *al-Burhān*. Di mana aliran *akhbārī* telah menjawai semua elemen keilmuan kala itu, termasuk tafsir. Karenanya, tidak mengherankan ketika mayoritas penulis—meski mereka bukan pengikut aliran *akhbāriyyah*—menuliskan buku-bukunya selaras dengan aliran *akhbārī*. Begitu juga dengan al-Baḥrānī, ia menuliskan tafsirnya dengan corak dan aliran yang sedang menjadi tren saat itu. Karenanya, faktor eksternal ini bisa dikatakan paling kuat di antara faktor-faktor lain yang menyebabkan mengapa al-Baḥrānī menuliskan tafsirnya dalam corak *akhbārī*.

Aplikasi Corak *Akhbārī* dan Aliran Syi'ah dalam *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān*

Untuk mengefektifkan kajian ini, penulis memilih dua sampel ayat yang memiliki arti penting bagi kalangan Syi'ah, yaitu ayat *wilāyah*, dan ayat *mubāhalah*.

a. Ayat *Wilāyah*

Ayat yang dimaksud dengan ayat *wilāyah* adalah ayat ke-55 dari Surah al-Mā'idah:

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

Sesungguhnya walimu (penolong kamu) hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan salat dan menunaikan zakat, seraya mereka rukuk (tunduk kepada Allah). (Q.S. Al-Mā'idah/5: 55).

Dalam Bahasa Arab, kata *wilāyah* dianggap sebagai kata *musytarak*, baik *musytarak ma'nawī* atau pun *musytarak lafzī*. Di antara makna *musytarak lafzī* dari kata *wilāyah* adalah hak atas suatu hal, keutamaan dalam suatu perkara, melaksanakan sesuatu dan kemenangan. Lantaran banyaknya kemungkinan makna dari

satu kata yang sama, maka untuk memahami dan memilih makna yang sesuai, dibutuhkan kata lain yang menerangkan makna yang dikehendaki. Adapun maksud dari kata *wilāyah* dalam kajian ini adalah hak ahlul bait atas suatu perkara khusus. Makna ini didapat karena ada kata lain yang menunjukkan pembatasan yaitu kata *innamā* yang terdapat dalam ayat di atas. Sebab, pada dasarnya, tanpa pembatasan tersebut *wilāyah* merupakan hak setiap orang.²⁸ Menurut al-Baḥrānī, hal yang menunjukkan bahwa ‘Alī ibn Abī Ṭālib merupakan individu yang dimaksudkan oleh ayat *wilāyah* ini adalah peristiwa yang mengiringi turunnya ayat tersebut. Menurut mereka, kala itu ada seorang pengemis yang datang ke masjid Nabawi. Tidak ada seorang pun yang memberinya sedekah, kecuali ‘Alī yang sedang ruku dalam shalatnya. Saat itu, ‘Alī mengulurkan jari kelingkingnya agar si pengemis mengambil cincin yang ada di sana.²⁹ Namun demikian, al-Baḥrānī juga meriwayatkan hadis lain dengan isi yang tidak sama. Riwayat tersebut berisi pernyataan bahwa ayat *wilāyah* tersebut turun atas ‘Abdullāh ibn Salām dan beberapa karibnya ketika mereka masuk Islam dan semua kaum Yahudi memutus kekuasaan ‘Abdullāh ibn Salām atas mereka. Seperti halnya pada ayat *tathīr*, al-Baḥrānī juga tidak menyanggah langsung riwayat tunggal yang isinya berlawanan dengan semua riwayat yang berkaitan dengan ayat *wilāyah* ini. Akan tetapi, sebagai ganti dari sanggahan tersebut, al-Baḥrānī meriwayatkan banyak sekali hadis lain yang mendukung hadis pertama—yang menerangkan bahwa peristiwa yang mengiringi turunnya ayat tersebut adalah peristiwa ‘Alī. Sehingga hak kekuasaan dan kekhalifahan merupakan hak khusus yang dianugerahkan Allah untuk ‘Alī dan anak cucunya dari sang istri, Fāṭimah bint Rasūl.

Dalam tafsirnya, al-Ḥuwaizī menuliskan sebuah riwayat yang berisi tentang sindiran ‘Alī yang disampaikan kepada Abū Bakr untuk menetapkan bahwa hak kekuasaan paling tinggi di antara seluruh umat merupakan haknya dan keturunannya. Ia berkata: “Wahai Abū Bakr, apakah kekuasaan dari Allah dan Rasul-Nya yang dimaksudkan dalam ‘ayat sedekah cincin’ itu milikku ataukah milikmu?” Abū Bakr menjawab: “Milikmu”.³⁰ Sedangkan al-Faiḍ al-Kāsyānī lagi-lagi memberikan tawaran yang tidak dilakukan oleh

²⁸ ‘Alī al-Ḥusain al-Mailānī, *Āyah al-Wilāyah*, Qum: Markaz al-Abḥās al-‘Aqā’idiyyah, t.t, hlm. 23

²⁹ A Ḥasyim al-Baḥrānī, *al-Burhān...*, jld. 3, hlm. 419-426

³⁰ al-Ḥuwaizī, *Nūr as-Ṣaqalain*, jld. 2, hlm. 257

kedua penulis kitab tafsir *akhbārī* sebelumnya. Meski ia meriwayatkan riwayat-riwayat dengan makna senada dengan al-Baḥrānī, namun di saat yang sama al-Kāsyānī berusaha mensinergikan riwayat-riwayat yang seakan bertentangan. Seperti riwayat-riwayat yang menerangkan bahwa ‘Alī menyedekahkan pakaian dengan riwayat lain yang mengatakan bahwa ‘Alī menyedekahkan cincin dengan mengatakan bahwa ‘Alī bersedekah dua kali. Pertama bersedekah pakaian, dan yang kedua bersedekah cincin.

Hal lain yang juga layak diperhatikan adalah perbedaan tajam antara penafsiran al-Baḥrānī dan al-Syaukānī atas kalimat “*al-lazīna yuqīmūna al-ṣalāh wa yu’tūna al-zakāh*” dalam ayat *wilāyah* ini. Al-Syaukānī menafsirkannya sebagai sifat bagi orang-orang yang beriman, bukan sifat khusus bagi ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Sebagaimana ia juga menafsirkan “...*wa hum rāki’ūn*” sebagai keterangan bagi mereka yang melakukan dua hal sebelumnya, yaitu mendirikan salat dan memberikan sedekah. Adapun maksud dari *rukū’* itu sendiri adalah khusuk dan tunduk. Dengan kata lain, orang-orang yang mendirikan salat dan memberikan sedekah itu adalah orang-orang yang khusuk dan tunduk, mereka bukanlah orang-orang yang sombong.³¹ Penafsiran yang ditawarkan oleh al-Syaukānī ini bisa dikatakan lebih mirip dengan aliran Sunni dari pada aliran Syi’ah. Dalam tafsir *aṭ-Ṭabarī* misalnya, kita akan menemukan penafsiran yang sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Syaukānī.³² Dalam hal metode penafsiran, *aṭ-Ṭabarī* memiliki kesamaan dengan al-Baḥrānī, yaitu meriwayatkan banyak sekali hadis begitu saja dan tidak menghukumi apakah ia *ṣahīḥ* atau pun tidak. Seakan-akan, ia mempersilahkan pembaca untuk memilih dan memilah sendiri

³¹ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bain Fannai ar-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm at-Tafsīr*, Manṣūrah: al-Wafā’ li aṭ-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2005, jil. 2, hlm. 73

³² Al-Ṭabarī mengatakan: yang dimaksudkan Allah dalam firmanNya: “*Innamā waliyyukum al-Lāh wa rasūluh wa al-lazīna āmanū...*” adalah: “Tidak ada penolong bagi kalian wahai umat mukmin kecuali Allah dan Rasul-Nya. Adapun orang-orang mukmin adalah mereka yang telah disebutkan sifat-sifatnya oleh Allah. Sedangkan orang-orang Yahudi dan Nasrani, adalah orang-orang yang diperintahkan untuk tidak dijadikan penolong sebagaimana Allah melarang kalian semua untuk menjadikan mereka semua sebagai pemimpin. Karena mereka bukanlah pemimpin atau pun penolong kalian. Sebaliknya, mereka adalah penolong bagi sesama mereka dan pemimpin bagi kaum mereka. Oleh sebab itu, janganlah kalian menjadikan mereka wali atau pun penolong kalian. Lihat: Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999, jld. 4, hlm. 628

mana yang lebih sesuai sebagai tafsiran atas sebuah ayat. Dalam kesempatan ini, penulis lebih memilih riwayat yang menafsirkan bahwa *wilāyah* merupakan hak tiap-tiap mukmin, meski—jika benar—ia diturunkan khusus untuk ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Sebab, kata *rukū‘* itu sendiri dalam bahasa Arab menunjukkan penundukan diri seseorang di depan orang yang lebih mulia darinya. Oleh karena itu, ketika kata *rukū‘* ini disandingkan dengan Allah dan Rasul-Nya, maka ia berarti ketundukan kepada Allah dan Rasul-Nya. Ketundukan utuh merupakan salah satu sikap paling penting setiap mukmin. Di tambah lagi dengan kenyataan bahwa ayat tersebut menggunakan bentuk jamak, yang tentunya mempunyai makna jamak, bukannya pribadi atau khusus untuk salah seorang individu.

Dengan penafsiran yang ditawarkan, secara tidak langsung, al-Baḥrānī telah menggunakan kaidah pengkhususan sebab atas lafaz umum (*khaṣṣa as-sabab ma‘a ‘umūmiyyah al-lafz*). Padahal, menurut jumhur ulama Syi'ah sendiri, yang lebih bisa diterima adalah kaidah jika sebuah ayat menggunakan lafaz umum, maka maknanya akan mencakup semua bagian dari lafaz tersebut. Karenanya, apabila ada sebuah ayat Al-Qur'an yang turun dengan sebab khusus, sedangkan lafaznya menggunakan bentuk umum, maka yang diikuti adalah keumuman lafaznya, bukan kekhususan sebabnya. Karena, *asbāb an-nuzūl* hanya berperan sebagai penunjuk dan penjelas, bukan untuk membatasi atas kasus khusus.³³ Pernyataan ini juga diamini oleh jumhur ulama Sunni bahwa ungkapan sebuah teks dimaknai dengan keumuman lafaznya bukan kekhususan sebabnya.³⁴ Dari sisi ini, jelaslah kefanatikan al-Baḥrānī sebagai penganut aliran Syi'ah Imamiyah dengan meriwayatkan banyak sekali riwayat yang berlawanan dengan zahir ayat. Bukankah jika memang ayat *wilāyah* ini dikhususkan untuk ‘Alī maka seharusnya berbunyi: “...*wa al-lazī āmana al-lazī yuqīmu aṣ-ṣalāta wa yu'tī az-zakāta wa huwa rāki‘...*”, namun pada kenyataannya, ayat tersebut menggunakan bentuk jamak sebagaimana yang bisa dilihat dalam mushaf Al-Qur'an yang beredar saat ini. Oleh karena itu, ayat tersebut kurang tepat jika dikhususkan kepada seseorang individu tertentu saja.

³³ Muḥammad Bāqir al-Ḥākīm, *‘Ulūm Al-Qur‘ān*, Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī, 1426 H, hlm. 42

³⁴ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm az-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, jld. 1, hlm. 74

b. Ayat *Mubāhalah*

Ayat yang dimaksudkan dengan ayat *mubāhalah* adalah:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ
وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ
عَلَى الْكَذِبِينَ

Siapa yang membantahmu tentang kisah Isa sesudah datang ilmu (yang meyakinkan kamu), maka katakanlah (kepadanya): "Marilah kita memanggil anak-anak kami dan anak-anak kamu, isteri-isteri kami dan isteri-isteri kamu, diri kami dan diri kamu; kemudian marilah kita bermubahalalah kepada Allah dan kita minta supaya la'nat Allah ditimpakan kepada orang-orang yang dusta. (Q.S. Āli 'Imrān, 3: 61).

Mubāhalah merupakan salah satu derivasi dari *bāhala* yang artinya membiarkan dan meninggalkan sesuatu tanpa perlindungan. Karenanya, *bāhala al-qaum ba'duhum ba'dan* dalam bahasa Arab berarti mereka berkumpul dan saling berdoa agar siapa yang zalim di antara mereka dilaknat oleh Allah.³⁵ Sedangkan secara istilah, *mubāhalah* adalah sebuah usaha untuk berdoa dengan memohon laknat Allah bagi seseorang atau kaum yang bersalah atau berbohong untuk membuktikan sebuah kebenaran.³⁶ Makna yang sama sering diungkapkan oleh orang Arab dengan: "*aukalahu al-Lāh ilā nafsih*" yang artinya, Allah mewakilkan diri-Nya pada orang itu. Berkenaan dengan ayat ini, orang-orang Syi'ah meyakini bahwa Rasulullah telah mewakilkan dirinya kepada 'Alī. Karena itulah, ketika Rasulullah diminta untuk memilih salah seorang perempuan dari kaumnya untuk bersumpah, maka Rasulullah memilih Fāṭimah, dan dari anak cucunya, Ḥasan dan Ḥusain, dan 'Alī dipilih juga untuk mewakili diri Rasulullah. Karena itulah, 'Alī juga merupakan bagian dari diri Rasulullah. Ayat ini diturunkan Allah untuk mengisahkan *mubāhalah* yang terjadi antara kaum muslim dan kaum Nasrani Najran.³⁷

Bagi al-Baḥrānī, ayat *mubāhalah* ini sama sekali tidak menunjukkan apa pun kecuali keutamaan ahlul bait dalam hak mendapat-

³⁵ Tim Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīf*, Kairo: Maṭābi' Dār al-Handasah, 1985, jld. 1, hlm.76

³⁶ Asy-Syaukānī, *Fath al-Qadīr...*, jld. 1, hlm. 574

³⁷ Lihat: 'Alī al-Ḥusainī al-Mailānī, *Āyah al-Mubāhalah*, Qum: Markaz al-Abḥās al-'Aqā'idīyyah, t.t, hlm. 19 dan 29

kan kepemimpinan atas kaum muslimin. Untuk menguatkan pendapatnya, al-Baḥrānī meriwayatkan banyak sekali hadis yang menyebutkan hal itu. Bahkan, antara tafsir ayat ini dan ayat *tathīr*³⁸ saling tercampur. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Ḥuwaizī. Hanya saja, al-Ḥuwaizī menambahkan satu hadis yang menerangkan waktu terjadinya peristiwa *mubāhalah* ini, yaitu dari munculnya fajar hingga terbit matahari, dan hadis-hadis yang menerangkan bagaimana Rasul melakukan *mubāhalah* tersebut, seperti mengangkat kedua belah tangannya ke langit untuk kemudian mulai berdoa agar laknat Allah menimpa kaum yang berdusta. Sedangkan dalam hal metode penulisan riwayat, al-Ḥuwaizī tidak menggunakan metode yang berbeda dengan al-Baḥrānī, yaitu hanya meriwayatkan hadis-hadis yang mendukung apa yang diyakini kalangan Syi'ah.³⁹

Hal penting lain terkait dengan pembahasan ini adalah fakta bahwa ayat *mubāhalah* juga dikenal oleh kalangan Sunni dengan nama yang sama. Namun demikian, masing-masing dari kalangan Syi'ah mau pun Sunni menggunakan dan memaknai ayat tersebut dengan dua hal yang sangat berbeda. Di mana kalangan Syi'ah berpendapat bahwa ayat *mubāhalah* ini menunjukkan kejeniusan ahlul bait, kemuliaan juga kebesaran mereka dibandingkan dengan semua muslim lainnya.⁴⁰ Sedangkan kalangan Sunni, berbeda pendapat dalam hal tersebut, meski mereka tidak berbeda pendapat tentang kenyataan bahwa ayat ini turun atas Nabi, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Fāṭimah bint Rasūl, juga Ḥasan dan Ḥusain. Tetapi, kelompok Sunni menjadikan ayat ini sebagai dalil nyata bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah yang mampu membuat laknat atau pun kehancuran turun menimpa mereka yang berdusta. Selain itu, keberanian Rasulullah untuk melakukan *mubāhalah*, padahal lawannya tidak berani melakukan hal yang sama, sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat ini. Selain itu, ayat ini juga merupakan bukti nyata betapa kerasulan Muhammad bukanlah kebohongan bahkan diam-

³⁸ Ayat yang menunjukkan 'kesucian' semua ahlul bait dan para imam dari segala macam dosa dan maksiat kepada Allah. Khusus untuk para imam, Allah menjamin untuk menjaga mereka dari berbuat dosa sejak mereka dinobatkan menjadi imam dan bukan sebelum itu. Lihat: Ibrāhīm al-Amīnī, *Dirāsah 'Āmmah fī al-Imāmah*, Qum: Mu'assasah Anṣāriyān, 1996, hlm. 152, bandingkan dengan: Asy-Sayyid Murtaḍā al-'Askarī, *Āyah at-Tathīr fī Maṣādir Madrasah al-Khulafā'*, Qum: Markaz al-Abḥās al-'Aqā'idīyyah, t.t, hlm. 24

³⁹ Lihat: Al-Ḥuwaizī, *Nūr as-Ṣāqalain*, jld. 1, hlm. 412-419

⁴⁰ 'Abdullāh al-Subaitī, *Al-Mubāhalah*, Teheran: Maktabah an-Najāh, 1982, hlm. 70

diam diakui meski oleh kalangan ahlul kitab yang mendustakannya.⁴¹ Demikianlah, dari satu ayat yang sama, bisa ditarik dua dalil dan kesimpulan yang jauh berbeda disebabkan oleh cara pandang yang tidak sama.

Fakta sebelumnya telah menjelaskan sejauh mana kefanatikan al-Baḥrānī terhadap aliran Syi'ah. Selanjutnya, untuk mencermati termasuk jenis manakah corak *akhbārī* yang digunakan al-Baḥrānī dalam kitabnya, dapat disimpulkan dengan membandingkannya dengan prinsip-prinsip pokok dalam aliran *akhbāriyyah* secara umum sebagai berikut: *pertama*, kaidah paling prinsipil bagi kalangan *akhbāriyyīn* adalah keyakinan mereka bahwa semua hadis yang terdapat dalam *al-kutub al-arba'ah* adalah *ṣaḥīḥ*, sehingga tidak perlu lagi dilakukan kajian atas sanadnya. Oleh karena itu, tidak ada pembagian hadis menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *muwaṣṣaq*, atau pun *da'if*.⁴² Poin ini seratus persen telah diterapkan oleh al-Baḥrānī dalam *al-Burhān*. Dibuktikan dengan penukilan sebagian riwayat ahlul bait dari kitab tafsir Abū Muḥammad al-Ḥasan al-'Askarī, padahal kitab ini dianggap sebagai karya palsu yang dinisbatkan kepada al-'Askarī. Selain itu, al-Baḥrānī juga merujuk kepada kitab *Miṣbāḥ al-Syarī'ah* yang dinisbatkan kepada Imam Ja'far ibn Muḥammad aṣ-Ṣādiq. Kata-kata 'dinisbatkan' jika berkaitan dengan penulis buku, tentunya menunjukkan ketidakotentikan karya tersebut. Sebab, kata dinisbatkan itu sendiri mengandung keraguan akan benar tidaknya sebuah karya sebagai karangan seseorang. Jika penulisnya saja masih belum bisa dipastikan secara yakin, tentu saja isi dari kitab tersebut juga layak dipertanyakan. Ini dari satu sisi. Adapun dari sisi lain, al-Baḥrānī telah berusaha untuk merujuk kepada beberapa kitab-kitab hadis 'terpercaya' seperti *al-kutub al-arba'ah* bagi orang Syi'ah, dan *al-kutub as-sittah* bagi orang Sunni.⁴³ Bukan hanya itu, al-Baḥrānī juga menggunakan kitab-kitab tafsir *bi al-ma'sūr* yang diakui baik oleh kaum Sunni, atau pun Syi'ah sendiri sebagai referensi.⁴⁴

⁴¹ Az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān...*, jld. 2, hlm. 501

⁴² Bāqir al-Ḥakīm, *'Ulūm Al-Qur'ān*, hlm. 332; bandingkan dengan: Iḥsān al-Amīn, *at-Tafsīr bi al-Ma'sūr...*, hlm. 351

⁴³ Sebagai contoh, al-Baḥrānī mengutip dari *al-Kāfī* pada jld. 3, hlm. 418-421 dan jld. 8, hlm. 7 dan 9, merujuk pada *Ṣaḥīḥ Muslim* pada jld. 2, hlm. 410 dan 421, jld. 8, hlm. 40, 45, dan 47; *Musnad Aḥmad*, pada jld. 8, hlm. 36-40; *Mustadrak al-Ḥākim* pada jld. 8, hlm. 40 dan 45

⁴⁴ Seperti *Tafsīr al-'Ayyāsyī* pada jld. 2, hlm. 420, 421, 427-429; *Tafsīr al-Qummi* pada jld. 2, hlm. 409, jld. 3, hlm. 418, jld. 8, hlm. 35; *Tafsīr at-Ṭibrisi*

Kedua, aliran *akhbāriyyah* menjadikan *akhbār*—dari Rasulullah dan ahlul bait—sebagai satu-satunya referensi dalil syariat Islam, hingga mereka menganggap *akhbār* lebih kuat dari Al-Qur'an. Karenanya, mereka mengingkari tiga dalil lain yang diakui kaum Syi'ah selain aliran *akhbāriyyah*, yaitu Al-Qur'an, *ijmā'*, dan logika.⁴⁵ Prinsip kedua ini ditentang keras oleh al-Baḥrānī, bahkan dengan jelas dia menuliskan bahwa hadis apa pun jika bertentangan dengan Al-Qur'an, maka ia tidak boleh diterima.⁴⁶ Bahkan, al-Baḥrānī lebih mengutamakan penafsiran ayat dengan ayat, meski semuanya harus melalui riwayat.

Sedangkan tentang peran akal dalam menafsirkan Al-Qur'an, ia termasuk orang yang melarangnya. Barangsiapa menafsirkan Al-Qur'an dengan akalnya, maka ia tidak akan pernah benar meski ia menguasai ilmu tafsir apalagi yang tidak. Baginya, ilmu tafsir hanya bisa didapatkan melalui hadis-hadis dari Rasulullah langsung dari Tuhannya, yang kemudian diajarkannya kepada para imam. Demi memperjelas pembahasan akal dan penafsiran Al-Qur'an ini, al-Baḥrānī mengkhususkan bab enam dalam mukaddimah tafsirnya untuk membahas larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan *ar-ra'y* serta larangan untuk berdebat tentang tafsir Al-Qur'an. *Ketiga*, keyakinan bahwa umat Islam sama sekali tidak memerlukan ilmu *uṣūl*, dan penegasian ijtihad dengan menganggapnya sebagai *ẓann* yang tidak diperlukan dalam penentuan hukum. Oleh karena itu, umat Islam hanya harus kembali kepada para imam dan apa yang mereka riwayatkan.⁴⁷ Kaidah ini dengan jelas diterapkan al-Baḥrānī dalam kitab tafsirnya.

Baginya, menafsirkan Al-Qur'an bukanlah hak setiap muslim, karena hanya para ahlul bait dan Rasulullah sajalah yang memiliki hak tersebut.⁴⁸ Anehnya, meski dengan jelas al-Baḥrānī menuliskan hal itu di mukaddimahnya, namun berkali-kali ia mengutip pendapat Syeikh Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ibrāhīm ketika tidak menemukan riwayat dari ahlul bait hanya karena pendapat Syeikh Ibrāhīm

pada jld. 3, hlm. 425-426, jld. 8, hlm. 35 dan 36, dari mazhab Syi'ah, dan kitab *Tafsīr at-Ṭabarī* pada jld. 8, hlm. 40 dan 45, *Ad-Durr al-Mansūr* pada jld. 3, hlm. 247, *Mafātiḥ al-Gaib* pada jld. 3, hlm. 434 dari mazhab Sunni.

⁴⁵ *Al-Akhbāriyyah*, <http://www.fnoor.com/fn2047.htm>, akses pada 3 Maret 2008

⁴⁶ Hāsylim al-Baḥrānī, *al-Burhān...*, jld. 1, hlm. 182

⁴⁷ Al-Amin, *at-Tafsīr bi al-Ma'sūr...*, hlm. 352

⁴⁸ Hāsylim al-Baḥrānī, *al-Burhān...*, jld. 1, hlm. 98

tersebut dinisbatkan kepada imam aṣ-Ṣādiq.⁴⁹ Padahal, pernyataan Syeikh Ibrāhīm tersebut tentu saja tidak selalu seperti yang dianggapkan oleh al-Baḥrānī. Sebaliknya, seringkali pernyataan Syeikh Ibrāhīm merupakan bentuk ijtihad pribadi yang dilakukannya berdasarkan ilmu yang dimilikinya dan tidak berasal dari hadis *mutawātir* dari Rasulullah atau pun ahlul bait.⁵⁰

Kelebihan dan Kekurangan tafsir *al-Burhān*

Sebagai sebuah karya, tentu saja *al-Burhān* memiliki beberapa kelebihan mau pun kekurangan yang harus dilihat secara seimbang. Di antara kelebihan paling menonjol dari kitab ini adalah: 1) *al-Burhān* merupakan kitab tafsir Syi'ah pertama yang mencakup hampir seluruh riwayat ahlul bait tentang tafsir. Kesemua riwayat tersebut dituliskan lengkap dengan sanad dari al-Baḥrānī sendiri, kecuali sebagian kecil yang sanadnya berasal dari Syeikh Ibrāhīm yang dinisbatkan kepada imam al-Ṣādiq. 2) Tafsir *al-Burhān* mencakup banyak tema penting *ulūm Al-Qur'ān*, hingga bisa dikatakan bahwa kitab ini merupakan gabungan antara kitab tafsir dan *ulūm Al-Qur'ān*. Penggabungan ini sedikit banyak akan membantu para pembaca untuk mempersiapkan psikologinya sebelum membaca tafsir. 3) Dalam pendahuluan kitab ini dituliskan beberapa catatan penting berkaitan dengan penyebutan referensi, semisal ketika al-Baḥrānī menuliskan ibn Bābawaih maka yang dimaksudkannya adalah Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusain ibn Bābawaih al-Qummī penulis kitab *al-Faqīh* atau jika ia menyebut al-Syeikh, maka yang dituju adalah Syeikh Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥusain al-Ṭūsī penulis kitab *at-Tahzīb*. Meski terkesan sepele, catatan seperti ini penting agar tidak membingungkan para pembacanya. Selain itu, metode seperti ini masih sulit kita temukan pada kitab-kitab klasik, karenanya bisa dikatakan bahwa metode ini cukup menginspirasi pada masanya. 4) *Al-Burhān* merupakan salah satu titik tolak revitalisasi geliat intelektual Syi'ah, khususnya kajian tafsir yang sempat beku untuk beberapa waktu. Setelah sekian lama pasif, aktifitas intelektual Syi'ah mulai kembali bangkit setelah kemunculan aliran *akhbārī* yang mewarnai berbagai disiplin ilmu. Bentuk kebangkitan intelektual ini bukan sekadar memunculkan kitab-kitab sealiran, namun juga aliran-aliran yang membantah dan berusaha mematahkannya,

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 102

⁵⁰ *Ibid*, jld. 10, hlm. 475

yang kemudian dibalas dengan kitab-kitab yang berusaha mempertahankan aliran *akhbārī*. Secara kasat mata, atmosfir intelektual ini seakan memperlihatkan perpecahan, namun, pada kenyataannya tentu saja sangat menguntungkan perkembangan berbagai disiplin ilmu Syi'ah sebab secara tidak langsung, kitab-kitab tersebut saling berdiskusi dan berdebat serta mempersilahkan pembaca untuk menarik sendiri kesimpulannya berdasarkan argumen-argumen yang dipaparkan.

Adapun kekurangan-kekurangan kitab *al-Burhān*, secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua butir utama. 1) Berkaitan dengan riwayat-riwayat hadis dan referensi yang digunakan di dalamnya. Dalam kitab ini terdapat hadis-hadis *da'if* yang dianggap telah melenceng dari ajaran Islam dan tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Bahkan tidak diterima oleh para ulama dari kalangan Syi'ah itu sendiri, seperti yang dikatakan oleh Muḥammad Jawwād al-Balāḡī:

“Sedangkan kitab tafsir yang dinisbatkan kepada imam Ḥasan al-‘Askarī—sebagaimana telah kami jelaskan dalam kajian tersendiri—merupakan sekumpulan riwayat *makzūb* dan *mauḍū‘*. Hal ini dapat diketahui dari kerancuan isi dari riwayat-riwayat yang ada dalam kitab tersebut. Terdapat dua riwayat yang isinya saling menegasikan dan keduanya tidak bisa dianggap riwayat yang dapat diterima karena berlawanan dengan Al-Qur’an dan bertentangan dengan bukti sejarah yang ada.”⁵¹

Hal senada juga diungkapkan oleh al-Āsifī dalam pengantar yang ditulisnya untuk salah satu cetakan *al-Burhān*:

“Al-Baḥrānī menjadikan kitab karangan Syeikh Rajab al-Barsī sebagai salah satu referensinya, padahal menurut para ulama kita—kaum Syi'ah—al-Barsī dikenal sebagai ulama yang melenceng, karenanya kitab yang ia tulis tersebut tidak bisa diterima dalam kajian ilmiah.”⁵²

2) Tentang metode penulisan tafsir yang digunakan al-Baḥrānī. Dalam menulis tafsirnya, al-Baḥrānī tidak menggunakan urutan tetap seperti mengawali setiap tafsir ayat Al-Qur’an dengan menuliskan riwayat tentang *asbāb an-nuzūl*, atau riwayat-riwayat yang menjelaskan makna bahasa dari kata-kata yang terkandung dalam satu ayat. Sebaliknya, al-Baḥrānī menuliskan riwayat-riwayat tersebut secara acak. Kadang memulai tafsirnya dengan riwayat yang berisi kisah terkait dengan makna ayat, kadang dengan

⁵¹ Muḥammad Jawwād al-Balāḡī al-Najafī, *Ālā' ar-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-‘Arabī, tt, hlm. 49

⁵² Al-Āsifī, pengantar dalam *Al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jld. 1, hlm. 56

riwayat yang berisi *asbāb an-nuzūl*, atau pun makna bahasa dari ayat dan tidak jarang juga langsung menuliskan riwayat-riwayat yang menafsirkan ayat-ayat tersebut. Hal ini membuat kesan seakan al-Baḥrānī hanya ‘menjahit’ riwayat-riwayat yang ia dapatkan berkaitan dengan tafsir, tanpa memilah dan memilah mana yang seharusnya didahulukan dan mana yang selayaknya diakhirkan. Di lain sisi, penulisan riwayat secara acak ini akan mempersulit pembaca yang ingin membaca salah satu aspek tafsir tersebut secara cepat. Semisal mereka yang ingin mengetahui riwayat yang berisi *asbāb an-nuzūl* salah satu ayat, maka ia harus membaca seluruh riwayat yang berkaitan dengan ayat tersebut dari awal hingga akhir, karena al-Baḥrānī tidak selalu menuliskan riwayat tersebut di awal, tengah atau pun akhir dari tafsir tiap-tiap ayat.

Penutup

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa tafsir Syi’ah telah melalui beberapa fase perkembangan dengan beragam coraknya. Di antara corak-corak tersebut adalah corak *akhbārī*. Corak ini terbagi menjadi dua: corak *akhbārī* klasik yang sama sekali ‘bersih’ dari pendapat serta penggunaan logika dan corak *neo-akhbārī*, yang—meski sedikit—telah membuka diri pada penggunaan akal dan logika, namun tetap mengedepankan riwayat. Dalam poin ini, *neo-akhbārī* tidak berbeda dengan *tafsīr bi al-ma’sūr* yang dikenal di kalangan Sunni maupun Syi’ah.

Temuan para peneliti sebelumnya mengatakan bahwa *al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur’ān* adalah *prototype* tafsir dengan corak *akhbārī*. Namun kajian ini justru tidak mengamini hal tersebut. Karena ternyata al-Baḥrānī tidak menerapkan secara utuh semua prinsip-prinsip aliran *akhbārīyyah*. Ia hanya menerapkan kaidah pengharusan penggunaan *akhbār* dari Rasulullah dan ahlul bait dalam menafsirkan Al-Qur’an, di samping penerimaan al-Baḥrānī atas semua *akhbār* yang sampai padanya, jika dinisbatkan kepada ahlul bait. Sedangkan kaidah-kaidah lain seperti pengharusan periwayatan hadis dalam segala kesempatan, pengharaman pengutipan referensi dari para ulama serta menjadikan posisi *akhbār* dari Rasul dan ahlul bait di atas Al-Qur’an, tidaklah diterapkan secara ketat oleh al-Baḥrānī, bahkan salah satu poinnya ditolak dengan keras olehnya. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa al-Baḥrānī bukanlah sosok ekstrimis dari kalangan *akhbārīyyah* dan

kitab tafsirnya tidak bisa dikatakan mewakili aliran *akhbārī* klasik, meski memang bercorak *akhbārī*.

Setelah mencermati perjalanan historis tafsir Syi'ah dapat disimpulkan bahwa corak *akhbārī* merupakan salah satu fase perkembangan yang dilalui oleh tafsir Syi'ah dari akhir abad ke-10 hingga abad ke-13. Selain itu, corak *akhbārī* ini telah berperan penting dalam menggugah dan menghidupkan kembali gairah intelektual Syi'ah khususnya dalam disiplin ilmu tafsir. Sebab, setelah muncul tren corak *akhbārī* inilah, mulai bermunculan kitab atau pun buku-buku dari berbagai disiplin ilmu yang ada. Buku-buku tersebut seakan saling berdiskusi dan berdebat, ada yang mendukung, ada yang mengkritik, atau bahkan ada pula yang mencibir penggunaan corak *akhbārī*. Secara tidak langsung, kemunculan berbagai buku ini—dengan segala metode dan alirannya—telah merekonstruksi kembali semangat intelektual Syi'ah.

Akhirnya, penulis hanya bisa menyatakan bahwa kajian yang telah dilakukan atas tafsir *al-Burhān* karya al-Baḥrānī dalam tulisan ini hanyalah sebuah gambaran kecil dari perkembangan tafsir Syi'ah. Penelitian ini bukanlah kajian pamungkas yang menutup semua kemungkinan penelitian selanjutnya di bidang yang sama. Sebab, perkembangan itu belum berhenti bahkan akan selalu ada. Patut diingat bahwa Syi'ah sebagai sebuah aliran telah berkembang dari waktu ke waktu menjadi bagian dari dinamika aliran keislaman. Oleh karena itu, tidak sepatutnya kita terus menyoal perbedaan-perbedaan parsial yang ada. Sudah menjadi sebuah keharusan bagi umat Islam untuk saling memahami dan saling menghormati, agar kita bisa saling menguatkan apa yang kita yakini bersama, dan saling mentoleransi apa yang menjadikan kita saling berbeda: *nata'āwan fī mā ittafaqnā wa natasāmah fī mā ikhtalafnā*. []

Daftar Pustaka

- aṭ-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1997
- aṭ-Ṭabārī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999

- aṭ-Ṭahrānī, Āgā Barzak, *az-Zarā'ah ilā Taṣānif asy-Syi'ah*, Teheran: Syarikah Ṭahrānī, tt.
- aż-Zahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, 1979
- , Muḥammad Ḥusain, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Taḥsīn Al-Qur'an al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986
- al-Ḥakīm, Muḥammad Bāqir, *'Ulūm al-Qur'an*, Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1426H
- al-Ḥuwaizī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah, *Nūr al-Šaqalain*, Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2001
- al-'Āmilī, Al-Ḥurr, *Amal al-Āmil fī 'Ulamā' Jibill 'Āmil*, www.al-mostafa.com. Akses pada 9 Agustus 2008
- al-'Askarī, As-Sayyid Murtaḍā, *Āyah at-Tathīr fī Maṣādir Madrasah al-Khulafā'*, Qum: Markaz al-Abḥās al-'Aqā'idīyyah, t.t.
- al-Āṣifī, *Taqdīm al-Burhān fī Taḥsīn al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-Bi'sah, 1999
- al-Amīn, Iḥsān, *At-Taḥsīn bi al-Ma'sūr wa Taṭawwuruh 'inda asy-Syi'ah al-Imāmiyyah*, Beirut: Dār al-Hādī, 1419 H.
- al-Amīn, Muḥsin, *A'yān asy-Syi'ah*, Beirut: Dār al-Ma'arif, 1983
- al-Amīnī, Ibrāhīm, *Dirāsah 'Āmmah fī al-Imāmah*, diterjemahkan ke Bahasa Arab oleh Kamāl al-Sayyid, Qum: Mu'assasah Anṣāriyyān, 1996
- al-Baḥrānī, *Ghāyah al-Marām wa Hujjah al-Khiṣām fī Ta'yīn al-Imām min Ṭarīq al-Khāṣ wa al-'Ām* www.ahlu-albayt.com, akses pada 15 Maret 2008
- al-Baḥrānī, Hāsyim, *al-Burhān fī Taḥsīn Al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-Bi'sah, 1999
- al-Baḥrānī, Yūsuf Aḥmad, *Lu'lu'ah al-Baḥrain*, www.al-mostafa.com
- Alford, R.R., "Agama dan Politik" dalam Roland Roberson (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995
- al-Kāsyānī, Muḥsin al-Faiḍ, *Taḥsīn aṣ-Ṣāfi*, Teheran: Maktabah al-Šadr, 1379H
- al-Mailānī, 'Alī al-Ḥusain, *Āyah al-Wilāyah*, Qum: Markaz al-Abḥās al-'Aqā'idīyyah, t.t
- , *Āyah al-Mubāhalah*, Qum: Markaz al-Abḥās al-'Aqā'idīyyah, t.t
- al-Najāfī, Muḥammad Jawwād al-Balāgī, *Ālā' ar-Raḥmān fī Taḥsīn al-Qur'an*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, tt.
- Anonim, *Al-Akḥbāriyyah*, <http://www.fnoor.com/fn2047.htm>, akses pada 3 Maret 2008
- as-Subaitī, 'Abdullāh, *Al-Mubāhalah*, Teheran: Maktabah al-Najāh, 1982

- as-Suyūṭī, 'Abdurrahmān, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Damaskus: Dār ibn Kaṣīr, 1996
- as-Syaukānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' bain Fannai ar-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm at-Tafsīr*, Mansūrah: al-Wafā' li al-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 2005
- Ayāzī, As-Sayyid Muḥammad 'Alī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*, Teheran: Mu'assasah aṭ-Ṭibā'ah wa al-Nasyr Wizārah as-Šaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1212 H
- az-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003
- Tim Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, Kairo: Maṭābi' Dār al-Handasah, 1985