



Al-Dhahabī tentang *Shī'ah*: Analisis Hermeneutik atas Sejarah, Varian Sekte, dan Penafsiran

Ro'is Mas'udi

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

*Correspondence: ✉ roismasudi99@gmail.com

Abstract: *This study examines historiographical perspectives on the early emergence of Shī'ism in Islamic history using a historical-critical approach and a library-based research method. Drawing on primary and secondary sources, particularly the works of Ḥusain al-Dhahabī such as Tafsīr wa al-Mufasssīrūn, it traces the chronology, intellectual genealogy, and formation of Shī'ī identity and terminology in the early Islamic period. The study emphasizes al-Dhahabī's position as both a historian and a Sunnī ḥadīth scholar who integrates isnād criticism, biographical evaluation, and theological judgment in his reading of history, resulting in an approach to Shī'ism that is not merely descriptive but also shaped by Sunnī doctrinal frameworks. Methodologically, the study seeks to balance objective historical description with normative evaluation by presenting data through rigorous source verification and socio-political contextual analysis, while theological principles function as ethical boundaries. From a historiographical standpoint, the study records differing views on the origins of Shī'ism, ranging from the period immediately after the death of the Prophet Muḥammad to the late caliphate of 'Uthmān and the early rule of 'Alī, with most scholars identifying the arbitration following the Battle of Ṣiffin as a decisive turning point that accelerated political and theological polarization. In addition, the study reviews Qur'ānic interpretation among major Shī'ī sects, such as the Zaydiyyah, Ithnā 'Ashariyyah, and Rāfiḍah, and underscores the need for methodological caution, rigorous source criticism, and awareness of theological implications in the study of Islamic sectarian history to preserve academic objectivity.*

Keyword: *Islam; Shī'ah; Tarikh al-Shī'ah; Tafsīr, Ḥusayn adh-Dhahabī; Ahl al-Bayt.*

Abstrak: Penelitian ini mengkaji pandangan historiografis tentang kemunculan awal *Shī'ah* dalam sejarah Islam dengan pendekatan historis-kritis dan metode studi kepustakaan. Dengan bertumpu pada sumber primer dan sekunder, khususnya karya Ḥusain al-Dhahabī seperti *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, kajian ini menelusuri kronologi, genealogi intelektual, serta pembentukan identitas dan terminologi komunitas *Shī'ah* pada periode awal Islam. Penelitian ini menegaskan posisi al-Dhahabī sebagai sejarawan dan ulama hadis *Sunnī* yang memadukan kritik isnād, evaluasi biografis, dan penilaian teologis dalam membaca sejarah, sehingga pandangannya terhadap *Shī'ah* tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga dibingkai oleh kerangka doktrinal *Sunnī*. Secara metodologis, penelitian ini menjaga keseimbangan antara deskripsi historis yang objektif dan evaluasi normatif dengan menyajikan data melalui verifikasi sumber yang ketat dan analisis konteks sosial-politik, sementara prinsip teologis berfungsi sebagai batas etik. Dari sisi historiografi, kajian ini mencatat perbedaan pendapat mengenai asal-usul *Shī'ah*, mulai dari periode pascawafat Nabi Muhammad hingga akhir kekhalifahan 'Uthmān dan awal pemerintahan 'Alī, namun mayoritas pandangan menempatkan peristiwa tahkim pasca-Perang Ṣiffin sebagai titik balik penting yang mempercepat polarisasi politik dan teologis. Selain itu, penelitian ini mengulas corak penafsiran Al-Qur'an di kalangan sekte-sekte utama *Shī'ah*, seperti *Zaydiyyah*, *Ithnā 'Ashariyyah*, dan *Rafidhah*, serta menegaskan bahwa kajian sejarah aliran Islam menuntut kehati-hatian metodologis, ketelitian sumber, dan kesadaran akan implikasi teologis agar objektivitas akademik tetap terjaga.

Kata Kunci: *Islam; Shī'ah; Tarikh al-Shī'ah; Tafsīr, Ḥusayn adh-Dhahabī; Ahl al-Bayt.*



Copyright: © 2025. Ro'is Mas'udi. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Article History: | Received: 14-12-2025 | Revised: 24-12-2025 | Accepted: 28-12-2025

A. Pendahuluan

Shī'ah Islam (Arab: *Shī'ah*, “pengikut ‘Alī”)¹ merupakan cabang besar dalam tradisi Islam yang berakar dari perselisihan tentang suksesi kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muḥammad. Kelompok ini menegaskan bahwa ‘Alī bin Abī Ṭālib dan keturunannya—*Ahl al-Bayt*—memegang hak *Imāmah* (kepemimpinan spiritual dan politik) atas komunitas Muslim, penetapan yang menurut penganutnya terjadi antara lain pada peristiwa Ghadīr Khumm. Berbeda dengan posisi mayoritas *Sunnī* yang menerima pemilihan Abū Bakr di Saqīfah, *Shī'ah* menempatkan penunjukan *Imām* sebagai unsur teologis esensial yang bersumber pada kehendak ilahi dan menuntut pengakuan institusional atas otoritas keturunan Nabi. Klaim-klaim ini bukan semata persoalan sejarah pelantikan khalifah, melainkan berimplikasi pada paradigma teologi, hukum, serta identitas politik umat Islam, sehingga menuntut kajian interdisipliner yang kritis dan kontekstual.²

Shī'ah pada asalnya adalah orang-orang yang mengikuti ‘Alī dan keluarganya serta mendukung mereka. Mereka berpendapat bahwa ‘Alī adalah *Imām* setelah Rasūlullāh, dan bahwa khilāfah adalah hak bagi ‘Alī, yang ia dapatkan melalui wasiat dari Rasūlullāh. Khilāfah itu tidak boleh keluar darinya selama hidupnya, dan juga tidak boleh keluar dari anak-anaknya setelah wafatnya. Madhhab *Shī'ah* ini merupakan salah satu *madhhab* Islam tertua. Awal kemunculannya yakni pada akhir masa kekhilāfahan ‘Uthmān, setelah terjadinya *tahkīm* (musyawarah pemilihan khalifah selanjutnya) dan kemudian berkembang serta meluas pada masa kekhilāfahan ‘Alī.³ Dalam keyakinan *Shī'ah*, kepemimpinan umat Islam seharusnya dilanjutkan oleh ‘Alī serta para keturunan Nabi dari *Ahl al-Bayt*. Mereka meyakini bahwa penetapan *Imām*, sosok yang berperan menjaga kemurnian ajaran Islam, mengajarkan Shari'ah, dan membimbing komunitas Muslim hanya dapat ditentukan oleh Tuhan, bukan oleh pilihan manusia.⁴

Dalam konteks studi *Sunnī* klasik, tokoh-tokoh sejarawan dan *muḥaddith* seperti al-Dhahabī (Ḥusayn al-Dhahabī) memiliki peran signifikan dalam membentuk wacana tentang *Shī'ah*. Sikap kritis dan narasi historis yang dibangun oleh al-Dhahabī memengaruhi pembacaan generasi berikutnya terhadap asal-usul, variasi sekte, dan klaim doktrinal *Shī'ah*. Namun,

¹ Ani Mulyani dkk., “Islam’s Classical Period: Examining the Great Contribution of the Khulafahur Rashidin,” *International Journal of Educational Narratives* 1, no. 4 (2023): 231, <https://doi.org/10.55849/ijen.v1i4.343>.

² toyib Olawuyi, *On The Khilafah Of ‘Alī Over Abu Bakr* (A Dictionary Of Sahih Sunni Ahadith, 2014).

³ M. Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun Juz 2* (Darul hadits Al-Mishriyah, 1946). H. 5

⁴ Maysam J. al Faruqi, “Is There a Shī’a Philosophy of History? The Case of Mas’ūdī,” *The Journal of Religion* 86, no. 1 (2006): 23–54, <https://doi.org/10.1086/497088>.

walaupun sumber-sumber al-Dhahabī sering dijadikan rujukan dalam literatur *Sunnī*,⁵ kajian kritis yang menelaah metode, bias, dan implikasi polemiknya terhadap konstruksi historiografi *Shī'ah* relatif terbatas, khususnya dalam studi berbahasa Indonesia. Oleh karena itu, menelaah perspektif al-Dhahabī tidak hanya penting untuk memahami representasi *Sunnī* klasik tentang *Shī'ah*, tetapi juga esensial untuk merekonstruksi peta wacana yang memengaruhi relasi intra-Muslim sampai hari ini.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, tulisan ini berangkat dari pernyataan bahwa al-Dhahabī merekonstruksi sejarah dan mengklasifikasikan sekte-sekte *Shī'ah* dalam karya-karyanya melalui kerangka historiografi *Sunnī* yang khas.⁶ Rekonstruksi tersebut dilakukan dengan memanfaatkan instrumen metodologis berupa penataan kronologi sumber, kritik terhadap *rawī*, serta penggunaan bahasa narasi tertentu untuk menilai klaim-klaim *Shī'ah*. Selain itu, penafsiran al-Dhahabī terhadap doktrin dan praktik *Shī'ah* dipengaruhi oleh bias teologis dan kecenderungan polemis yang melekat pada posisi keilmuannya sebagai ulama *Sunnī* klasik. Atas dasar itu, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan dan mengontekstualisasikan uraian al-Dhahabī tentang *Shī'ah*, menganalisis kerangka kritik sumber dan hermeneutika yang digunakannya, serta mengevaluasi implikasi historiografis dan teologis dari pembacaan al-Dhahabī terhadap wacana relasi *Sunnī-Shī'ah*.

Secara metodologis penelitian ini bersifat kualitatif-historis dengan pendekatan filologis dan hermeneutik. Bahan utama adalah teks-teks al-Dhahabī (kitab sejarah, biografi *rawī* dan kritik ḥadīth) dipadukan dengan sumber primer *Shī'ah* klasik serta studi sekunder modern. Analisis menempuh (a) kritik teks untuk mengidentifikasi argumen, rujukan sumber, dan teknik verifikasi periwayatan; (b) analisis wacana untuk menelaah retorika polemis dan konstruksi identitas; serta (c) komparasi sumber untuk memetakan persesuaian atau pertentangan antara narasi al-Dhahabī dan sumber-sumber *Shī'ah*. Batasan penelitian mencakup fokus pada teks al-Dhahabī yang berkaitan langsung dengan sejarah dan doktrin *Shī'ah*; kajian tentang perkembangan modern atau politik kontemporer *Shī'ah* berada di luar lingkup utama kecuali bila relevan untuk interpretasi historis al-Dhahabī. Kontribusi penelitian ini bersifat dua-lapis: pertama, memberikan pembacaan kritis terhadap sumber *Sunnī* klasik yang sering dipakai sebagai rujukan dalam kajian *Shī'ah*; kedua, menawarkan refleksi metodologis bagi studi sejarah

⁵ Muhammad Fithri Umam, "Telaah Kritis Terhadap Periodisasi Kodifikasi Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī Dalam Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn," *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an* 2, no. 2 (2016): 1-42, <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i1.12>.

⁶ Ali Thaufan Dwi Saputra, "Penyimpangan Penafsiran dalam Tafsir Al-Tha'labī dan Al-Kashshāf Menurut Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī," *Refleksi* 19, no. 1 (2020): 43, <https://doi.org/10.15408/ref.v19i1.15736>.

agama Islam dalam bahasa Indonesia – terutama terkait cara menilai narasi polemik yang membentuk memori kolektif lintas mazhab. Dengan demikian, studi ini diharapkan memperkaya literatur historiografi Islam dan menyediakan dasar yang lebih transparan untuk dialog ilmiah antara tradisi literer *Sunnī* dan *Shī'ah*.

B. Pengertian serta Landasan Konseptual Mazhab *Shī'ah*.

Istilah *Shī'ah* secara etimologis berarti “pengikut” atau “pendukung”.⁷ Dalam wacana tradisional Islam kata ini muncul dalam beragam konteks: dari makna netral sebagai “pendukung seseorang” hingga makna sektarian yang merujuk pada kelompok yang secara historis menegaskan legitimasi kepemimpinan ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan keturunannya (*Ahl al-Bayt*). Di ranah akademik makna *Shī'ah* sulit dirangkum dalam satu definisi tunggal karena istilah ini mengandung dimensi historis, doktrinal, sosiologis, dan politis yang saling berlapis. Oleh karena itu, sebelum masuk ke tinjauan sumber dan analisis Al-Dhahabī, perlu dipetakan beberapa tingkatan makna yang akan menjadi landasan konseptual penelitian ini:

1. Epistemologis-linguistik, istilah *Shī'ah* diposisikan sebagai penanda kebahasaan yang secara semantic merujuk pada makna “pengikut”, dan dalam konteks awal dapat digunakan untuk menunjukkan keberpihakan kepada seorang tokoh tertentu, seperti ungkapan *Syī'atu 'Alī*. Pendekatan analisis pada tingkatan ini berfungsi untuk mencegah terjadinya pembacaan yang bersifat anakronistik, yaitu kecenderungan menafsirkan sumber-sumber periode awal Islam dengan kerangka konseptual mazhab *Shī'ah* yang telah terbentuk pada masa kemudian.
2. Historis-identitas, *Shī'ah* diperlakukan sebagai realitas sosial dan sejarah, yakni sebuah kelompok atau komunitas yang tumbuh secara gradual sejak masa akhir pemerintahan Khalifah ‘Uthmān ibn ‘Affān dan kemudian mengartikulasikan klaim keimaman pada ‘Alī ibn Abī Ṭālib beserta garis keturunannya. Dalam kerangka ini, analisis menuntut pembedaan tahapan perkembangan yang jelas: pertama, fase loyalitas terhadap ‘Alī dalam konteks konflik politik awal Islam; kedua, periode institusionalisasi aliran yang ditandai dengan pembentukan sekte-sekte dan diferensiasi internal seperti *Zaydiyyah*, *Ismā'īliyyah*, dan *Ithnā 'Ashariyyah* (dua belas imam); dan ketiga, tahap transformasi struktur kelembagaan serta praktik keagamaan *Shī'ah* yang berlangsung secara beragam sesuai dengan konteks geografis dan sosial yang melingkupinya.
3. Doktrinal-teologis, diferensiasi utama *Shī'ah* berpusat pada ajaran *imāmah*, yakni keyakinan bahwa otoritas kepemimpinan umat Islam ditetapkan

⁷ Oki Setiana Dewi, “Syiah: Dari Kemunculannya Hingga Perkembangannya Di Indonesia,” *Jurnal Studi Al-Qur'an* 12, no. 2 (2016): 218, <https://doi.org/10.21009/JSQ.012.2.06>.

secara ketuhanan pada 'Alī ibn Abī Ṭālib dan garis keturunannya.⁸ Dalam doktrin ini, imam dipandang tidak sekadar sebagai pemimpin politik, melainkan juga sebagai otoritas penafsir ajaran agama dan sumber pengetahuan keagamaan, bahkan dalam varian tertentu diyakini memiliki sifat *ma'shūm*, yaitu terpelihara dari kesalahan dan dosa. Selain itu, level ini mencakup perbedaan-perbedaan penting dalam aspek hukum Islam melalui penggunaan fikih Ja'fari, pandangan eskatologis seperti konsep Al-Mahdī dan doktrin *ghaybah*, serta ekspresi ritual yang khas, misalnya tradisi martirologi Karbala yang menempati posisi sentral dalam spiritualitas dan identitas Shī'ah.⁹

4. sosiopolitik, Shī'ah dapat dipahami sebagai sebuah identitas politik yang membentuk cara tersendiri dalam mengajukan legitimasi kekuasaan dan menata otoritas, yang berbeda dari model kekhalifahan *Sunnī*. Pendekatan ini menjadi krusial ketika menelaah narasi dalam sumber-sumber *Sunnī* klasik, karena tidak jarang Shī'ah direpresentasikan melalui kategori-kategori politis seperti "pemberontak", "kelompok partisan", atau bahkan "golongan ekstrem". Analisis sosiopolitik memungkinkan pembacaan yang lebih kritis terhadap label-label tersebut dengan menempatkannya dalam konteks konflik kekuasaan dan dinamika politik pada masanya.¹⁰

Quraish Shihab, sebagaimana dikutip oleh Hasim, menjelaskan bahwa secara etimologis istilah Shī'ah merujuk pada para pengikut, pecinta, atau pendukung yang diarahkan kepada suatu gagasan, tokoh, ataupun kelompok tertentu. Dalam pengertian lain, Shī'ah juga berkaitan dengan istilah *Tasyayyu'*, yaitu sikap ketaatan religius yang diberikan kepada sosok yang diikuti dengan penuh ketulusan tanpa keraguan. Istilah Shī'ah sendiri telah disebutkan dalam al-Qur'an maupun dalam literatur klasik, sehingga secara linguistik istilah tersebut telah dikenal sejak masa awal kepemimpinan Islam sebagai sebutan bagi kelompok yang menjunjung tinggi dan mengagumi seorang tokoh tertentu.¹¹

Secara terminologis, makna Shī'ah memiliki beragam definisi sehingga tidak mudah dirumuskan dalam satu pengertian yang mampu mencakup keseluruhannya. Dalam *Ensiklopedia Islam*, sebagaimana dikutip oleh Hasim¹², Shī'ah dipahami sebagai suatu aliran atau paham yang menempatkan 'Alī ibn Abī Ṭālib beserta keturunannya sebagai para imam atau pemimpin agama

⁸ S. F. Milani, "Imāmah Reflects Divine Authority," *Journal of the Contemporary Study of Islam* 3, no. 1 (2022): 13–22, <https://doi.org/10.37264/jcsi.v3i1.03>.

⁹ Bill Rolston, "When Everywhere Is Karbala: Murals, Martyrdom and Propaganda in Iran," *Memory Studies* 13, no. 1 (2020): 3–23, <https://doi.org/10.1177/1750698017730870>.

¹⁰ mila Febrianti, "Aliran syiah dan pemikirannya," *Mimbar* 6, no. 1 (2020): 86–97.

¹¹ moh. Hasim, "Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia," *Harmoni*, 2012, 22–33.

¹² *Ibid.*

setelah wafatnya Nabi Muhammad. Namun, pengertian ini dipersoalkan oleh kalangan di luar *Shī'ah* karena dianggap belum sepenuhnya mencerminkan realitas yang ada. Sirahuddin Abbas menegaskan bahwa kecintaan kepada 'Alī ibn Abī Ṭālib tidak hanya dimiliki oleh kelompok *Shī'ah*, melainkan juga oleh *Ahlus Sunnah*, bahkan pada dasarnya seluruh umat Islam mencintai 'Alī. Jalaluddin Rakhmat, yang pernah menjabat sebagai Ketua Ikatan Jamaah *Ahl al-Bayt* Indonesia (IJABI), memaknai *Shī'ah* sebagai kelompok Muslim yang menjadikan ajaran Nabi Muhammad beserta keluarganya seperti 'Alī, Fāṭimah al-Zahrā', Khadijah, Ḥasan ibn 'Alī, dan Ḥusayn ibn 'Alī sebagai pedoman utama. Dari berbagai definisi dan kerangka konseptual yang telah dikemukakan, Quraish Shihab, dengan mengutip pandangan 'Alī Muhammad al-Jurjānī, menjelaskan bahwa *Shī'ah* adalah mereka yang mengikuti 'Alī dan meyakini bahwa beliau merupakan imam sepeninggal Rasulullah, serta mempercayai bahwa kepemimpinan *imāmah* tidak keluar dari diri 'Alī dan garis keturunannya.¹³

Al-Dhahabī merupakan salah satu figur otoritatif dalam tradisi *Sunnī* klasik yang karya-karyanya berperan besar dalam pembentukan narasi sejarah Islam sekaligus standar kritik periwayatan dalam historiografi *Sunnī*. Mengkaji bagaimana Al-Dhahabī memakai istilah *Shī'ah* serta cara ia mengelompokkan berbagai sekte nya menawarkan dua manfaat metodologis utama.

Pertama, rekonstruksi representasi *Sunnī* klasik. Dengan menelaah pilihan istilah, bias konseptual, dan nuansa polemik yang digunakan Al-Dhahabī, peneliti dapat memahami bagaimana wacana *Sunnī* klasik membangun kategori "*Shī'ah*", apakah ia diposisikan terutama sebagai persoalan teologis, fenomena politik, atau sekadar penanda sosial tertentu.

Kedua, kontekstu 'Alisasi sumber. Mengingat Al-Dhahabī kerap bersandar pada hadis, tradisi periwayatan, dan kronik-kronik terdahulu, analisis terhadap metode yang ia terapkan – seperti kritik terhadap perawi dan seleksi narasi – membantu pembaca menilai tingkat reliabilitas sekaligus maksud retorik dari teks-teks yang ia gunakan.

Dengan kerangka tersebut, definisi operasional yang telah dirumuskan berfungsi sebagai alat ukur untuk menguji pernyataan-pernyataan Al-Dhahabī: apakah yang ia bahas berkaitan dengan doktrin *imāmah*, dengan loyalitas politik terhadap 'Alī sebagai identitas historis, atau justru merupakan pencampuran keduanya demi kepentingan polemis tertentu.

C. Sejarah Munculnya *Shī'ah*

Pada mulanya, *Shī'ah* merujuk kepada kelompok yang memberikan loyalitas dan dukungan kepada 'Alī beserta keluarganya. Mereka meyakini bahwa Alī

¹³ M. Husain Thabathaba'i, *Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya* (Pustaka Utama Grafiti, 1989).

adalah imam sepeninggal Rasulullah, dan bahwa hak kepemimpinan umat (*khilāfah*) memang diperuntukkan baginya berdasarkan wasiat Nabi. Kepemimpinan tersebut diyakini tidak boleh berpindah dari 'Alī selama ia masih hidup, dan setelah wafatnya harus tetap berada di tangan anak-anaknya. Apabila kekuasaan itu berada di luar mereka, maka menurut pandangan *Shī'ah*, hal tersebut hanya dapat dijelaskan melalui dua kemungkinan:

Pertama, adanya pihak yang bertindak zalim dengan merampas hak kepemimpinan tersebut untuk kepentingan dirinya sendiri. *Kedua*, pemilik hak memilih untuk tidak menampakkan klaimnya secara terbuka karena alasan *taqiyyah*, yakni demi menjaga keselamatan diri dan pengikutnya serta menghindari kerusakan yang lebih besar.

Mazhab *Shī'ah* termasuk salah satu aliran tertua dalam Islam. Cikal bakal kemunculannya dapat ditelusuri pada akhir masa pemerintahan Khalifah 'Uthmān, kemudian mengalami perkembangan signifikan pada era kepemimpinan 'Alī. Dalam interaksi sosialnya, kepribadian 'Alī yang kuat dalam agama, keluasan ilmunya, serta keunggulan kemampuannya menimbulkan kekaguman mendalam di tengah masyarakat. Rasa kagum inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh para juru dakwah untuk menyebarluaskan paham *Shī'ah*. Ketika kekuasaan beralih ke tangan Bani Umayyah, keluarga 'Alī menghadapi berbagai bentuk tekanan dan penderitaan, yang justru membangkitkan simpati publik. 'Alī dan keturunannya dipandang sebagai pihak yang dizalimi, sehingga kecintaan masyarakat kepada mereka semakin menguat dan berujung pada meluasnya pengaruh *Shī'ah*.

Kecintaan terhadap 'Alī dan keluarganya, serta kecenderungan untuk mengutamakan mereka dibandingkan sahabat lainnya, sejatinya telah muncul sejak masa sahabat. Bahkan, di antara para sahabat terdapat tokoh-tokoh yang memandang 'Alī lebih utama dan lebih layak memegang *khilāfah*, seperti 'Ammār ibn Yāsir, al-Miqdād ibn al-Aswad, Abū Dharr al-Ghifārī, Salmān al-Fārisī, Jābir ibn 'Abd Allāh, dan sejumlah sahabat lainnya. Meskipun demikian, sikap mencintai dan mengutamakan 'Alī tidak menjadikan mereka menolak baiat kepada para khalifah sebelumnya. Mereka memahami bahwa kepemimpinan umat merupakan hasil musyawarah kaum Muslimin, dan bahwa persatuan serta kesepakatan bersama adalah syarat utama bagi terwujudnya kemaslahatan Islam dan umatnya. Oleh karena itu, pandangan mereka tidak sampai pada keyakinan yang kemudian berkembang luas di kalangan *Shī'ah*, yaitu anggapan bahwa *imāmah* bukan persoalan kemaslahatan umum yang dapat ditentukan oleh umat, melainkan merupakan pilar agama

dan fondasi Islam yang tidak boleh diabaikan oleh Nabi atau diserahkan sepenuhnya kepada pilihan umat.¹⁴

Di kalangan Shī'ah sendiri tidak terdapat keseragaman mutlak dalam aspek mazhab maupun akidah. Beragam kecenderungan pemikiran dan dorongan subjektif justru melahirkan perpecahan internal, sehingga komunitas ini terfragmentasi ke dalam sejumlah kelompok. Akar perbedaan tersebut terutama bertumpu pada dua faktor utama yang sangat menentukan lahirnya berbagai sekte Shī'ah serta keragaman pandangan mazhab di antara mereka.

Faktor pertama berkaitan dengan perbedaan pandangan dalam prinsip dan ajaran. Sebagian pengikut Shī'ah menunjukkan sikap berlebihan dan ekstrem dalam loyalitasnya, hingga menempatkan para imam pada posisi yang sangat diagungkan dan mengkafirkan siapa pun yang menentang 'Alī serta kelompoknya. Di sisi lain, terdapat kelompok yang mengambil sikap lebih moderat; mereka meyakini bahwa para imam memang lebih berhak memimpin dan menganggap keliru pihak yang menentang mereka, namun tidak sampai menilai kesalahan tersebut sebagai kekafiran.

Faktor kedua berhubungan dengan perbedaan pendapat mengenai penentuan imam. Pada awalnya, mereka sepakat mengakui kepemimpinan 'Alī, kemudian Ḥasan sebagai penerusnya, dan selanjutnya Ḥusayn setelah saudaranya. Akan tetapi, kesepakatan itu mulai terpecah setelah Ḥusayn terbunuh pada masa kekuasaan Yazīd ibn Mu'āwiyah.

Pandangan Shī'ah tentang siapa yang berhak menjadi imam setelah wafatnya Ḥusayn menunjukkan keragaman yang signifikan. Sebagian kelompok meyakini bahwa kepemimpinan umat beralih kepada saudara seayahnya, Muhammad bin 'Alī, yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnu al-Hanafiyyah, sehingga mereka memberikan baiat kepadanya. Kelompok lain berpendapat bahwa imāmah hanya dapat diwariskan kepada keturunan 'Alī yang berasal dari Fāṭimah; setelah Ḥusayn gugur, mereka menilai bahwa hak kepemimpinan berada pada anak-anak Ḥasan, mengingat Ḥasan adalah putra 'Alī yang lebih tua, sehingga mereka menantikan kedewasaan anak-anaknya untuk membaiat sosok yang dinilai paling arif di antara mereka. Sementara itu, kelompok ketiga sejalan dengan pandangan bahwa imāmah hanya berada dalam garis keturunan 'Alī melalui Fāṭimah, tetapi beranggapan bahwa Ḥasan telah mengundurkan diri dari hak kepemimpinannya. Dengan demikian, klaim kepemimpinan tidak berlaku bagi anak-anaknya, dan hak imāmah sepenuhnya dianggap berada pada keturunan Ḥusayn, yang gugur dalam mempertahankan kepemimpinan, sehingga merekalah yang dinilai paling layak dinantikan sebagai pemimpin.¹⁵

¹⁴ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 6

¹⁵ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 6

Pandangan beberapa Sejarawan *Shī'ah* klasik, tragedi Karbala pada 680 M diposisikan sebagai poros utama yang mengkristalkan identitas religius sekaligus politis komunitas *Shī'ah*. Di dalam kerangka narasi internal, wafatnya Husayn ibn 'Alī tidak diperlakukan semata sebagai duka keluarga, melainkan dimaknai sebagai tindakan pengorbanan yang menegaskan kebenaran etis serta perlawanan terhadap penyalahgunaan otoritas. Peristiwa tersebut dipahami sebagai benturan simbolik antara legitimasi spiritual yang dilekatkan pada keluarga Nabi dan model kekuasaan yang dinilai tidak sah. Dari sinilah fondasi klaim *Imāmah* dibangun, yakni pandangan bahwa garis keturunan Nabi merupakan pewaris otoritas keagamaan. Dengan demikian, Karbala berfungsi sebagai simpul pemersatu identitas karena menj'Alīn pengalaman sejarah, konstruksi teologis, dan orientasi politik yang membedakan cara pandang komunitas *Shī'ah* terhadap otoritas dan perjalanan sejarah Islam.

Dampak Karbala meluas dalam dimensi teologis, ritual, dan politik sehingga mempengaruhi struktur komunitas *Shī'ah* selama berabad-abad. Secara teologis, pengorbanan Husayn memperkuat argumen bahwa imam memiliki peran khusus sebagai penafsir wahyu dan teladan moral yang tak tergantikan, memperkaya doktrin *Imāmah* dengan nilai martir dan pengorbanan. Secara ritual, peringatan *ta'zīyah* dan *ādāb 'Āshūrā'* menjadi instrumen pemeliharaan memori kolektif yang mendidik generasi baru tentang penderitaan, tanggung jawab etis, dan solidaritas terhadap korban ketidakadilan.¹⁶ Secara politis, narasi Karbala memberi komunitas landasan moral untuk menolak legitimasi pemerintahan yang dianggap tiran serta memformulasikan alternatif kepemimpinan yang berakar pada nilai-nilai *Ahl al-Bayt*. Warisan Karbala juga membentuk wacana hukum dan pendidikan ulama *Shī'ah*, mendorong pembentukan institusi keagamaan yang mengajarkan tafsir kolektif terhadap pengalaman martir, serta menjadi inspirasi bagi gerakan sosial-politik yang menuntut keadilan dalam konteks modern. Dengan demikian, memori Karbala berfungsi ganda: sebagai sumber legitimasi teologis dan sebagai mesin produksi identitas yang menghubungkan masa lalu dengan tuntutan etika dan politik masa kini, dan warisannya tetap relevan hingga kini.¹⁷

Sejumlah sejarawan kontemporer seperti Wilferd Madelung dan Moojan Momen mengajukan pembacaan yang berangkat dari kerangka narasi klasik, tetapi mereka menekankannya dengan telaah sumber yang lebih ketat dan kritis. Dalam pandangan ini, kemunculan *Shī'ah* tidak diposisikan sebagai

¹⁶ Siti Mariyani Yani dkk., "Tradisi Bulan Muharram Dalam Ragam Kelompok Islam Di Lebanon Abad Ke-20," *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 13, no. 1 (2023): 35–52, <https://doi.org/10.15548/khazanah.v13i1.862>.

¹⁷ Zayn Qadafy, "Challenging al-Dhahabī's (1915-1977) Authority in the History of Tafsīr: A Clarification of His Salafi Outlook," *Islamic Studies Review* 1, no. 2 (1977): 217–37.

konstruksi teologis yang lahir jauh di kemudian hari, melainkan sebagai respons historis yang segera terhadap persoalan suksesi kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muhammad. Dukungan kepada 'Alī ibn Abī Ṭālib dan keluarganya dipahami sebagai ekspresi awal dari tuntutan legitimasi politik yang berakar pada kedekatan genealogis dengan Nabi. Dukungan tersebut, menurut Madelung dan Momen, tidak bersifat sporadis, melainkan membentuk jejaring sosial-politik yang relatif stabil, meskipun terus mengalami penyesuaian seiring perubahan situasi politik pada masa awal Islam.

Dalam kerangka analisis ini, peristiwa-peristiwa besar seperti Perang Šifīn dan terutama tragedi Karbala dipandang sebagai titik-titik penting yang mempercepat proses pembentukan identitas *Shī'ah*. Komunitas pendukung *Ahl al-Bayt* tidak hanya bereaksi terhadap konflik politik, tetapi juga mulai mengembangkan pemaknaan religius atas pengalaman historis tersebut. Dengan demikian, identitas *Shī'ah* tumbuh sebagai hasil interaksi antara klaim legitimasi keturunan Nabi dan kritik moral terhadap kekuasaan yang dianggap menyimpang dari nilai-nilai awal Islam. Para sejarawan ini menegaskan bahwa sejak fase awal, *Shī'ah* sudah memperlihatkan ciri khas sebagai gerakan religio-politik yang dinamis: ia lahir dari konflik konkret, lalu secara bertahap mengkristal menjadi tradisi keagamaan dengan memori kolektif, simbol, dan orientasi teologis yang khas. Melalui pendekatan tersebut, Madelung dan Momen menunjukkan bahwa *Shī'ah* merupakan fenomena historis yang muncul relatif dini dalam sejarah Islam, bukan hasil rekayasa belakangan, sekaligus terus berubah mengikuti konteks sosial dan politik umat Islam.¹⁸

D. Sekte-sekte Kelompok *Shī'ah*

Pandangan al-Baghdādī (w. 429 H), penulis kitab *al-Farq bayna al-Firaq*, aliran *Shī'ah* dapat diklasifikasikan ke dalam empat kelompok utama, yaitu *Zaydiyyah*, *Ismailiyyah*, *Ithnā 'Ashariyyah* dan *Ghulāt* (kelompok ekstrem). Keragaman sekte *Shī'ah* tersebut muncul akibat perbedaan mendasar dalam prinsip keimanan serta ketidaksepahaman mengenai suksesi kepemimpinan imam, khususnya setelah wafatnya Imam al-Ḥusayn sebagai imam ketiga, kemudian setelah 'Alī Zainal Abidin sebagai imam keempat, dan selanjutnya setelah Ja'far ash-Shādiq sebagai imam keenam.¹⁹ Perpecahan awal dalam tubuh *Shī'ah* muncul setelah berakhirnya kepemimpinan Imam Ḥusayn, yang dipicu oleh perbedaan pandangan mengenai siapa yang paling berhak

¹⁸ Ihsan Ali-Fauzi, "Paradigma Karbala Dan Protes Politik Kaum Syi' Ah," *paramadina graduate school* 72, no. November 2009 (2011): 1-13.

¹⁹ Abu Manshur Abdul Qahir bin Thahir Muhammad Al-Baghdadi, *Kitab Al-Farq Baina Al-Firaq* (Maktabah Ibnu Sina, 1037). H. 202

melanjutkan kepemimpinan *imāmah*. Sebagian pengikut meyakini bahwa posisi imam seharusnya dipegang oleh putra 'Alī yang tidak dilahirkan dari Fātimah, yakni Muhammad bin Hanafiyyah, dan kelompok ini kemudian dikenal sebagai sekte Kaisaniyah. Sementara itu, kelompok lain berpendapat bahwa penerus yang sah setelah Ḥusayn adalah 'Alī Zainal Abidin bin Ḥusayn. Para pendukung 'Alī Zainal Abidin inilah yang kemudian menjadi embrio lahirnya aliran *Zaydiyyah*. Setelah wafatnya 'Alī Zainal Abidin, kelompok *Zaydiyyah* semakin terbentuk dengan mengangkat Zaid sebagai imam kelima pengganti beliau. Zaid dikenal sebagai seorang ulama besar, guru dari Imam Abu Hanifah, serta merupakan keturunan 'Alī ibn Abī Ṭālib melalui jalur 'Alī Zainal Abidin bin Ḥusayn. Di antara berbagai sekte *Shī'ah*, *Zaydiyyah* dipandang sebagai kelompok yang paling moderat dan memiliki kedekatan ajaran yang paling signifikan dengan paham Ahlus Sunnah wal Jama'ah.²⁰

Jumlah golongan yang terpecah dari kaum *Shī'ah* telah mencapai angka yang sangat banyak. Sebagian di antara mereka bersikap berlebihan dalam kecenderungan *Shī'ah*-nya hingga melampaui batas akal dan iman dalam keyakinan mereka. Namun, sebagian yang lain bersikap lebih moderat dalam *Shī'ah*-nya, sehingga tidak berlebihan sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok lainnya. Secara eksplisit al-Dhahabi menyatakan bahwa ia tidak akan membahas semua golongan *Shī'ah* tersebut secara keseluruhan. Ia hanya akan membatasi pada dua golongan, yaitu: *Zaydiyyah*, *Imāmiyyah* (*Ithnā 'Ashariyyah*/Dua Belas Imam), dan *Ismailiyyah*. Hal ini karena aku tidak menemukan karya-karya tafsir dari selain dua golongan ini di antara sekte-sekte *Shī'ah*.²¹ Adapun macam-macamnya sebagai berikut:

1. *Zaydiyyah*

Zaydiyyah merupakan kelompok yang mengikuti gagasan Zaid bin 'Alī bin Ḥusain. Zaid berusaha merebut kembali kekuasaan khalifah dengan mengangkat diri melawan pemerintahan Umayyah di bawah Hishām ibn 'Abd al-Malik. Namun ketika konflik memuncak, sebagian pengikut yang semula mendukungnya mundur dan akhirnya meninggalkannya; Zaid tewas pada medan pertempuran, disalib, dan jasadnya kemudian dibakar. Salah satu penyebab pengunduran para pengikut itu dikisahkan berkaitan dengan pertanyaan kritis di tengah pertempuran—mereka menanyakan sikap Zaid terhadap Abu Bakar dan 'Umar, dan Zaid menjawab bahwa kakeknya, 'Alī, pernah memuji dan berkata baik tentang keduanya; ia menegaskan bahwa tujuan perjuangannya adalah menentang Bani Umayyah karena perlawanan dan pembunuhan terhadap keluarganya,

²⁰ M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah bergandengan tangan! Mungkinkah? kajian atas konsep ajaran dan pemikiran* (Lentera Hati, 2007).

²¹ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 6

bukan untuk menolak semua khalifah sebelumnya. Dampaknya, sebagian pendukungnya memisahkan diri dan pada akhirnya golongan yang menolak itulah yang dikenal sebagai *Rafidhah*.²²

Zaydiyyah umumnya dipahami sebagai cabang *Shī'ah* yang relatif moderat dan dekat dengan tradisi *Sunnī*. Mereka tidak mengangkat imam ke derajat kenabian, meski tetap mengakui *imāmah* sebagai posisi terhormat setelah Nabi. *Zaydiyyah* tidak mengkafirkan para sahabat dan mengakui legitimasi kepemimpinan mereka. Secara teologis, pelaku dosa besar dipandang kekal di neraka bila tidak bertobat. Namun, tekanan dari kelompok *Shī'ah* lain melemahkan pengaruhnya; sebagian penerusnya kemudian bersikap lebih keras dan meninggalkan ciri moderat awal.²³

Inti ajaran mazhab Zaid dan para pengikut awalnya, sebelum muncul berbagai perubahan dan perpecahan internal, menegaskan bahwa penentuan imam tidak didasarkan pada penunjukan nama tertentu, melainkan pada pemenuhan kriteria moral dan genealogis tertentu, yakni berasal dari keturunan Fāṭimah, memiliki sifat wara' atau ketakwaan, bersikap dermawan, serta secara aktif tampil menyeru manusia untuk mengikutinya. Selain itu, mazhab ini juga membolehkan seseorang yang tingkat keutamaannya berada di bawah kandidat lain untuk menduduki posisi imam, selama ia memenuhi sifat-sifat tersebut, meskipun terdapat individu lain yang secara moral atau kapasitas dinilai lebih utama.

Berangkat dari prinsip tersebut, *Zaydiyyah* berpandangan bahwa keputusan *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam menetapkan seorang imam yang memenuhi syarat kepemimpinan bersifat mengikat dan sah, walaupun terdapat tokoh lain dengan kualitas sebanding. Konsekuensinya, baiat kepada imam yang terpilih menjadi kewajiban. Atas dasar ini, mereka mengakui legitimasi kepemimpinan Abu Bakar dan Umar. serta menolak pengkafiran sahabat. *Zaydiyyah* juga membolehkan keberadaan dua imam di wilayah berbeda dan meyakini pelaku dosa besar tanpa tobat kekal di neraka, sejalan dengan pandangan Mu'tazilah.

Terlihat bahwa ajaran tersebut kuat dipengaruhi oleh gagasan Mu'tazilah yang kemudian terserap ke dalam tradisi *Zaydiyyah*, termasuk kecenderungan rasionalistik dalam beragama. Pengaruh ini berkaitan dengan riwayat intelektual Zaid ra. yang pernah berguru kepada Wāṣil bin 'Aṭā', sehingga sebagian prinsip Mu'tazilah diadopsi dalam kerangka pemikirannya. Akan tetapi, kohesi internal *Zaydiyyah* tidak berlangsung lama. Dalam perkembangannya, pengikut aliran ini mengalami fragmentasi

²² Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 7

²³ M. Siddiq Armia, "Serpihan Pemikiran Hukum Islam Dalam Mazhab Syiah," *Dusturiyah* VII, no. 2 (2017): 86-99. H. 7

dan perbedaan pandangan. Penulis kitab *al-Mawāqif* mencatat bahwa *Zaydiyyah* terpecah menjadi tiga kelompok dengan ciri dan doktrin masing-masing. Uraian rinci mengenai hal ini tidak dibahas di sini dan dapat ditelusuri langsung dalam kitab tersebut pada bagian terkait.²⁴

2. *Imāmiyyah*

Adapun kelompok *Imāmiyyah* berpandangan bahwa Nabi Muhammad secara tegas dan eksplisit telah menetapkan kepemimpinan (*Imāmah*) ‘‘Alī tanpa menggunakan isyarat atau penjelasan tidak langsung sebagaimana yang diyakini oleh kalangan *Zaydiyyah*. Menurut mereka, penetapan tersebut disampaikan secara terbuka dan pasti. Selain itu, *Imāmiyyah* membatasi kepemimpinan setelah ‘Alī hanya pada keturunannya yang berasal dari Fāṭimah. Para penganut mazhab ini dikenal menunjukkan loyalitas yang sangat berlebihan terhadap *Shī'ah*, bahkan melampaui batas rasionalitas dan ketentuan syariat. Mereka menilai sebagian besar sahabat sebagai kafir dan menganggap Abu Bakar serta Umar sebagai pihak yang merampas kekhalifahan dan berbuat zalim terhadap ‘Alī, sehingga mereka mewajibkan sikap berlepas diri dari keduanya. Meski demikian, tidak seluruh pengikut *Imāmiyyah* terjerumus dalam sikap ekstrem tersebut, karena masih ada segelintir tokoh yang bersikap lebih moderat, seperti al-Ṭabarsī, penulis kitab tafsir. Kaum *Imāmiyyah* sepakat bahwa kepemimpinan (*Imāmah*) pertama berada di tangan ‘‘Alī ra, kemudian dilanjutkan oleh putranya al-Ḥasan berdasarkan wasiat ayahnya. Setelah itu, kepemimpinan berpindah kepada saudaranya, al-Ḥusayn, lalu kepada putranya ‘Alī Zain al-‘Ābidīn, kemudian kepada Muhammad al-Bāqir, dan selanjutnya kepada Ja‘far al-Ṣādiq. Seusai masa Ja‘far al-Ṣādiq, muncul perbedaan pandangan mengenai kelanjutan *imāmah* yang mengakibatkan perpecahan internal. Dari perpecahan tersebut lahirlah beberapa kelompok, dengan dua golongan yang paling dikenal, yaitu *Shī'ah Imāmiyyah Ithnā ‘Ashariyyah* (Dua Belas Imam) dan *Shī'ah Imāmiyyah Ismā‘īliyyah*.²⁵

3. *Imāmiyyah Ithnā ‘Ashariyyah*

Shī'ah Ithnā ‘Ashariyyah (yang kerap disebut *Imāmiyyah* atau Ja‘fariyah) dikenal sebagai aliran *Shī'ah* Dua Belas Imam.²⁶ Penganutnya meyakini bahwa kepemimpinan *imāmah* pasca Ja‘far al-Ṣādiq diteruskan oleh Musa al-Kāẓim, lalu berurutan kepada ‘‘Alī al-Riḍā, Muhammad al-Jawād, ‘‘Alī al-Hādī, al-Ḥasan al-‘Askarī, hingga putranya, Muhammad al-Mahdī al-Muntazar, sebagai imam ke-12. Mereka meyakini al-Mahdī memasuki fase

²⁴ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 8

²⁵ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2.

²⁶ Werner Ende dan Rainer Brunner, *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History* (BRILL, 2021).

ghaib di Samarra' dan kelak akan muncul kembali di akhir zaman untuk menegakkan keadilan universal. Dalam doktrin ini, para imam ditempatkan pada kedudukan spiritual yang sangat tinggi, bahkan iman kepada imam dipandang sebagai bagian integral dari iman kepada Allah; penolakan terhadap *imāmah* dinilai berdampak serius pada status keimanan.²⁷

Ajaran yang paling dikenal dalam kalangan *Imāmiyyah Ithnā 'Ashariyyah* bertumpu pada empat doktrin utama, yaitu konsep kemaksuman (*'iṣmah*), keyakinan terhadap al-Mahdī, doktrin *al-raj'ah* (kembalinya para imam setelah wafat), dan prinsip *al-taqiyyah* (penyembunyian keyakinan). Keempat ajaran ini membentuk kerangka teologis yang khas dan membedakan *Imāmiyyah Ithnā 'Ashariyyah* dari kelompok *Shī'ah* lainnya.

Konsep kemaksuman dipahami sebagai keyakinan bahwa para imam sepenuhnya terbebas dari dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar, sepanjang hidup mereka. Dalam pandangan ini, para imam tidak hanya dijaga dari perbuatan maksiat, tetapi juga diyakini tidak mungkin melakukan kesalahan atau mengalami kelupaan dalam keadaan apa pun, sehingga otoritas keagamaan dan moral mereka dipandang bersifat absolut.

Keyakinan terhadap al-Mahdī merujuk pada kepercayaan akan hadirnya Imam Mahdī yang dinantikan, yaitu seorang imam yang akan muncul pada akhir zaman untuk menegakkan keadilan dan menciptakan keamanan di muka bumi setelah sebelumnya dipenuhi oleh kezaliman dan ketakutan. Gagasan awal mengenai al-Mahdī pertama kali dikemukakan oleh Kaisān, mantan budak 'Alī ibn Abī Ṭālib, yang mengaitkannya dengan Muḥammad ibn al-Ḥanafiyyah. Seiring waktu, keyakinan ini berkembang dan menyebar luas di kalangan *Shī'ah Imāmiyyah*, sehingga setiap kelompok memiliki figur Mahdī yang mereka nantikan.

Doktrin *al-raj'ah* memiliki keterkaitan erat dengan konsep al-Mahdiyyah. Ajaran ini menegaskan keyakinan bahwa setelah kemunculan Imam Mahdī, Nabi Muḥammad ﷺ akan kembali ke dunia, demikian pula 'Alī, Ḥasan, Ḥusayn, dan seluruh imam. Pada saat yang sama, para musuh mereka – seperti Abū Bakr dan 'Umar – juga diyakini akan dihidupkan kembali. Dalam narasi ini, para imam diberi kesempatan untuk membalas para musuhnya, setelah itu seluruhnya akan wafat kembali dan kemudian dibangkitkan sekali lagi pada hari kiamat.

Adapun *al-taqiyyah* dimaknai sebagai sikap kehati-hatian dengan cara menyembunyikan keyakinan, dan prinsip ini dipandang sebagai bagian mendasar dari ajaran keagamaan *Imāmiyyah Ithnā 'Ashariyyah*. Taqiyyah dijalankan sebagai sebuah sistem tertutup, di mana doa dan dakwah dilakukan secara rahasia untuk imam yang ghaib, sementara di hadapan

²⁷ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 8

penguasa mereka menampilkan sikap patuh. Namun, ketika kekuatan komunitas dianggap telah memadai, keyakinan tersebut diyakini akan dinyatakan secara terbuka, bahkan dalam bentuk perlawanan bersenjata terhadap pemerintahan yang dinilai zalim.

Itulah pokok-pokok ajaran utama *Imāmiyyah Ithnā 'Ashariyyah*. Mereka mengemukakan berbagai d'Alil untuk mendukung keyakinan dan pernyataan tersebut, namun dalil-dalil itu dinilai tidak sahih dan tidak mampu membuktikan klaim mereka. Pembahasan serta bantahan secara rinci tidak diuraikan di sini agar tidak terlalu panjang, dan sebagian di antaranya akan dijumpai pada pembahasan selanjutnya.²⁸

4. *Imāmiyyah Ismā'iliyyah*

Adapun kelompok *Imāmiyyah Ismā'iliyyah* berpandangan bahwa kepemimpinan *imāmah* setelah wafatnya Ja'far ash-Shādiq beralih kepada putranya, Ismail, berdasarkan penunjukan langsung dari sang ayah. Menurut mereka, hikmah dari penetapan tersebut – meskipun Ismail wafat lebih dahulu – adalah agar garis *imāmah* tetap berlanjut melalui keturunannya. Selanjutnya, kepemimpinan diteruskan kepada putra Ismail, yaitu Muhammad al-Maktum, yang dipandang sebagai imam pertama dari kalangan “imam-imam yang tersembunyi”. Rangkaian imam tersembunyi ini berlanjut hingga akhirnya muncul secara terbuka melalui gerakan dakwah Abdullah al-Mahdī, yang kemudian menjadi pendiri sekaligus pemimpin Dinasti Fatimiyah. Golongan *Imāmiyyah Ismā'iliyyah* juga dikenal dengan tujuh sebutan, yang sebagian di antaranya sekaligus menjadi nama sekte-sekte mereka. Beberapa sebutan yang melekat pada kelompok-kelompok *Shī'ah ghulāt* mencerminkan karakteristik dan keyakinan khusus masing-masing.

Pertama, *Ismā'iliyyah*, dinamai demikian karena kelompok ini menetapkan Ismā'il ibn Ja'far ash-Shādiq sebagai imam penerus, menekankan garis keturunan tertentu dalam kepemimpinan spiritual. Kedua, *Bathiniyyah*, julukan ini muncul karena keyakinan mereka terhadap imam yang ghaib serta pandangan bahwa Al-Qur'ān memiliki makna lahir dan batin, dengan penekanan khusus pada makna batin. Selanjutnya, *Qaramithah* dinisbatkan kepada Hamdan Qarmat, tokoh pertama yang menyeru manusia kepada ajaran mereka. Kelompok lain dikenal sebagai *Harmiyah*, yang julukannya terkait dengan pandangan mereka yang membolehkan hal-hal yang diharamkan dan melanggar larangan-larangan besar.

²⁸ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2.

Selain itu, terdapat *As-Sab'īyyah* atau Kelompok Tujuh, yang meyakini bahwa para pembawa syariat hanya berjumlah tujuh, yaitu Adam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, 'Īsā, Muḥammad, dan Muḥammad al-Mahdī al-Muntazhar sebagai nabi ketujuh. Di antara setiap dua nabi tersebut terdapat tujuh imam yang bertugas menyempurnakan ajaran, sehingga setiap masa diyakini harus memiliki tujuh figur panutan. Kemudian, *Al-Bābakiyyah* atau *Al-Khurramiyyah* dinamai demikian karena sebagian anggota kelompok mengikuti Bābak al-Khurramī, yang pernah memberontak di wilayah Azerbaijan. Terakhir, *Al-Muḥammirah* diberikan sebagai julukan karena kebiasaan mereka mengenakan pakaian merah pada masa kepemimpinan Bābak atau karena cara mereka merendahkan lawan dengan menyebutnya "keledai".

Uraian mengenai doktrin kelompok *Bathiniyah* akan diperdalam pada bagian yang membahas sikap mereka terhadap penafsiran Al-Qur'an. Menjelang penutupan paparan singkat ini, penulis mengemukakan kutipan dari Abū al-Muẓaffar al-Isfarāyīnī dalam karyanya *at-Tabṣīr fī ad-Dīn*. Ia menyebutkan adanya saling vonis kekafiran antara *Zaydiyyah* dan *Imāmiyyah* yang disertai permusuhan berkelanjutan, sementara *Kaisaniyyah* diposisikan sebagai cabang *Imāmiyyah*. Al-Isfarāyīnī juga menilai sekte-sekte *Imāmiyyah* sepakat menuduh para sahabat melakukan distorsi Al-Qur'an, menghapus nash *imāmah* 'Alī, meragukan otoritas mushaf dan hadis yang beredar, serta menanggukkan ketaatan syariat hingga kemunculan imam Al-Mahdī yang diyakini.

Menurut al-Isfarāyīnī, pandangan-pandangan tersebut menunjukkan bahwa mereka tidak berada di atas ajaran yang benar. Tujuan utama dari klaim-klaim itu bukanlah untuk menegaskan konsep *imāmah*, melainkan untuk melepaskan diri dari kewajiban syariat agar dapat dengan mudah menghalalkan apa yang diharamkan. Dalih yang mereka gunakan di hadapan orang awam adalah tuduhan adanya perubahan syariat dan penyimpangan Al-Qur'an oleh para sahabat. Ia menegaskan bahwa bentuk kekufuran semacam ini merupakan yang paling besar, karena tidak menyisakan sedikit pun dari esensi agama.²⁹

Pokok-pokok ajaran utama dalam beberapa sekte Shī'ah menunjukkan perbedaan dalam konsep kepemimpinan, otoritas, dan pendekatan terhadap para sahabat Nabi. *Shī'ah Ithnā 'Ashariyyah*, atau yang dikenal sebagai Dua Belas Imam, meyakini bahwa kepemimpinan umat Islam berada di tangan dua belas imam yang berasal dari keturunan *Ahl al-Bayt*. Imam terakhir dalam garis ini diyakini berada dalam keadaan ghaib dan akan kembali pada suatu masa sebagai al-Mahdī. Dalam kerangka

²⁹ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 10

teologinya, para imam diposisikan sebagai otoritas tertinggi dalam urusan keagamaan dan penafsiran ajaran Islam. Banyak doktrin dalam tradisi ini menegaskan bahwa para imam terjaga dari kesalahan (*ma'sūm*) dalam menyampaikan dan menjelaskan ajaran agama. Sikap terhadap para sahabat Nabi tidak bersifat seragam; terdapat kritik historis terhadap sebagian tindakan politik sahabat tertentu, namun kritik tersebut tidak selalu berujung pada pengkafiran secara menyeluruh.

Shī'ah Imāmiyyah Ismā'iliyyah mengembangkan konsep *imāmah* melalui jalur keturunan yang berbeda, yakni melalui Ismā'il bin Ja'far atau penerusnya. Ajaran ini menonjolkan dimensi batin dan simbolik dalam Islam, disertai dengan struktur keilmuan yang bersifat hierarkis. Imam dalam tradisi *Ismā'iliyyah* dipandang memiliki kewenangan yang luas, tidak hanya dalam ranah spiritual tetapi juga dalam pengetahuan esoterik. Pada beberapa periode sejarah, seperti masa Dinasti Fatimiyah, imam bahkan memegang peran sebagai pemimpin politik dan kepala negara. Sikap terhadap para sahabat lebih diarahkan pada pemaknaan internal *Ahl al-Bayt* dan pendekatan penafsiran batin (*ta'wīl*), ketimbang penilaian historis-politik secara eksplisit.

Shī'ah Zaydiyyah berakar pada ajaran dan perjuangan Zaid bin 'Alī, dengan penekanan kuat pada tanggung jawab moral dan politik untuk menentang penguasa yang dianggap zalim. Dalam tradisi ini, *imāmah* tidak dikaitkan dengan konsep kemaksuman atau kedudukan yang mendekati kenabian. Imam tetap dihormati sebagai figur utama, tetapi tidak diagungkan secara teologis. Dibandingkan sekte Shī'ah lainnya, *Zaydiyyah* menunjukkan sikap yang lebih terbuka terhadap mayoritas sahabat Nabi dan tidak mengembangkan doktrin yang mengeneralisasi kecaman atau pengingkaran terhadap mereka secara menyeluruh.

E. Sikap Shī'ah terhadap Tafsir Al-Qur'an

Kajian mendalam terhadap mazhab *Shī'ah* menunjukkan adanya keragaman internal yang ditandai oleh perpecahan, segmentasi, serta perbedaan doktrin. Sebagian kelompok bersikap ekstrem³⁰ dengan mengangkat 'Alī ke tingkat ilahiah, sehingga keluar dari batas keimanan. Sebaliknya, terdapat kelompok moderat yang hanya menilai 'Alī lebih utama dan lebih pantas memimpin tanpa mengkultuskannya. Di antara keduanya muncul arus tengah yang tidak mendewakan 'Alī, namun menganggapnya *ma'sūm* dan satu-satunya pemimpin sah pasca wafat Nabi, meski kekuasaan faktual tidak berada di tangannya. Perkembangan internal *Shī'ah* tidak hanya menghasilkan dua atau tiga arus besar, melainkan melahirkan banyak faksi dengan corak keyakinan

³⁰ Afrizal Nur, *Khazanah dan Kewibawaan Tafsir Bi Al-Ma'tsur* (Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau kerjasama dengan Asa Riau, 2015).

yang berbeda-beda. Tiap golongan mempertahankan doktrin khas yang tidak selalu diterima kelompok lain. Meski demikian, semuanya tetap mengatasmakan Islam dan mengakui Al-Qur'an secara umum. Karena itu, masing-masing berusaha menemukan pembenaran tekstual dari Al-Qur'an bagi ajarannya. Ayat yang selaras segera dijadikan dasar, sementara ayat yang berlawanan sering ditakwilkan agar sesuai dengan keyakinan yang telah dianut.³¹

Dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an di kalangan Shī'ah, terdapat keragaman pendekatan yang digunakan, karena setiap aliran Shī'ah memiliki metode tafsir yang berbeda-beda. Namun secara garis besar, penafsiran Shī'ah cenderung menggunakan pendekatan esoteris (*bāṭiniyyah*), yang berakar pada pandangan teologis Shī'ah tentang Al-Qur'an. Mereka meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung dua lapis makna, yaitu makna lahir (*ẓāhir*) dan makna batin (*bāṭin*)³². Menurut para ulama Shī'ah, makna lahir dapat dipahami oleh masyarakat umum, sedangkan makna batin yang tersembunyi hanya dapat dipahami oleh para imam serta individu-individu tertentu yang mendapatkan otoritas khusus dari mereka. Selanjutnya, metode *ta'wil* merupakan salah satu pendekatan yang paling sering digunakan dalam tradisi penafsiran Shī'ah. Di samping itu, dikenal pula metode lain seperti pendekatan *majazi* dan *isyari*. Namun demikian, metode terakhir tersebut, khususnya tafsir *isyari* beserta etika penerapannya, dipandang oleh banyak ulama sebagai kurang memiliki dasar akademik yang kuat dan sulit dipertanggungjawabkan. Karena alasan itulah, tidak sedikit ulama yang menolak atau setidaknya tidak sepenuhnya menerima penggunaan metode ini dalam kerangka penafsiran Al-Qur'an.³³

Berikut ini dipaparkan sejumlah contoh tafsir yang dinisbatkan kepada kelompok Shī'ah ekstrem:

Salah satu yang sering disebut adalah penafsiran kaum Saba'iyyah, yang kerap dianggap sebagai kelompok Shī'ah ekstrem paling awal. Sebagian pengikutnya meyakini bahwa 'Alī ibn Abī Ṭālib berada di langit, tepatnya di balik awan. Atas dasar keyakinan tersebut, bunyi petir mereka tafsirkan sebagai suara 'Alī, sedangkan kilat dipahami sebagai cahaya cambuknya atau pancaran senyum beliau. Karena itu, ketika mendengar petir, ada di antara mereka yang mengucapkan salam kepada 'Alī dengan menyebutnya sebagai Amirul Mukminin.

Selain itu, tokoh utama kelompok ini juga mengajarkan keyakinan bahwa Nabi Muhammad Saw akan kembali hidup di dunia. Untuk menopang

³¹ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 11

³² Armia, "Serpihan Pemikiran Hukum Islam Dalam Mazhab Syiah." H. 8

³³ Ade Akhdia; Jamarudin, "Mengenal Tokoh-tokoh Tafsir Syiah dan Karya Tafsirnya," *Kalam* 10, no. 2 (2022): 104–18.

pandangan tersebut, mereka menafsirkan QS. al-Qashash [28]: 85, yang menyatakan bahwa Allah akan mengembalikan Nabi ke “tempat kembali”, sebagai isyarat kembalinya Rasulullah ke dunia. Penafsiran ini memaknai kata al-ma'ād bukan sebagai akhirat, melainkan sebagai kehidupan dunia, suatu pemahaman yang menyimpang dari makna ayat menurut penafsiran arus utama.

Berikut ini merupakan gambaran bentuk takwil yang dinisbatkan kepada kelompok *al-Bayāniyyah*. Tokoh sentral kelompok ini adalah Bayān bin Sam'ān at-Tamīmī, yang dikenal mengemukakan klaim-klaim ekstrem dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa dirinya adalah sosok yang dimaksud dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 138, ayat yang menyebut Al-Qur'an sebagai penjelasan, petunjuk, dan nasihat bagi manusia. Dengan sikap yang dinilai angkuh, Bayān menegaskan bahwa dialah “penjelasan”, “petunjuk”, dan “peringatan” sebagaimana yang disebutkan dalam ayat tersebut.

Selain itu, Bayān mengembangkan keyakinan teologis yang menyimpang dengan menyatakan bahwa Allah digambarkan sebagai sosok laki-laki dari cahaya, dan bahwa seluruh diri-Nya akan musnah kecuali bagian wajah. Untuk menguatkan pandangan ini, ia menakwil QS. al-Qaṣaṣ [28]: 88 serta QS. ar-Raḥmān [55]: 26–27 secara literal dan keliru. Ungkapan “wajah Allah” dipahaminya sebagai anggota tubuh bercahaya yang menyerupai manusia. Penafsiran semacam ini menyimpang dari makna ayat menurut pemahaman Islam arus utama dan bertentangan dengan prinsip tanzīh, yaitu pemurnian Allah dari segala bentuk, rupa, dan sifat makhluk.³⁴

Berikut ini merupakan gambaran penafsiran yang dinisbatkan kepada kelompok *al-Mughīriyyah*. Pemuka kelompok ini, al-Mughīrah bin Sa'īd al-'Ijlī³⁵, mengemukakan pandangan kosmologis yang sangat menyimpang. Ia menyatakan bahwa ketika Allah Ta'ālā hendak menciptakan alam, Allah berbicara dengan nama-Nya yang paling agung (al-ism al-a'ẓam). Menurutnyanya, nama tersebut kemudian terlepas dan melayang hingga berubah menjadi sebuah mahkota yang berada di atas kepala Tuhan. Berdasarkan keyakinan ini, ia menakwil QS. al-A'lā [87]: 1, “Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Mahatinggi”, dengan menafsirkan “nama Tuhan” sebagai mahkota tersebut, bukan sebagai perintah untuk mensucikan Allah dari segala kekurangan.

Al-Mughīrah juga mengajarkan bahwa sebelum penciptaan jasad manusia, Allah terlebih dahulu menciptakan bayangan-bayangan mereka (azillāh). Bayangan pertama yang diciptakan, menurutnya, adalah bayangan Nabi Muhammad Saw. Ia mengaitkan pandangan ini dengan QS. az-Zukhruf [43]:

³⁴ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2.

³⁵ Al-Mughīrah Bin Sa'īd Al-Bajali, Ia Merupakan Seorang *Mufasssir* Dari Syiah Yang Dikenal Paling Ekstrim Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Qur'an.

81, “Katakanlah: jika Tuhan Yang Maha Pengasih mempunyai anak, maka aku adalah orang yang pertama menyembah-Nya”, yang ditakwilkannya sebagai penegasan keutamaan bayangan Nabi. Lebih lanjut, ia mengklaim bahwa bayangan Nabi diutus kepada bayangan manusia, lalu Allah menawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung agar melindungi ‘Alī ibn Abī Ṭālib dari para penzalim, tetapi semuanya menolak hingga amanat itu diberikan kepada manusia.

Dalam tafsir politisnya, al-Mughīrah menuduh bahwa ‘Umar memerintahkan Abu Bakar untuk secara lahiriah melindungi ‘Alī, namun secara tersembunyi mengkhianatinya, dengan janji bahwa kekuasaan akan diberikan kepadanya kelak. Berdasarkan narasi ini, ia menakwil QS. al-Ahzāb [33]: 72 tentang amanat dengan menyatakan bahwa “manusia yang zalim dan bodoh” dalam ayat tersebut adalah Abu Bakar. Sementara itu, QS. al-Hasyr [59]: 16 yang memuat perumpamaan setan yang menyesatkan manusia ditafsirkannya sebagai sindiran terhadap ‘Umar. Penafsiran-penafsiran ini jelas menyimpang dari makna ayat menurut kerangka tafsir Islam arus utama dan sarat dengan muatan teologis serta politis yang ekstrem.³⁶

Berikut ini merupakan uraian pandangan tafsir yang dinisbatkan kepada kelompok al-Manṣūriyyah. Tokoh sentral aliran ini adalah Abu Manṣūr al-‘Ijlī, yang dikenal dengan julukan *al-Kisf* (pecahan awan). Ia mengklaim pernah diangkat ke langit, lalu Allah (menurut pengakuannya) mengusap kepalanya dan menyapanya dengan panggilan “wahai anak-Ku”, seraya memerintakkannya untuk menyampaikan risalah ilahi. Setelah itu, ia mengaku diturunkan kembali ke bumi sebagai utusan. Abu Manṣūr selanjutnya menegaskan bahwa dirinya adalah sosok yang dimaksud dengan istilah *kisfan mina al-samā’* dalam QS. at-Thūr [52]: 44, yakni “potongan dari langit” yang disaksikan manusia lalu mereka tafsirkan sebagai awan bertumpuk, padahal menurutnya ayat tersebut menunjuk langsung kepada dirinya.

Selain klaim kenabian terselubung tersebut, pengikut al-Manṣūriyyah juga mengembangkan penafsiran simbolik yang ekstrem terhadap konsep-konsep pokok ajaran Islam. Surga (*al-jannah*) tidak mereka pahami sebagai tempat kenikmatan *ukhrawi*, melainkan dimaknai sebagai seorang laki-laki yang wajib dicintai dan ditaati, yakni imam mereka. Sebaliknya, neraka (*al-nār*) ditafsirkan sebagai sosok laki-laki yang harus dibenci dan dimusuhi, yang mereka identikkan dengan figur-figur tertentu seperti Abu Bakar dan Umar. Bahkan, konsep kewajiban (*al-farā’iḍ*) dan larangan (*al-muḥarramāt*) juga dialihkan maknanya secara radikal: kewajiban dianggap sekadar nama-nama tokoh yang harus dicintai dan diikuti, sedangkan larangan dipahami sebagai nama-nama

³⁶ Muhammad Abdul Malik Al-furqon dan Muhammad Taqiyuddin, *Metode Tafsīr Bāṭinī Syī’ah* :, 4 (2020): 207–34, <https://doi.org/10.29240/alquds.v4i2.1703>.

individu yang harus dimusuhi dan di jauhi. Penafsiran semacam ini menunjukkan pelepasan makna syariat dari kerangka normatifnya dan penggantian ajaran Islam dengan loyalitas personal terhadap figur tertentu.³⁷

Sebagian ajaran tafsir yang berkembang di kalangan al-Khaṭṭābiyyah menunjukkan penafsiran simbolik yang menyimpang dari makna normatif nash. Di antara mereka terdapat kelompok yang memahami surga (*al-jannah*) bukan sebagai balasan ukhrawi, melainkan sebagai bentuk kenikmatan yang dialami di dunia, sedangkan neraka (*al-nār*) dimaknai sebagai penderitaan dan kesengsaraan kehidupan duniawi. Selain itu, sebagian pengikut aliran ini meyakini bahwa keimanan seseorang tidak sah kecuali apabila Allah menyampaikan wahyu secara langsung kepadanya.

Keyakinan tersebut kemudian dijadikan dasar untuk menafsirkan QS. Āli 'Imrān [3]: 145, khususnya frasa *bi-idznillāh*. Menurut mereka, istilah tersebut tidak bermakna “dengan kehendak Allah”, melainkan harus dipahami sebagai “dengan wahyu dari Allah”. Dengan logika ini, mereka beranggapan bahwa kematian maupun keimanan hanya terjadi setelah adanya wahyu personal. Lebih lanjut, mereka berdalih bahwa jika Allah disebut mewahyukan kepada lebah sebagaimana dalam QS. an-Naḥl [16]: 68, maka tidak ada alasan teologis—menurut mereka—untuk menolak kemungkinan wahyu serupa diberikan kepada manusia selain para nabi. Pandangan ini menunjukkan perluasan konsep wahyu yang melampaui batas ajaran Islam arus utama.³⁸

F. Kesimpulan

Berbagai pandangan sejarawan mengenai asal-usul *Shī'ah* menunjukkan bahwa kemunculan aliran ini tidak dapat dipahami secara tunggal dan sederhana. Perbedaan pendapat mulai dari masa segera setelah wafat Nabi Muḥammad SAW hingga pasca-Perang Šiffīn menegaskan bahwa *Shī'ah* terbentuk melalui proses historis yang bertahap dan kompleks. Dalam konteks ini, posisi al-Dhahabī sebagai sejarawan dan ulama *Sunnī* klasik menjadi penting untuk ditegaskan kembali. al-Dhahabī membaca sejarah *Shī'ah* melalui kerangka historiografi *Sunnī* yang berpijak pada kritik periwayatan dan penilaian teologis, sehingga ia tidak hanya memotret *Shī'ah* sebagai fenomena politik, tetapi juga mengaitkannya dengan implikasi 'aqidah dan sikap terhadap para sahabat Nabi. Perspektif ini memberi kontribusi khas dalam memahami bagaimana wacana *Sunnī* klasik mengonstruksi tipologi *Shī'ah* dalam sejarah Islam.

Melalui klasifikasi sekte-sekte *Shī'ah* (seperti *Zaydiyyah*, *Ithnā 'Ashariyyah*, dan *al-Rāfiḍah*, dll.) terlihat bahwa perbedaan internal *Shī'ah* tidak semata-mata bersifat politis, melainkan juga menyentuh aspek teologis dan metodologis

³⁷ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 13

³⁸ Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun* Juz 2. H. 14

dalam memandang kepemimpinan, otoritas keagamaan, serta posisi sahabat Nabi. Sintesis antara temuan historis dan pembagian sekte ini menunjukkan bahwa dinamika Shī'ah berkembang seiring perubahan konfigurasi kekuasaan dan kebutuhan legitimasi keagamaan pada tiap periode. Dengan demikian, sejarah kemunculan Shī'ah, tipologi sekenya, dan konsekuensi teologisnya saling terkait dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Analisis semacam ini melampaui sekadar ringkasan kronologis, karena berupaya membaca keterkaitan antara konteks sejarah, konstruksi doktrin, dan dampaknya terhadap kehidupan sosial-keagamaan umat Islam.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini menegaskan kontribusinya pada kajian historiografi Islam dengan menghadirkan pembacaan kritis terhadap Shī'ah melalui lensa al-Dhahabī, sekaligus menjaga jarak akademik antara deskripsi ilmiah dan penilaian normatif. Sikap kehati-hatian dan selektivitas dalam menilai aliran-aliran pemikiran Islam tetap menjadi prinsip utama agar kajian tidak terjebak pada polemik semata. Ke depan, penelitian lanjutan dapat diarahkan pada perbandingan lebih luas antara historiografi *Sunnī* dan Shī'ah, atau pada analisis penerimaan pemikiran al-Dhahabī dalam kajian kontemporer. Dengan demikian, studi ini tidak hanya memperkaya pemahaman tentang sejarah dan tipologi Shī'ah, tetapi juga membuka ruang dialog akademik yang lebih objektif dan konstruktif dalam studi Islam.

Daftar Pustaka

- Adz-Dzahabi, M. Husain. *Tafsir Wal Mufasssirun Juz 2*. Darul hadits Al-Mishriyah, 1946. [google](#).
- Akhdiat; Jamarudin, Ade. "Mengenal Tokoh-tokoh Tafsir Syiah dan Karya Tafsirnya." *Kalam* 10, no. 2 (2022): 104–18. <http://journal.lsamaaceh.com/>
- Al-Baghdadi, Abu Manshur Abdul Qahir bin Thahir Muhammad. *Kitab Al-Farq Baina Al-Firaq*. Maktabah Ibnu Sina, 1037. [google](#).
- Al-furqon, Muhammad Abdul Malik, dan Muhammad Taqiyuddin. *Metode Tafsir Bāṭinī Syī'ah*: 4 (2020): 207–34. <https://doi.org/10.29240/alquds.v4i2.1703>.
- Ali-Fauzi, Ihsan. "Paradigma Karbala Dan Protes Politik Kaum Syi'Ah." *paramadina graduate school* 72, no. November 2009 (2011): 1–13. <https://doi.org/10.47655/dialog.v34i2.159>
- Armia, M. Siddiq. "Serpihan Pemikiran Hukum Islam Dalam Mazhab Syiah." *Dusturiyah* VII, no. 2 (2017): 86–99. <https://doi.org/10.22373/dusturiyah.v7i2.3262>.
- Dewi, Oki Setiana. "Syiah: Dari Kemunculannya Hingga Perkembangannya Di Indonesia." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 12, no. 2 (2016): 217–37. <https://doi.org/10.21009/JSQ.012.2.06>.

- Ende, Werner, dan Rainer Brunner. *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*. BRILL, 2021. [google](#).
- Faruqi, Maysam J. al. "Is There a Shī'a Philosophy of History? The Case of Mas'ūdī." *The Journal of Religion* 86, no. 1 (2006): 23–54. <https://doi.org/10.1086/497088>.
- Febrianti, Mila. "Aliran Syiah Dan Pemikirannya." *MimbaR* 6, no. 1 (2020): 86–97. <https://doi.org/10.47435/mimbar.v6i1.805>
- Hasim, Moh. "Syiah : Sejarah Timbul Dan Perkembangannya Di Indonesia." *Harmoni*, 2012, 22–33. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v11i4.253>
- Milani, S. F. "Imāmah Reflects Divine Authority." *Journal of the Contemporary Study of Islam* 3, no. 1 (2022): 13–22. <https://doi.org/10.37264/jcsi.v3i1.03>.
- Mulyani, Ani, Imam Tabroni, Tri Nur Utami Agustina, Zhang Wei, dan Shanshan Xu. "Islam's Classical Period: Examining the Great Contribution of the Khulafahur Rashidin." *International Journal of Educational Narratives* 1, no. 4 (2023): 219–33. <https://doi.org/10.55849/ijen.v1i4.343>.
- Nur, Afrizal. *Khazanah dan Kewibawaan Tafsir Bi Al-Ma'tsur*. Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau kerjasama dengan Asa Riau, 2015. [google](#).
- Olawuyi, Toyib. *On The Khilāfah Of 'Ali Over Abu Bakr*. A Dictionary Of Sahih Sunni Ahadith, 2014. [google](#).
- Qadafy, Zayn. "Challenging al-Dhahabī's (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsīr : A Clarification of His Salafī Outlook." *islamic studies review* 1, no. 2 (1977): 217–37. <https://doi.org/10.56529/isr.v1i2.86>
- Rolston, Bill. "When Everywhere Is Karbala: Murals, Martyrdom and Propaganda in Iran." *Memory Studies* 13, no. 1 (2020): 3–23. <https://doi.org/10.1177/1750698017730870>.
- Saputra, Ali Thaufan Dwi. "Penyimpangan Penafsiran dalam Tafsīr Al-Tha'labī dan Al-Kashshāf Menurut Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī." *Refleksi* 19, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.15408/ref.v19i1.15736>.
- Shihab, M. Quraish. *Sunnah-Syiah bergandengan tangan! Mungkinkah? kajian atas konsep ajaran dan pemikiran*. Lentera Hati, 2007. [google](#).
- Thabathaba'i, M. Husain. *Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya*. Pustaka Utama Grafiti, 1989. [google](#).
- Umam, Muhammad Fithri. "Telaah Kritis Terhadap Periodisasi Kodifikasi Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī Dalam Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn." *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an* 2, no. 2 (2016): 1–42. <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i1.12>.
- Yani, Siti Mariyani, Niswa Safitri, dan Zakiya Darajat. "Tradisi Bulan Muharram Dalam Ragam Kelompok Islam Di Lebanon Abad Ke-20." *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 13, no. 1 (2023): 35–52. <https://doi.org/10.15548/khazanah.v13i1.862>.