

**PENAFSIRAN 'IṢMAH DALAM KITAB AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR  
AL-QUR'ĀN KARYA MUḤAMMAD ḤUSAYN  
AL-ṬABAṬABĀ'Ī**

**DISERTASI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir



Oleh  
**SURAYA ATTAMIMI**  
NIM F53218008

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
SURABAYA  
2021**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Suraya Attamimi

NIM : F53218008

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 2 September 2021

Saya yang menyatakan,



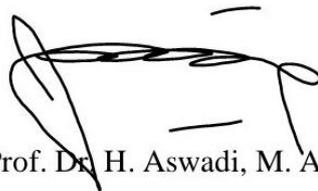
Suraya Attamimi

## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Penafsiran *‘Iṣmah* Dalam Kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* Karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā’ī” yang ditulis oleh Suraya Attamimi ini telah disetujui pada tanggal 3 September 2021

Oleh:

PROMOTOR I



Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag

PROMOTOR II



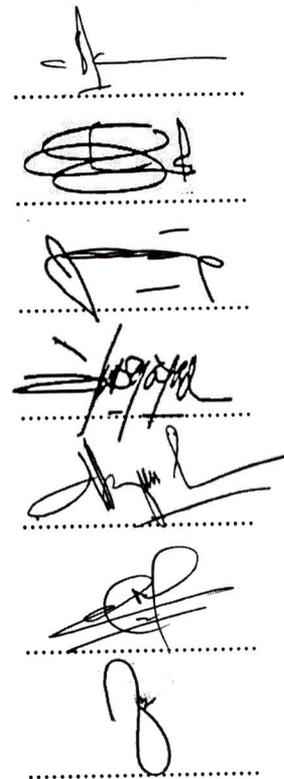
Dr. H. Hammis Syafaq, Lc., M.Fil.I

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “*Penafsiran ‘Iṣmah Dalam Kitab al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān Karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā’ī*” yang ditulis oleh **Suraya Attamimi**, NIM F53218008 ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada  
Rabu, 19 Januari 2022

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag  
(Ketua/ Penguji)
2. Dr. H. Mohammad Arif, MA  
(Sekretaris/ Penguji)
3. Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag  
(Promotor/ Penguji)
4. Dr. H. Hammis Syafaq, Lc, M.Fil.I  
(Promotor/ Penguji)
5. Prof. H. Nasaruddin Umar, MA  
(Penguji Utama)
6. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag  
(Penguji)
7. Dr. H. M. Afifuddin Dimiyati, Lc, MA  
(Penguji)



Surabaya, 22 Februari 2022  
Direktur,



  
Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag  
NIP. 196004121994031001



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**  
**PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: perpustakaan@uinsby.ac.id

---

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Suraya Attamimi  
NIM : F53218008  
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
E-mail address : Suraya@iain.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi     Tesis     **Desertasi**     Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**PENAFSIRAN 'ISMAH DALAM KITAB AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN KARYA  
MUHAMMAD HUSAYN  
AL-TABĀTABĀ'Ī**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya

Penulis

( Suraya Attamimi )

## ABSTRAK

Judul : Penafsiran *'Iṣmah* dalam Kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* Karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī  
Penulis : Suraya Attamimi  
Promotor : Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag  
Dr. H. Hammis Syafaq, Lc., M. Fil. I

Kata Kunci: *'Iṣmah*, *al-Mīzān*, al-Ṭabaṭabā'ī, metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh subjektivitas penafsiran *'iṣmah* di kalangan ulama baik Sunni maupun Syiah, sebagai afirmasi terhadap konsep *'iṣmah* pada masing-masing kelompok, sehingga terbatas hanya pada perdebatan. Sementara konteks saat ini membutuhkan penafsiran yang lebih merespon problem kontemporer, sesuai spirit al-Qur'ān sebagai *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*. Salah satu karya tafsir yang dipandang mampu meminimalisir subjektivitas penafsiran dengan metodenya, sekaligus merespon kondisi umat adalah tafsir *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabaṭabā'ī.

Ada tiga hal yang menjadi persoalan dalam penelitian ini, yaitu; Pertama, Bagaimana penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* dalam tafsir *al-Mīzān*?. Kedua, Bagaimana objektivitas dan kontinuitas penafsiran *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī?. Ketiga, Bagaimana implikasi konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī terhadap kemaksuman manusia biasa?.

Data yang diperoleh darinya dianalisis dengan menggunakan teori objektivitas (*al-Mawḍū'īyyah*) melalui metode *al-Faṣl* dengan tiga langkah prosedural; pendekatan struktural, analisis historis dan kritik ideologi untuk memperoleh *aṣalat al-Naṣ* (orisinalitas teks) dari ayat-ayat *'iṣmah* yang digunakan al-Ṭabaṭabā'ī. Sehingga dengan begitu akan diuji objektivitas penafsirannya. Selanjutnya sebagai upaya memperoleh kontekstualitas penafsiran *'iṣmah* menggunakan teori kontinuitas (*al-Istimrāriyah*) yang dilakukan melalui metode *al-Waṣl*.

Hasil dari penelitian yang dilakukan menemukan hal berikut; Pertama, *'iṣmah* dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī merupakan pencapaian diri (eksistensi) yang berasal dari pengetahuan khusus (*'ilm al-ḥuḍūrī*) yang diberikan Allah kepada orang-orang tertentu yang memiliki tingkat ketaqwaan tinggi, yang dicapainya melalui *irādah* dan *ikhtiyārnya*. Kedua, berdasarkan teori objektivitas, al-Ṭabaṭabā'ī dapat dinyatakan tidak cukup objektif dalam menafsirkan ayat-ayat *'iṣmah*, karena masih terpengaruh dengan kondisi sosial-politik pada masanya dan juga ideologi kemazhabannya. Ketiga, sebagai implikasi dari konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī, manusia biasa berpotensi mencapai tingkat “kemaksuman” dengan mewujudkan eksistensinya sebagai manusia, yang menjaga diri dari perbuatan yang mengkhianati nilai-nilai kemanusiaannya.

## ABSTRACT

Title : The interpretation of *'Ismah* in the Scripture of *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* by Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī  
Writer : Suraya Attamimi  
Promotor : Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag  
Dr. H. Hammis Syafaq, Lc., M. Fil. I  
Key Words : *'Ismah, al-Mīzān, al-Ṭabaṭabā'ī, method of al-Qur'ān bi al-Qur'ān*

This research is motivated by the interpretation of *'ismah* by both Sunni and Syiah commentators who tend to be subjective as they are dominated by the interests of their respective schools or groups. This interpretation pattern is only focused on debates, while currently there is a need for an interpretation of *'ismah* that is more capable to respond to contemporary problems according to the spirit of the Qur'an as *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*. One of the works of commentary that is considered capable of minimizing the subjectivity of interpretation with its method, as well as responding to the condition of the people is the interpretation of *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* by al-Ṭabaṭabā'ī.

There are three problems discussed in this research. First, how is the interpretation of al-Ṭabaṭabā'ī about *'ismah* in the interpretation of *al-Mīzān*? Second, how is the objectivity and continuity of the interpretation of *'ismah* by al-Ṭabaṭabā'ī? Third, what are the implications of the concept of *'ismah* by al-Ṭabaṭabā'ī on the infallibility of ordinary humans?

The data obtained from the problems were analyzed using the theory of objectivity (*al-Mawḍū'īyah*) through the *al-Faṣl* method with three procedural steps: structural approach, historical analysis, and ideological criticism to obtain *aṣalat al-Naṣ* (text originality) from the *'ismah* verses used by al-Ṭabaṭabā'ī, so that the objectivity of his interpretation can be tested. In addition, the continuity theory (*al-Istimrāriyah*) as an effort to obtain the contextuality of the interpretation of *'ismah* was carried out through the *al-Waṣl* method.

The research conducted resulted in the following findings: First, *'ismah* in the interpretation of al-Ṭabaṭabā'ī is self-achievement (presence) coming from special knowledge (*ilm al-ḥudūrī*) that Allah has given to certain people who have a high level of piety as a result of their *iradah* and *ikhtiyar*. Second, based on the theory of objectivity, al-Ṭabaṭabā'ī can be considered as not being objective enough in interpreting the verses of *'ismah* because he is still influenced by the socio-political conditions of his time, as well as the ideology of his school of thought. Third, as an implication of the concept of *'ismah* by al-Ṭabaṭabā'ī, ordinary humans have the opportunity to reach the level of "infallibility" by realizing their existence as humans who guard themselves against actions that betray their human values.

## الملخص

الموضوع : تفسير العصمة في كتاب الميزان في تفسير القرآن لمحمد حسين الطباطبائي  
الكاتب : ثريا التميمي  
المشرف : الأستاذ الدكتور الحاج أسودي الماجستير  
الأستاذ الدكتور الحاج حمس شفق الماجستير  
الكلمات الرئيسية : عصمة، الميزان، الطباطبائي، تفسير القرآن بالقرآن.

تعود خلفيّة هذه الدراسة إلى محاولة تفسير عصمة الأنبياء في القرآن الكريم التي أبداه المفسرون من أهل السنّة والجماعة ومن علماء الشيعة التي تغلّب عليهم ذاتية المفسر من الدرجة الأولى في خدمة مصالح تلك المذاهب والفرق في حد ذاتها. وإن نوعية تلك التفاسير تهتم في مقدمتها بالجدل إلا أنه في هذه الآونة الأخيرة، فإن الأمة بحاجة إلى تفسير العصمة الذي يقدر على الإجابة من التحديات العصريّة تماشياً مع روح القرآن الكريم التي تصلح لكل زمان ومكان. وإن من أنواع التفاسير التي يمكن أن يقلل من تلك الذاتية وبما فيها من الطرق، وهو في الوقت نفسه يستجيب لأوضاع الأمة هو كتاب "الميزان في تفسير القرآن" للعلامة محمد حسين الطباطبائي.

تتمحور هذه الدراسة في ثلاثة أمور وهي: أولاً: كيف يتناول الطباطبائي قضية العصمة في تفسيره الميزان؟ ثانياً: ما مدى الموضوعيّة والإستمرارية لتفسير الطباطبائي بخصوص العصمة؟ ثالثاً: ما تأثير أفكار الطباطبائي حول العصمة تجاه عامة الناس؟

فالمعلومات التي تحصّل عليها الباحث تناقش وتحلل هذه القضية وهي تستعين بالمنهج الموضوعيّ مستخدمة منهج الفصل عبر ثلاث المراحل الأساسيّة وهي عن طريق المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجيّ بغية الحصول على أصالة نصوص الآيات القرآنية الكريمة التي استخدمها الطباطبائي. وبذلك يتمّ قياس مدى موضوعية تفسيره. وبعد ذلك، فإن الطريقة الاستمرارية تُعتبر محاولة متواضعة من أجل الحصول على الموضوعيّة بخصوص العصمة وتفسيرها التي تمت دراستها عبر منهج الوصل.

ولقد توصلت هذه الدراسة إلى نتائج مهمّة وهي: أولاً: إن معاني العصمة عند الطباطبائي عبارة عن ما توصلت إليها النفس عن طريق المعارف الخاصة (العلم الحضورى) الملهمة من عند الله عزّ وجلّ عن طريق الإرادة والإختيار لوصوله إلى المرتبة العليا من التقوى. وثانياً: ومن الناحية المنهجية فإن الطباطبائي لم يكن موضوعياً من خلال تفسير الآيات القرآنية التي تتعلق بالعصمة، وذلك يعود إلى أن الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ، والإيديولوجيّ المذهبيّ له دوره البارز عند إصدار التفسير. وثالثاً: ما يترتب عليه من مبدأ العصمة على رأي الطباطبائي، هو أنه من المحتمل أن يبلغ الناس إلى درجة العصمة، ويُمكنهم الوصول إليها عبر الحفاظ على النفس البشريّ من اقتراط الأعمال التي تخالف ضمائرهم الإنسانية.

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI.....	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP .....	vi
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	viii
ABSTRAK.....	x
ABSTRACT.....	xi
الملخص .....	xii
UCAPAN TERIMA KASIH.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xvii
DAFTAR TABEL.....	xx
DAFTAR LAMPIRAN.....	xxi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	15
C. Rumusan Masalah .....	17
D. Tujuan Penelitian.....	17
E. Kegunaan Penelitian.....	18
1. Kegunaan Teoritis .....	18
2. Kegunaan Praktis.....	18
F. Kerangka Teoretis .....	18
G. Penelitian Terdahulu .....	25
H. Metode Penelitian.....	32
1. Jenis Penelitian .....	32
2. Jenis Data dan Sumber Data.....	33
3. Teknik Pengumpulan Data .....	34
4. Teknik Analisis Data .....	34
I. Sistematika Pembahasan .....	36
BAB II <i>’IṣMAH</i> DAN DISKURSUS ULAMA TENTANGNYA.....	38
A. Pengertian <i>’Iṣmah</i> .....	38
B. Diskursus Ulama tentang Penafsiran <i>’Iṣmah</i> .....	40

1. Embrio <i>'Iṣmat al-Anbiyā'</i> .....	40
2. <i>'Iṣmat al-Anbiyā'</i> dalam Diskursus Ulama .....	44
3. <i>'iṣmah</i> selain kepada Para Nabi.....	66
BAB III AL-ṬABAṬABĀ'Ī DAN TAFSIR <i>AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN</i> .....	69
A. Biografi dan Setting Historis al-Ṭabaṭabā'ī .....	69
1. Biografi al-Ṭabaṭabā'ī dan Jejak Intelektualnya.....	69
2. Kondisi Sosial Politik al-Ṭabaṭabā'ī.....	72
3. Karya-karya al-Ṭabaṭabā'ī.....	75
B. <i>Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān</i> .....	77
1. Al-Qur'ān dan Tafsir dalam Pandangan al-Ṭabaṭabā'ī .....	77
2. Latar Belakang Penulisan <i>al-Mīzān</i> .....	85
3. Metode Penafsiran <i>al-Mīzān</i> .....	89
4. Sistematika Penafsiran.....	97
C. Penilaian Ulama terhadap al-Mīzān .....	100
BAB IV <i>'IṢMAH</i> DALAM PENAFSIRAN <i>AL-MĪZĀN</i> .....	106
A. <i>'Iṣmat al-Anbiyā'</i> .....	108
1. Klasifikasi <i>'Iṣmat al-Anbiyā'</i> .....	109
B. Faktor Kemaksuman Para Nabi as. ....	129
C. Makna <i>'Iṣmah</i> .....	143
D. Sumber <i>'Iṣmat al-Anbiyā' wa al-A'immaḥ</i> .....	150
1. Pengetahuan.....	150
2. Kehendak dan Ikhtiyar .....	159
3. Fakta dan Potensi.....	164
4. Anugerah kemaksuman kepada <i>ahl al-Bayt</i> .....	160
E. Makna Ampunan ( <i>Ghufrān</i> ) atas dosa nabi .....	167
BAB V IMPLIKASI PENAFSIRAN <i>'IṢMAH AL-ṬABAṬABĀ'Ī</i> .....	177
A. Objektivitas dan Kontinuitas Penafsiran <i>'Iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī</i> .....	177
1. Objektivitas Penafsiran <i>'Iṣmah</i> .....	177
2. Kontinuitas Penafsiran <i>'Iṣmah</i> .....	192
B. Implikasi Konsep <i>'Iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī</i> .....	212
1. Implikasi terhadap Status Kemaksuman Manusia Biasa.....	212
2. Implikasi Konsep <i>'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī</i> ; Respon terhadap Isu Dehumanisasi .....	220

BAB VI PENUTUP.....	232
A. Kesimpulan.....	232
B. Implikasi Teoretik .....	233
C. Keterbatasan Studi.....	233
D. Rekomendasi .....	234
DAFTAR PUSTAKA .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR TABEL

Tabel 4.1	Identifikasi Ayat-Ayat ' <i>Ismah</i> dalam Tafsir <i>al-Mizān</i> .....	176
Tabel 4.2	Selekta Ayat-Ayat ' <i>Ismah</i> dan Topik-topiknya dalam Tafsir <i>al-Mizān</i> .....	177



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR LAMPIRAN

1. Ayat-ayat '*Iṣmah* berdasarkan Makna dalam al-Qur'an menurut mayoritas Para Ulama
2. Ayat-ayat '*Iṣmah* dalam Kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*.
3. Ayat-ayat yang mengandung Makna '*Itāb* Terhadap Para Nabi as. dalam al-Qur'an menurut mayoritas Para Ulama
4. Ayat-ayat yang mengandung Makna '*Itāb* Terhadap Para Nabi as. dalam al-Qur'an menurut mayoritas Para Ulama



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

*‘Ismah* atau *infallibility* dalam Islam merupakan salah satu kajian yang memiliki keterkaitan erat dengan persoalan kenabian. Sebagai utusan Allah swt, para nabi as berperan membimbing manusia<sup>1</sup> dengan keteladanan yang ada pada diri mereka.<sup>2</sup> Konsekuensi dari keteladanan itu menjadikan para nabi as seharusnya tidak berlumuran dosa, karena hal itu akan menodai dan menciderai misi kenabian. Olehnya dalam konteks teologi, *‘ismah* merupakan perlindungan Allah swt kepada para nabi-Nya sehingga mereka terhindar dari perbuatan dosa.<sup>3</sup>

Urgensitas *‘ismah* kemudian disepakati mayoritas ulama di samping keempat sifat lainnya (*siddīq, amānah, faṭānah* dan *tablīgh*), sebagai sifat esensial bagi para nabi as,<sup>4</sup> yang menjadi faktor determinan keberhasilan misi *nubuwwah*. Meski begitu, dalam beberapa persoalannya *‘ismah* masih meninggalkan polemik di kalangan ulama baik Sunni maupun Syiah.<sup>5</sup> Terlebih Syiah yang menjadikan *‘ismah* sebagai doktrin mereka yang tidak dapat dilepaskan dalam pembahasan terkait persoalan *imāmah*.

---

<sup>1</sup> Al-Qur’ān, 33:45-47.

<sup>2</sup> Al-Qur’ān, 33:21, 60:4.

<sup>3</sup> Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam* (Jakarta: Kencana, 2002), 178.

<sup>4</sup> Al-Ṣabūnī bahkan menyebutkan 2 sifat yang dimiliki para nabi as selain keempat sifat tersebut yaitu *al-Salāmah min al-‘Uyūb al-Munaffirah* (bebas dari cacat yang menjijikkan dan *‘ismah* (bebas dari dosa). Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *Membela Nabi*, terj As’ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1412 H/1992), 21-36.

<sup>5</sup> Sebagaimana diketahui bahwa perdebatan *‘ismah* tidak hanya terjadi antara kedua kelompok tersebut, tetapi juga terjadi pada intern masing-masing kelompok aliran dalam teologi Islam.

Perdebatan tentang *'iṣmah* di kalangan ulama telah dimulai sejak abad pertengahan,<sup>6</sup> yang berawal dari persoalan politik dan berkembang menjadi sebuah dogma dan menjadi dasar ijma. Berkaitan dengan itu al-Rāzī (544-606 H) mengklasifikasikan perdebatan tersebut kepada empat persoalan yaitu aqidah, syari'ah, fatwa dan perbuatan. Dalam persoalan aqidah, syari'ah, dan fatwa, mayoritas ulama sepakat menyatakan bahwa para nabi maksum,<sup>7</sup> tidak pernah melakukan kekufuran<sup>8</sup> maupun *bid'ah*, tidak mengubah syariat dan mengkhianatinya baik sengaja ataupun karena lupa, serta tidak pernah melakukan kesalahan dalam mengeluarkan fatwa.<sup>9</sup> Sedangkan *'iṣmah* dalam kaitannya dengan perbuatan dan kondisi para nabi as. masih menjadi persoalan yang menimbulkan kontroversi di kalangan ulama.<sup>10</sup>

Kontroversi yang dimaksud berkisar pada persoalan jenis dan kadar dosa yang dilakukan para nabi as, serta waktu disematkannya kemaksuman dalam diri para nabi as. Hal ini kemudian dapat dikategorikan dalam dua kelompok; *Pertama*, kelompok pendukung *'iṣmat al-Anbiyā'* secara mutlak. Kelompok ini

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>6</sup> Ahmad Hasan, "The Concept of Infallibility in Islam," *Islamic Studies*, Vol. 11, No. 1 (1972), 3

<sup>7</sup> Walaupun ada sebagian kecil kelompok yang juga tidak sepakat, sebagaimana kelompok *Fuḍailiyyah* atau *al-Azāriqah* (dalam sebutan al-Ījī) yang merupakan sekte dari aliran Khawārij. Dalam persoalan aqidah, kelompok ini memiliki doktrin bahwa setiap dosa mengantarkan pelakunya kepada kekufuran. Karena itu maka para nabi as boleh saja melakukan kekufuran. Sementara kelompok Rafīḍah membolehkan para nabi as menampakkan kekufuran dengan maksud *bertaqiyyah*. Selengkapnya lihat Fakh al-Dīn al-Rāzī, *'Iṣmat al-Anbiyā'* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1986), 39–41. Bandingkan dengan 'Abd al-Rahmān al-Ījī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Bairut: 'Alām al-Kutub, t.th.), 358–359.

<sup>8</sup> Tidak ada catatan sejarah yang menceritakan bahwa Allah swt mengutus seorang nabi yang pernah melakukan kekufuran di masa lalu. Selengkapnya lihat Ishāq bin 'Aqīl 'Azūr al-Makkī, *I'lām al-Muslimīn bi 'Iṣmat al-Nabiyyīn*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995), 18.

<sup>9</sup> Kecuali jika kesalahan dalam fatwa dilakukan karena lupa, maka para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Ibid.

<sup>10</sup> Ahmad Hasan, "The Concept of ... , 3

diwakili oleh Mu'tazilah<sup>11</sup> dan Syiah, yang meyakini kemaksuman para nabi as sejak lahir hingga mereka wafat, dari dosa besar maupun kecil, bahkan lupa sekalipun.<sup>12</sup> Kedua, kelompok yang membatasi '*iṣmat al-Anbiyā'*'. Kelompok ini diwakili oleh mayoritas Sunni, yang meyakini kemaksuman para nabi as. diperoleh setelah *bi'thah* (pengutusan). Menurut mereka hal itu dikarenakan kewajiban mentaati para nabi adalah setelah kenabian dan bukan sebelumnya. Di samping itu walaupun pada dasarnya meyakini akan kemaksuman para nabi as, namun kelompok ini membatasinya<sup>13</sup> pada dosa yang dilakukan tanpa sengaja ataupun yang disebabkan oleh lupa.<sup>14</sup>

Perbedaan yang mencolok di antara kedua aliran Sunni dan Syiah tidak hanya berkaitan dengan persoalan tentang '*iṣmat al-Anbiyā'*', tetapi lebih dari itu '*iṣmah*' di kalangan Syiah bahkan diatribusikan kepada selain para nabi as, yaitu kepada para imam. Menurut kelompok ini, sebagaimana alasan pengutusan para nabi as, penetapan seorang imam setelah wafatnya rasul pun ditunjuk Allah swt melalui Nabi saw, untuk membimbing umat. Para imam memiliki tingkatan

<sup>11</sup> Mayoritas Muktaẓilah cenderung sama dengan Syiah dalam meyakini kemaksuman para nabi as maksum sepanjang hidupnya, tetapi dalam persoalan jenis atau kadar dosa kelompok ini membatasinya pada perbuatan dosa kecil yang *ghayr munaffirah*. Selengkapnya lihat al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*' ..., 40. al-Sharīf al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā'* (Qum: Intishārāt al-Sharīf al-Riḍā, 1379 H), 17.

<sup>12</sup> al-Sharīf al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā'*, 25. Muḥammad Taqī Miṣbah al-Yazdī, *Durūs fī al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Teheran: Manzamat al-A'lām, 1991), 79-80. Al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*' ..., 40

<sup>13</sup> Walaupun sebagian dari mereka ada juga yang mendukung '*iṣmah*' bagi para nabi as secara menyeluruh, seperti al-Qāḍī 'Iyād dan al-Subki. Lihat Wilfred Madelung, "Isma" The Encyclopedia of Islam, Vol. 4, ed. C.E. Bosworth, et. al (Leiden: Brill, 1997), 182. Abū Maṣṣūr al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Dār al-Funūn al-Turkiyyah, 1928), 167-168. al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*' ..., 40.

<sup>14</sup> Dari sekian banyak yang diperdebatkan di antara para ulama adalah makna dari Q.S 87:6. Ayat ini menurut mayoritas ahl al-Sunnah, membolehkan Rasul lupa dalam batasan terkecil dari yang berlaku pada manusia. Namun demikian, keadaan tersebut (lupa) tidak dapat dikaitkan dengan mereka saat mereka ditugaskan untuk bertabligh. Selengkapnya dapat dilihat pada Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm; al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, Vol. I (al-Maghrib: al-Dār al-Bayḍā', 2008), 39-40.

spiritual dan kesempurnaan yang hampir sama dengan para nabi as, kecuali bahwa mereka tidak menerima wahyu dan kenabian.<sup>15</sup> Pendapat ini merupakan doktrin dari Syiah Imamiyah baik Ithnā ‘Ashariyah maupun Ismā’iliyyah.<sup>16</sup> Sementara Syiah Zaidiyah hanya membatasi ‘*iṣmah* bagi para nabi.<sup>17</sup>

Perdebatan teologis tentang ‘*iṣmat al-Anbiyā*’ ini kemudian berimplikasi pada penafsiran ayat-ayat al-Qur’ān. Walaupun pada dasarnya term ‘*iṣmah* sendiri dalam al-Qur’ān tidak memiliki makna sebagaimana dalam konteks teologi. Dalam terminologi al-Qur’ān, ‘*iṣmah* dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak 13 kali, dan tersebar dalam 12 ayat dan 10 surah,<sup>18</sup> Bentuk kata ‘*aṣama* ya’*ṣimu*, dan *āṣim* dalam al-Qur’ān misalnya, menunjukkan kepada arti perlindungan dari azab Allah swt., gangguan manusia atau bencana alam. Sebagaimana kata *ya’ṣimuka* dalam QS. al-Mā’idah (5):67:

يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Muhammad Husain al-Ṭabaṭabā’ī, *Islamic Teachings: An Overview*, terj. Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 117.

<sup>16</sup> Ismā’iliyah merupakan salah satu sekte dari aliran Syiah. Kelompok ini muncul pada awal abad ke 2 H (8 M) yang kemudian terbagi lagi menjadi beberapa kelompok. Sebagaimana Syiah Ithna ‘Ashariyah, kelompok ini juga meyakini akan pentingnya imāmah. Perbedaan keduanya terletak pada silsilah para imam setelah Imām Ja’far al-Ṣādiq. Bagi Syiah Ithna ‘Ashariyah, putra kedua dari Imām Ja’far yaitu Musa bin Ja’far merupakan Imam ketujuh. Sedangkan bagi Syiah Ismā’iliyah imam mereka yang ketujuh adalah Ismā’il bin Ja’far (putra pertama dari Imam Ja’far). Selengkapnya lihat Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Mazhab di Dunia Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 47.

<sup>17</sup> al-Yazdī, *Durūs fī al-‘Aqā’id...*, 79-80. Bandingkan dengan Kamaluddin Nurdin Marjuni, ‘Konseptualisasi Doktrin Kemaksuman Imam Aliran-Aliran Syiah (Zaidiyah, Imammiyah dan Isma’iliyah)’, “*Akidah Intellectual Discourse Ussim*”, Faculty of Leadership and Management Usim. 28 Juni 2018, 39

<sup>18</sup> Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.th), 463. Bentuk kata ini digunakan di enam tempat dalam al-Qur’ān, 5:67, Hūd 11:43, al-Aḥzāb 33:17, dan Yūnus 10:27, Mu’min/Ghāfir 40:33.

<sup>19</sup> Al-Qur’ān, 5:67

Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.<sup>20</sup>

Sedangkan perubahan bentuk kata *i'taşama*, *ya'taşimu*, *i'taşimu*, dan *i'taşamu* digunakan al-Qur'an dengan makna berpegang teguh. Kata ini selalu bergandengan dengan *kata billah* atau *bi ḥablillah*, sebagaimana QS. Āli 'Imrān (3): ayat 101 dan 103:

وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Dan bagaimana kamu (sampai) menjadi kafir, padahal ayat-ayat Allah dibacakan kepada kamu, dan Rasul-Nya (Muhammad) pun berada di tengah-tengah kamu? Barangsiapa berpegang teguh kepada (agama) Allah, maka sungguh, dia diberi petunjuk kepada jalan yang lurus.<sup>21</sup>

وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Dan berpegangteguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliah) bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu, sehingga dengan karunia-Nya kamu menjadi bersaudara, sedangkan (ketika itu) kamu berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari sana. Demikianlah, Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu mendapat petunjuk.<sup>22</sup>

Dari ketiga belas penggunaan term tersebut, *'iṣmah* dalam al-Qur'an memiliki makna melindungi diri dari sesuatu yang buruk atau yang tidak

<sup>20</sup> M. Quraish Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2010), 119

<sup>21</sup> Shihab, *al-Qur'an...*, 63

<sup>22</sup> Ibid.

diinginkan seperti bencana alam, perang, bahaya, azab Allah swt., ancaman, dan sebagainya. Dengan demikian term *'iṣmah* dan segenap derivasinya dalam al-Qur'ān tidak dimaknai sebagai keterlindungan dari perbuatan maksiat atau dosa sebagaimana pengertiannya dalam konteks teologi.<sup>23</sup>

Oleh sebab itu penafsiran ulama tentang *'iṣmah* dalam al-Qur'ān tidak dilakukan melalui penelusuran terhadap term *'iṣmah*, melainkan melalui penafsiran ayat-ayat yang secara substansial mengandung makna *'iṣmah* dan juga upaya rasionalisasi terhadap ayat-ayat tersebut.<sup>24</sup> Misalnya ayat;

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ<sup>25</sup>

Dan tidaklah dia berucap (menyangkut al-Qur'ān dan penjelasan yang disampaikan) menurut hawa nafsunya. Ia (al-Qur'ān) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan.<sup>26</sup>

Secara substansial, ayat ini menjelaskan tentang kemaksuman Nabi Muḥammad saw, bahwa semua ucapan dan perkataan yang keluar dari lisan Nabi saw. adalah wahyu dan bukan dari kecenderungan hawa nafsunya.<sup>27</sup> Berdasarkan hal itu maka Nabi saw tidak mungkin melakukan kesalahan dalam menyampaikan wahyu. Wahyu sejak diturunkan kepada para nabi as. hingga sampai kepada umat

<sup>23</sup> Namun jika ditelusuri lebih dalam, esensi term *'iṣmah* dalam al-Qur'ān setidaknya dapat menjadi acuan sebagai rangkaian kriteria dalam mencapainya.

<sup>24</sup> Lihat Ghazi Mubarak, "Kontinuitas Dan Perubahan Dalam Tafsir Klasik (Telaah Atas Sikap Para Mufasir Abad II-VIII H Terhadap Kisah *Gharanīq* Dan Relasinya Dengan Doktrin *'Ismat al-Anbiyā'*)" (Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016), 114

<sup>25</sup> Al-Qur'ān, 53:3-4

<sup>26</sup> Shihab, *Al-Qur'ān dan ...*, 526

<sup>27</sup> Penafsiran ayat selengkapnya lihat Abī al-Fidā Ismā'īl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* Vol. 4 (Mesir: Dār al-Miṣrī li al-Maṭbū'āt, t.th), 248. Jalāl al-Dīn bin Abī Bakr al-Suyūfī, *al-Dūr al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Vol. 6 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 155. Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Ṣufwat al-Tafāsīr*, Vol. 5 (Bairut: t.p, t.th.), 272.

manusia sesungguhnya telah mendapatkan perlindungan dari Allah swt, sehingga tidak dapat ditambah, dikurangi ataupun diubah oleh siapapun.<sup>28</sup>

Upaya berikutnya yang dilakukan para ulama dalam penafsiran *'ishmah* adalah rasionalisasi melalui penggunaan premis-premis yang bersumber dari penyimpulan ayat-ayat al-Qur'an, sebagaimana dalam QS. Āli 'Imrān (3):31;

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>29</sup>

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu". Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>30</sup>

Ayat di atas menjelaskan bahwa jika para nabi as. tidak maksum maka kita dilarang mengikutinya, sedangkan hal itu berarti bertentangan dengan ayat tersebut di atas, dan tidak sesuai dengan konsep *'ishmah*. Sejumlah ayat al-Qur'an yang ditafsirkan para ulama dengan kedua cara di atas, digunakan untuk membuktikan kemaksuman para nabi as.

Di samping itu tidak sedikit juga ayat-ayat yang secara eksplisit menunjukkan ketidakmutlakan kemaksuman para nabi as. Hal itu terlihat pada

<sup>28</sup> Meskipun begitu, dalam beberapa literature tafsir maupun hadis menyebutkan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Nabi saw. pernah melakukan kesalahan saat menyampaikan wahyu, sebagaimana riwayat tentang kisah *Gharānīq*. Kisah ini oleh para ulama dianggap sebagai kisah *isrā'iliyyāt* dan bertentangan dengan doktrin *'ishmat al-Anbiyā'*. Karena hal itu tidak mungkin bagi para nabi untuk melakukan kesalahan dalam menyampaikan wahyu, karena akan menciderai tugas kenabian. Riwayat tentang kisah *Gharānīq* dapat dilihat dalam beberapa karya tafsir semisal al-Ṭabarī dan lainnya. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* (Kairo: Dār Hajar, 2001), Bandingkan dengan Maḥmūd bin 'Umar bin Abī Bakr al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 2 (Riyadh: Maktabah al-'Ubaykān, 1998), 65. Insiden ini (*Gharānīq*) juga dikenal pada era sekarang dengan ayat-ayat setan. Lihat John L Esposito, "The Satanic Verses," *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 563. Lihat juga Mohammed Shahab Ahmed, "The Satanic Verses Incident in The Memory of The Early Muslim Community an Analysis of The Early Riwayāhs and Their Isnāds" (Princeton University, 1999), 164.

<sup>29</sup> Al-Qur'an, 3:31

<sup>30</sup> Shihab, *Al-Qur'an dan ...*, 54

sekian banyak ayat tentang teguran (*āyāt al-‘Itāb*) Allah swt kepada para nabi-Nya atas perbuatan dan sikap mereka. Ini menjadi dasar atau argumen bagi kelompok yang membatasi *‘iṣmah* (Sunni) untuk menyatakan bahwa kemaksuman para nabi as itu terbatas. Beberapa ayat menurut mereka yang menunjukkan adanya teguran (*‘itāb*)<sup>31</sup> dalam al-Qur’ān, misalnya:

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ هُمَا سَوْءُئُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى<sup>32</sup>

Maka (setelah dia dan istrinya berhasil dibujuk) keduanya memakan darinya, lalu (seketika) tampaklah bagi keduanya *sau’at-sau’at* (aurat-aurat dan keburukan-keburukan) keduanya sehingga mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan Adam telah melanggar (perintah) Tuhan Pemeliharanya, maka sesatlah ia.<sup>33</sup>

وَدَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْرِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ<sup>34</sup>

Dan (ingatlah) Dzun Nun (Nabi Yunus as.), ketika ia pergi (meninggalkan kaumnya tanpa izin Allah swt.) dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia menyeru dalam aneka kegelapan (yakni kegelapan malam, lautan dan perut ikan): "Bahwa tidak ada Tuhan (Yang berkuasa dan berhak disembah) melainkan Engkau, Mahasuci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim."<sup>35</sup>

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِي أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى أَمَا مِنْ أُسْتَعْيَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِي وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَحْشَى فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Ada sekitar 80 ayat al-Qur’ān yang menyebutkan tentang ketidaksterilan pada nabi dari perbuatan dosa. Lihat Farghal, *al-Usūs al-Manhajiyah*, 123. Bandingkan dengan al-Rāzī yang menyebutkan 73 ayat. Al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, 52

<sup>32</sup> Al-Qur’ān, 20:121.

<sup>33</sup> Shihab, *Al-Qur’ān dan ...*, 320

<sup>34</sup> Al-Qur’ān, 21:87.

<sup>35</sup> Shihab, *Al-Qur’ān dan ...*, 329

<sup>36</sup> Al-Qur’ān, 80:1-10.

Dia (Nabi Muhammad saw.) bermuka masam dan berpaling, karena telah datang kepadanya seorang tunanetra. (Wahai Nabi Muhammad saw.)! Apakah yang menjadikan engkau mengetahui (yakni engkau tidak dapat mengetahui isi hati seseorang), boleh jadi dia ingin membersihkan diri (beramal saleh dan mengukuhkan imannya). atau (ia ingin) mendapatkan pengajaran sehingga bermanfaat baginya pengajaran itu?. Adapun orang yang merasa tidak membutuhkan (engkau, karena harta atau kedudukan sosialnya), maka engkau terhadapnya melayani. Padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia (yakni yang engkau layani itu) tidak membersihkan diri (yakni tidak beriman). Dan adapun siapa yang datang kepadamu dengan bersegera, sedang dia takut (kepada Allah swt), maka engkau terhadapnya (bersikap) mengabaikan.<sup>37</sup>

Ayat-ayat di atas berdasarkan sejumlah *asbāb al-Nuzūl* di kalangan Sunni, diturunkan sebagai teguran Allah swt. kepada para nabi as, yaitu Nabi Adam as, Nabi Yūnus as dan Nabi Muḥammad saw karena melakukan perbuatan dosa atau kesalahan.<sup>38</sup> Ayat ini pun dijadikan sebagai salah satu dalil oleh mayoritas ulama Sunni dalam membatasi kemaksuman para nabi as. Bahwa para nabi as sebagai manusia biasa dipandang wajar melakukan kesalahan, tentu saja saat itu mereka tidak sedang menggunakan atribut kenabiannya. Hal ini diperkuat dengan QS. al-Kahfi (18):110<sup>39</sup>

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ...<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Shihab, *Al-Qur'ān dan ...*, 585

<sup>38</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān...* Vol.4, 470-471. Lihat juga al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an...* Vol. 4, 688

<sup>39</sup> Walaupun sebagian mufasir seperti Ibn Kathīr menyatakan bahwa ayat ini sama sekali tidak menyinggung tentang aspek ke"manusia"an Nabi saw melainkan menjelaskan tentang perintah Allah swt. kepada Nabi saw. untuk menyatakan kepada orang-orang musyrik bahwa dia (Nabi saw.) adalah manusia biasa seperti manusia pada umumnya (secara biologis) bukan malaikat ataupun sebagaimana yang diperkirakan orang-orang saat itu bahwa seorang nabi harus memiliki wujud ketuhanan dan kekuatan ghaib. Perbedaannya hanyalah karena dia diberikan wahyu oleh Tuhannya. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān ...*, 470-471. Kata *bashar* dalam al-Qur'ān secara khusus merujuk kepada tubuh dan lahiriyah manusia. Bandingkan dengan term *insān* atau *al-Nās*. Lihat Muḥammad Fu'ad al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras ...*, 106-107.

<sup>40</sup> Al-Qur'ān, 18:110

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang diwahyikan kepadaku bahwa sesungguhnya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa...”<sup>41</sup>

Dari uraian di atas, tampaknya penafsiran *‘ismah* oleh para ulama selama ini tidak dapat dilepaspisahkan dari pengaruh dan latar belakang mazhab mereka. M. Quraish Shihab menegaskan keterpengaruhan tersebut dengan mengatakan bahwa dalam menafsirkan al-Qur’ān seseorang dipengaruhi oleh latar belakang aliran atau mazhabnya, sehingga al-Qur’ān bukan lagi menjadikan dasar dalam menetapkan makna, tetapi mazhab yang menjadi dasar dalam memaknai al-Qur’ān.<sup>42</sup> Sebagaimana juga menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī yang menyatakan bahwa seorang ahli dalam bidang tertentu ketika menyusun tafsir, maka penafsirannya akan diwarnai, dan dipengaruhi oleh keahliannya itu.<sup>43</sup> Begitu pula Abdullah Saeed, menurutnya dalam proses penafsiran, setiap mufasir akan membawa serta bias cakrawala dari pelbagai pengalaman, pandangan, keyakinan, nilai dan kesan awalnya sendiri, dan hal ini akan berpengaruh signifikan dalam penafsirannya.<sup>44</sup>

Karena itu, pola penafsiran di kalangan ulama tentang *‘iṣmat al-Anbiyā’* sebagaimana dijelaskan sebelumnya, menunjukkan akan subjektivitas para mufasir atau demi kepentingan untuk mempertahankan dan membela pendapat masing-masing kelompok. Pola penafsiran seperti ini oleh Abdul Mustaqim

<sup>41</sup> Shihab, *Al-Qur’ān dan ...*, 304

<sup>42</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’ān; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 561.

<sup>43</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 39

<sup>44</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur’ān Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), 28

dikategorikan sebagai tafsir era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis, yang muncul pada periode pertengahan.<sup>45</sup> Di antara karakteristik tafsir pada periode ini adalah adanya pemaksaan gagasan eksternal dalam penafsiran atau yang diistilahkannya dengan *al-Takluf fi Idkhāl al-Anāṣir Khāiril al-Qur'ān fi Tafsīr*. Selain itu karakteristik lainnya adalah bersifat ideologis yaitu kecenderungan cara berpikir para mufasir yang berbasis pada ideologi mazhab, sekte maupun kelimuan dalam menafsirkan al-Qur'ān. Dengan latar belakang itu mereka berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang ditafsirkan,<sup>46</sup> sehingga hasil penafsirannya cenderung subjektif.

Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, agar terhindar dari subjektivitas dalam penafsiran, maka al-Qur'ān mesti ditafsirkan sendiri oleh dirinya,<sup>47</sup> dengan melibatkan ayat-ayat yang terkandung di dalamnya, dan bukan yang dipahami oleh masing-masing penafsir.<sup>48</sup> Hal ini dapat dilakukan dengan menggunakan metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* atau menafsirkan ayat dengan ayat lainnya. Ini mengindikasikan bahwa al-Qur'ān memiliki pengertian yang lebih bila al-Qur'ān dibiarkan berbicara sendiri. Sehingga dengan begitu, al-Qur'ān

<sup>45</sup>Ibid., 59. Lihat juga Muḥammad Hādī Ma'rīfah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Qashīb*, Jilid 2 (Mashhad: al-Jāmi'ah al-Radhwiyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, t.th.), 536. Di antara kitab-kitab tafsir yang muncul pada periode ini antara lain *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Qur'ān karya al-Zamakhsharī*, *Mafātīh al-Ghayb karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī* dan sebagainya. lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'ān Studi Madzahibut Tafsir; Aliran-aliran dari Periode Kalsik, Pertengahan, hingga Modern Kontemporer*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 92.

<sup>46</sup>Ibid., 99-102.

<sup>47</sup>Sebagai sumber penafsiran, al-Qur'ān memiliki otoritas tertinggi untuk menjelaskan dirinya sendiri. Menurut Fāyed, Fungsi al-Qur'ān yang demikian dapat pada beberapa ayat dalam al-Qur'ān, misalnya QS. al-Qiyāmah (75):16-19. Lihat Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik al-Dākhil fī al-Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'ān*, (Jakarta: Qaf, 2019), 81. Lihat juga 'Abd Wahab Fāyed, *al-Dākhil fī Tafsīr al-Karīm*, Vol I (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah, 1980), 17-18

<sup>48</sup>Imam Musbikin, *Istantiq al-Qur'ān; Pengenalan Studi al-Qur'ān Pendekatan Interdisipliner*, (Madiun; Pustaka Pelajar, 2016), 1-2.

tidak dikebiri dengan mengikuti peradaban barat dan aliran sains modern, serta tidak terintervensi dengan berbagai pemikiran penafsirnya sendiri.<sup>49</sup>

Ibn Taimiyyah menilai metode *al-Qur'ān dengan al-Qur'ān* tersebut sebagai sebaik-baik metode dalam penafsiran al-Qur'ān. Menurutnya jika tidak ditemukan dalam satu ayat, maka akan ditafsirkan oleh ayat lain, apa yang tidak ditemukan dalam ayat tersebut akan diketengahkan di tempat lain.<sup>50</sup>

Memang rasanya sulit untuk dapat menghindari subjektivitas dalam suatu penafsiran. Namun bukan berarti hal itu tidak dapat diminimalisir.<sup>51</sup> Para mufasir maupun pengkaji al-Qur'ān pun kemudian merumuskan serangkaian metode maupun pendekatan untuk digunakan sebagai upaya meminimalisir subjektivitas dalam penafsiran. Sebut saja Khālid Abū al-Faḍl (l. 1963 M), 'Abd al-Wahāb Fāyḍ, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dan sebagainya, masing-masing menawarkan metode dan pendekatan sebagai upaya mencapai tingkat objektivitas<sup>52</sup> dalam suatu penafsiran.

Abū al-Faḍl misalnya menawarkan pendekatan hermeneutika negosiasi. Menurutnya, hermeneutika negosiasi tidak hanya mampu mengungkapkan makna

<sup>49</sup>Hādi Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, . Lihat juga Ilyās Kalntre, *Dalīl al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān li al-'Allamah al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī* (Bairut: Muassasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997). Bandingkan dengan Muḥammad 'Ābid al-Jabirī, *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā'āt Mu'āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993), 11-12

<sup>50</sup>Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Beirut: t.pn, 1392), 93. Lihat juga 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*, (Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985), 126

<sup>51</sup>Ulinuha, *Metode Kritik ...*, 45. Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World: Religion, Ideology and Development*, Vol I (Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 184. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ān Menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 168.

<sup>52</sup>Objektivitas dalam sebuah penelitian, mengandung pengertian fokus kepada objek kajian yang hendak diteliti dan harus sesuai dengan data objektif yang ada. Seorang peneliti harus berusaha menghindari bias-bias subjektivitas pribadi, mazhab, ideologi, atau kepentingan tertentu. Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'ān Dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 6.

teks, tetapi juga subjektivitas dan kepentingan yang tersimpan dalam suatu teks.<sup>53</sup> Karena itu untuk menjaga objektivitas dan mengendalikan libido subjektivitas, maka seorang mufasir harus memiliki 5 syarat, antara lain: kejujuran intelektual (*honesty / amānah*), kesungguhan (*diligence / ijtihād*), komprehensivitas (*comprehensiveness / syumulīyah*), rasionalitas (*reasonableness / ma'qūliyah*) dan pengendalian diri (*self restraint / ḍabṭ al-Nafs*).<sup>54</sup>

Sedangkan pendekatan *aṣālat al-Maṣḍar* (autentisitas sumber) ditawarkan oleh 'Abd al-Wahhāb Fāyed sebagai upaya untuk mengukur tingkat objektivitas dan kualitas dalam suatu penafsiran. Pendekatan ini secara singkat memverifikasi sumber data penafsiran, apakah termasuk autentik (*al-Aṣālah*) atukah telah terkontaminasi oleh dimensi lain (*al-Dakhilah*). Jika sesuai dengan teori tersebut maka tafsir tersebut dapat dikatakan *ṣahīh* dan objektif.<sup>55</sup>

Sementara al-Jābirī menawarkan teori *al-Mawḍū'īyah* (objektivitas) sebagai parameter untuk mengukur atau menguji tingkat objektivitas dalam suatu penafsiran. Teori ini dalam penjelasannya merupakan upaya mengkontekstkan teks dengan dirinya sendiri (*Ja'l al-al-Maqrū' Mu'aṣiran li nafsih*) yang dilakukan dengan menggunakan cara atau metode *al-Faṣl* yaitu dengan melepaskan segala pemahaman atau interpretasi terhadap teks. Dengan begitu akan terungkap makna asli dari teks atau autentisitas (*aṣālat al-Naṣ*). Hal ini penting demi membebaskan teks al-Qur'ān dari muatan-muatan ideologis ataupun kepentingan yang terselubung di balik pemahaman tersebut.

<sup>53</sup> Selengkapnya lihat Khaled Abū Faḍl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: One world, 2003), 116. Lihat juga Ulinuha, *Metode Kritik...*, 46-49.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

Berdasarkan itu subjektivitas penafsiran *'iṣmah* pun tampaknya tidak terlepas dari dominasi kepentingan tertentu, selain juga cenderung bersifat repetitive (mengulang-ulang), sehingga nyaris tidak ada kreasi atau inovasi karena hampir semua karya tafsir hanya menukil dari penafsiran sebelumnya.<sup>56</sup> Dengan kata lain diskursus konsep *'iṣmah* di kalangan ulama lebih disibukkan dengan perdebatan interpretasi ayat-ayat al-Qur'an. Sementara masyarakat hari ini membutuhkan suatu interpretasi yang lebih fleksibel demi menemukan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-Nās*) dan spiritnya yang *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*.<sup>57</sup> Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa, fungsi tafsir harus menjadikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*maṣdar al-hidāyah*), bukan untuk membela kepentingan atau ideologi tertentu.<sup>58</sup>

Karena itu di samping menepis subjektivitas dalam penafsiran al-Qur'an dengan teori *al-Mawḍū'īyah*, al-Jābirī juga menawarkan sebuah teori yang dikenal dengan teori *al-Istimrāriyyah* (kontinuitas), sebagai upaya mengkontekstkan teks dengan zaman sekarang (*Ja'l al-Qur'an Mu'aṣiran lanā*). Sebagai upaya rasionalisasi dari penafsiran tersebut menjawab tantangan dan problematika kontemporer yang terjadi. Teori ini dilakukan dengan menggunakan metode *al-Waṣl*.<sup>59</sup> *al-Waṣl* merupakan suatu upaya menghubungkan kembali antara pembaca dengan objek bacaannya, setelah sebelumnya dipisahkan (*al-Faṣl*) dalam teori *al-Mawḍū'īyah*. Kedua teori dari al-Jābirī inilah yang kemudian

<sup>56</sup>Ibid., 69

<sup>57</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2008), 83-84

<sup>58</sup> Ibid. Lihat juga Mustaqim, *Dinamika Sejarah...*, 160.

<sup>59</sup> al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth...*, 21-22.

penulis gunakan untuk menganalisis topic tentang penafsiran *'iṣmah* dalam tafsir al-Mizān.

Beberapa alasan peneliti untuk mengkaji topik ini lebih lanjut, antara lain; penafsiran *'iṣmah* dalam al-Qur'ān sejak lama menimbulkan polemik di kalangan teolog muslim maupun para mufasir baik Sunni maupun Syiah. Dari penafsirannya tampak subjektivitas dari para mufasir. al-Ṭabāṭabā'ī merupakan salah satu mufassir kontemporer asal Iran, yang terkenal dengan magnum opusnya *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* sebagai salah satu kitab tafsir Syiah yang dianggap moderat karena menggunakan literature Sunni. Selain karena metode yang digunakannya dalam menafsirkan al-Qur'ān, yaitu metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

Berbeda dengan penafsiran *'iṣmah* oleh para ulama sebelumnya, penelitian ini menjadi menarik dan relevan untuk dikaji lebih lanjut, mengingat latar belakang pendekatan atau metode yang digunakan al-Ṭabāṭabā'ī sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Melalui penelitian ini akan diuji konsistensinya dalam menggunakan metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dan objektivitasnya dalam menafsirkan ayat-ayat *'iṣmah*.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Dari latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa pokok permasalahan terkait dengan pembahasan tentang penafsiran *iṣmah*, di antaranya yaitu:

1. Term *'iṣmah* dalam al-Qur'ān dengan berbagai derivasinya memiliki makna yang berbeda dengan maknanya dalam konteks teologi.

2. *‘Iṣmah* dalam konteks teologi berkaitan erat dengan persoalan kenabian, menimbulkan polemik di kalangan ulama, antara yang mendukungnya secara keseluruhan dan yang membatasinya.
3. Term *‘iṣmah* dalam al-Qur’ān memiliki kedekatan makna dengan beberapa term di antaranya *taqwā*, *ḥifz* dan *isti’ādzah*.
4. Perbedaan penafsiran di kalangan mufasir tidak terlepas dari pengaruh latar belakang pemahaman *‘iṣmah* yang menjadi doktrin dari mazhab yang mereka anut.
5. Tampak adanya kontradiksi pada sejumlah ayat dalam al-Qur’ān yang menunjukkan akan kemaksuman para nabi as, namun di lain tempat juga al-Qur’ān menyebutkan beberapa ayat yang diinterpretasi para ulama sebagai *Āyāt al-Itāb*.
6. Penafsiran *‘iṣmah* oleh para ulama selama ini cenderung subjektif.
7. Penafsiran ulama tentang *‘iṣmat al-Anbiyā’* dalam al-Qur’ān dilakukan dengan memaknai ayat-ayat dengan cara substansiasi dan rasionalisasi.
8. Adanya kecenderungan subjektivitas para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat *‘iṣmat al-Anbiyā’* dalam al-Qur’ān, disebabkan oleh latar belakang ideologi atau mazhab mereka.
9. Dalam memaknai dan menafsirkan ayat-ayat *‘iṣmah*, al-Ṭabaṭabā’ī menggunakan metode *al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, yang diklaim dapat menghindarkan seorang mufasir dari subjektivitas dalam penafsiran.

10. Kecurigaan subjektivitas al-Ṭabaṭabā'ī dalam menafsirkan *'iṣmah*, dimungkinkan karena terpengaruh oleh latar belakang ideologinya sebagai seorang syi'ī.
11. Interpretasi ayat-ayat *'iṣmah* dalam tafsir al-Mīzān menyinggung beberapa persoalan yang memiliki keterkaitan dengan persoalan persoalan keadilan, kemanusiaan dan sebagainya.

Penelitian ini membatasi pada persoalan mengungkapkan hakikat *'iṣmah* dalam tafsir *al-Mīzān*, menganalisis penafsiran ayat-ayat *'iṣmah*, dan menemukan implikasi dari penafsiran *'iṣmah* di dalamnya.

### C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah tersebut, maka beberapa permasalahan yang menjadi fokus penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* dalam kitab tafsir *al-Mīzān*?
2. Bagaimana objektivitas dan kontinuitas penafsiran *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī dalam *al-Mīzān*?
3. Bagaimana implikasi konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī terhadap status kemaksuman manusia biasa?

### D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan :

1. Memahami penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* dalam kitab *al-Mīzān*.

2. Menemukan objektivitas dan kontinuitas penafsiran *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī dalam *al-Mīzān*
3. Menemukan implikasi konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī terhadap status kemaksuman manusia biasa.

## **E. Kegunaan Penelitian**

### **1. Kegunaan Teoritis**

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pemikiran ilmu tafsir, terutama yang terkait dengan studi tafsir kontemporer dalam membaca interpretasi para mufasir. Di samping itu penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan pemahaman dan interpretasi baru tentang penafsiran *'iṣmah* dalam al-Qur'ān yang lebih relevan dengan konteks zaman.

### **2. Kegunaan Praktis**

Sedangkan secara praktis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan pemahaman bagi umat Islam untuk dapat bersikap toleran dan terbuka dalam menghadapi perbedaan. Selain itu mampu memberikan kontribusi bagi pihak-pihak terkait pentingnya keterlibatan agama (*'iṣmah* atau penguasaan diri) dalam menangani krisis kemanusiaan.

## **F. Kerangka Teoretis**

*'Iṣmah* merupakan sebuah konsep yang selama ini menjadi perdebatan di kalangan ulama kalam (teologi Islam) hingga berimplikasi pada penafsiran ayat-

ayat al-Qur'ān yang dilegitimasi dan dijustifikasi sesuai dengan doktrin *'iṣmah* dalam aliran atau mazhab mereka. Hal ini tentu mengindikasikan adanya subjektivitas penafsiran di kalangan ulama tentang *'iṣmat al-Anbiyā'*. Selain itu penafsiran *'iṣmah* selama ini hanya terbatas pada perdebatan di kalangan ulama demi kepentingan mempertahankan konsep *'iṣmah* masing-masing kelompok.

Dalam menganalisis subjektivitas dan ketidaksinambungan penafsiran, al-Jābirī menawarkan suatu pendekatan yang diistilahkan dengan *al-Mawḍū'iyah* dan *al-Istimrāriyyah* (objektivitas dan kontinuitas).<sup>60</sup> Teori ini hampir sama dengan pendekatan yang ditawarkan beberapa pemikir muslim, seperti Fazlur Rahman dengan *double movement*-nya (gerakan ganda)<sup>61</sup> dan Sahiron Syamsuddin dengan *Ma'na-Cum-Maghza*,<sup>62</sup> atau bahkan Hans Georg Gadamer dengan *fusion of horizon* (peleburan cakrawala).<sup>63</sup>

Teori *al-Mawḍū'iyah* dan *al-Istimrāriyyah* (objektivitas dan kontinuitas) ini awalnya tidak digunakan al-Jābirī untuk membaca al-Qur'ān. Karena menurutnya al-Qur'ān bukan merupakan bagian dari *turāth*. Tetapi oleh karena al-Qur'ān menyeru kepada umat manusia pada setiap masa dan tempat, maka perlu adanya pembaharuan dalam memahami al-Qur'ān di setiap masa.<sup>64</sup> Dalam

<sup>60</sup> Sahiron dalam bukunya menyebutkan bahwa teori al-Jābirī ini mendapat pengaruh dari teori penafsiran yang digunakan oleh Paul Ricoeur yaitu *distancion* (penjarakan) dan *appropriation* (penyesuaian). Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 40. Lihat juga Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 43.

<sup>61</sup> Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Ed. Bahrul Ulum, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 131-132

<sup>62</sup> Syamsuddin, *Hermeneutika Dan ...*, 40

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasb Tartīb al-Nuzūl*, Vol. I (Maghrib: Dā al-Nashr al-Maghribiyah, 2008), 6

pandangannya itu, ia kemudian menggunakan kedua teori tersebut sebagai upaya membaca al-Qur'ān.<sup>65</sup>

Menurut al-Jābirī, untuk dapat sampai kepada objektivitas (*al-Mawḍū'iyah*) dan kontinuitas (*al-Istimrāriyyah*) suatu penafsiran, ada dua cara atau metode yang digunakan yaitu:

1. *Ja'l al-Qur'ān mu'aṣiran li nafsih* (menjadikan al-Qur'ān kontemporer bagi dirinya) yang dilakukan melalui metode *al-Faṣl*. Yang dimaksudkan dengan metode *al-Faṣl* adalah memisahkan teks dari kondisi kekinian seorang pembaca (*Faṣl al-Maqrū' 'an al-Qāri'*), sebagai upaya untuk melepaskan *naṣ* (teks) dari segala bentuk yang melekat padanya dari komentar mufassir dengan mengembalikan *naṣ* atau teks itu sendiri. Dengan kata lain memisahkan subjektivitas penafsir dalam proses interpretasi terhadap suatu teks, sebagai upaya menemukan data objektif atau autentisitas teks (*aṣālat al-Naṣ*),<sup>66</sup> yaitu kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman terhadapnya atau muatan-muatan ideologis yang terselubung di balik pemahaman tersebut, di antaranya yang terkodifikasi dalam beragam kitab tafsir.<sup>67</sup>
2. *Ja'l al-Qur'ān Mu'aṣiran lanā* (menjadikan al-Qur'ān kontemporer bagi kita) melalui metode *al-Waṣl*.<sup>68</sup> Yang dimaksudkan dengan *al-Waṣl*, yaitu upaya menghubungkan atau mempertemukan kembali teks yang

<sup>65</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Vol 1. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2006), 28.

<sup>66</sup> Lihat Ulinnuha, *Metode Kritik ...*, 46

<sup>67</sup> al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān ...*, 10.

<sup>68</sup> Ibid.

dibaca tersebut dengan kita/pembaca atau dengan konteks kekinian pembaca (*Waṣl al-Qāri' bi al-Maqrū'*).<sup>69</sup>

Metode pertama yaitu *al-Faṣl* sebagai upaya mencapai *aṣālat al-Nas* dilakukan melalui tiga langkah atau tahapan analisis, yaitu pendekatan struktural, analisis sejarah dan kritik ideologi;<sup>70</sup>

a. Pendekatan Strukturalisme (*al-Mu'ālajat al-Bunyawiyah*)

Pendekatan struktural merupakan langkah pertama yang dilakukan untuk menjelaskan bahwa teks adalah sebuah keseluruhan yang dibentuk dari satu kesatuan yang konstan. Hal ini untuk menunjukkan bahwa teks tidak dapat berdiri sendiri, namun harus dapat difahami secara keseluruhan dengan memperhatikan hubungannya dengan teks lain, sebagaimana suatu ayat al-Qur'an harus difahami *siyāq al-Kalām* (konteks) ataupun hubungan sintagmatisnya dengan ayat lain.

Dalam pendekatan tersebut, al-Jābirī menggunakan beberapa alat seperti *balāghah*, *manṭiq*, *naḥwu* dan sebagainya untuk menemukan dan mengungkapkan makna kebahasaan al-Qur'an agar mendapatkan bentuk formal dari teks al-Qur'an itu. Pendekatan ini dimaksudkan untuk melihat relasi kata dalam struktur suatu teks atau kalimat, agar mendapatkan maksud sejati dari teks yang dimaksud atau dengan kata lain untuk mendudukan teks sebagai sebuah keseluruhan yang diatur oleh kesatuan-kesatuan konstan.

<sup>69</sup> Al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāth...*, 25.

<sup>70</sup> Lihat al-Jābirī, *Madkhal...*, 26. Lihat juga Muḥammad Ābid al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1991), 32

Kajian tersebut di atas dimaksudkan untuk mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis teks sebagai sebuah totalitas. Dengan kata lain, analisis strukturalis dilakukan untuk mendapatkan esensi dari maksud pengungkapan teks. Dengan menggunakan pendekatan tersebut maka akan didapatkan teks berbicara dengan apa yang diungkapkan oleh teks itu sendiri, yang terbebas dari kepentingan pembaca, dan makna sejati dari teks dapat ditemukan. Meskipun begitu, pendekatan struktural ini tidak dapat berdiri sendiri, tetapi harus dibarengi dengan analisa historis sebagai analisa realitas yang mendukung terbentuknya teks.<sup>71</sup>

b. Analisis Historis (*al-Taḥlīl al-Tārikhī*)

Langkah selanjutnya setelah melakukan pendekatan struktural, adalah melakukan analisis historis (*al-Taḥlīl al-Tārikhī*). Analisis historis digunakan untuk melihat keterkaitan antara realitas dengan teks, maupun *asbāb al-Nuzūl* untuk menemukan unsur pembentuk teks atau maksud dan tujuan yang sebenarnya. Dengan analisis ini dapat menghubungkan antara pemikiran pemilik teks (*turāth* yang hendak dibaca) dengan konteks historisnya, baik lingkup budaya, ideologi, politik dan social yang menaunginya. Analisa ini juga untuk melihat “kemungkinan-kemungkinan historis” (*al-Imkān al-Tārikhī*), yaitu kemungkinan yang bisa mengantarkan kita untuk meyakini secara jelas sesuatu yang dikandung atau yang tidak dikandung oleh teks yang dibaca. Bahkan kemungkinan-

---

<sup>71</sup> Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. M. Nur Ikhwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 38-39.

kemungkinan historis juga bisa memberitahukan adanya kemungkinan kandungan makna yang tidak disebutkan dalam teks tersebut.

c. Kritik Ideologi (*al-Ṭarḥ al-Idyūlūjī*)

Langkah berikut yaitu *al-Ṭarḥ al-Idyūlūjī* yakni penyingkapan ideologi. Analisis historis tidak akan sempurna tanpa langkah ketiga ini. Yang dimaksudkan dalam langkah ini adalah menyingkap tabir ideologi, baik sosial maupun politik, yang mengantarkan terhadap terbentuknya teks yang dibaca. Membuka tabir ideologis adalah cara yang harus ditempuh untuk menjadikan teks tersebut kontemporer bagi dirinya.

Untuk menjadikan teks atau *turāth* kontemporer bagi dirinya, ketiga langkah tersebut di atas harus dilakukan dan merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dilepaspisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dalam konteks penafsiran *‘iṣmah al-Ṭabaṭabā’ī*, secara metodologis melalui ketiga tahapan analisis di atas, akan ditemukan ada tidaknya bias ideologi dalam penafsirannya, sehingga dapat menentukan objektivitas dari penafsirannya. Setelah pemahaman original (*aṣālat al-Naṣ*) tercapai, upaya yang dilakukan selanjutnya menurut al-Jābirī, adalah menemukan relevansi dan implikasi dari penafsiran *‘iṣmah* dengan konteks kekinian, yang diistilahkan al-Jābirī dengan *al-Istimrāriyah* (konstinitas).

Terkait dengan penelitian ini, teori objektivitas di atas digunakan untuk menelusuri dan menganalisis penafsiran *‘iṣmah al-Ṭabaṭabā’ī* dalam kitab tafsirnya *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*.<sup>72</sup> sedangkan teori kontinuitas atau

<sup>72</sup> Ma‘rifah, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, 1027.

keberlanjutan (*al-Istimrāriyyah*) ini digunakan untuk menemukan keterkaitan dan rasionalitas penafsiran tentang *iṣmah* dalam perspektif al-Ṭabaṭabā'ī dengan persoalan-persoalan kontemporer yang terjadi.

Rangkaian teori yang ditawarkan al-Jābirī tersebut disinyalir sebagai upaya mengeluarkan umat Islam dari ketertinggalan mereka dalam pemikiran Islam, karena enggan mengkaji dan melakukan pembacaan secara kritis terhadap *turāth*.<sup>73</sup> Walaupun ada, hal itu menurutnya, tidak lebih dari sekadar pengulangan (*tikrāriyyah*) yang imitative (meniru atau menyerupai), atau *Fahm al-Turāth li al-Turāth* dalam istilah al-Jābirī.<sup>74</sup>

Sebagaimana diketahui penafsiran *'iṣmah* selama ini masih berkuat pada perdebatan di kalangan ulama baik kalam maupun tafsir dan masih menggunakan argumentasi penafsiran yang cenderung bersifat reproduktif. Hal ini dalam istilah al-Jābirī disebut dengan *fahm al-Turāth bi al-Turāth*. Sementara itu Muhammad Syahrur dalam hal ini mengatakan bahwa umat Islam tidak seharusnya terkungkung dalam hasil penafsiran para mufasir masa lalu, karena penafsiran mereka tidak lebih dari produk historis yang mungkin tidak sesuai lagi dengan konteks hari ini.<sup>75</sup> Tampaknya pandangan Syahrur ini sejalan dengan pemikiran Gadamer<sup>76</sup> yang juga menganggap penting sebuah signifikansi atau kontekstualisasi suatu teks pada masa sekarang. Karena menurutnya, bahwa

<sup>73</sup> Yang dimaksudkan dengan *al-Turāth* dalam istilah al-Jābirī adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu. Tradisi juga bisa berupa teks yang dihasilkan dari pemikiran maupun realitas yang berwujud keseharian. Lihat al-Jābirī, *al-Turāth wa ...*, 23. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 109.

<sup>74</sup> al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāth...*, 13.

<sup>75</sup> Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran al-Qur'an," dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer (Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir)*, ed. Sahiron Syamsuddin dan Abdul Mustaqim (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 137.

<sup>76</sup> Syamsuddin, *Hermeneutika ...*, 86-88

sebuah interpretasi merupakan asimilasi dari horizon-horison. Bahwa dalam sebuah proses penafsiran harus memperhatikan dua horizon utama “*fusion of horizons, namely the horizon of the text and that of the interpreter*” (antara horizon teks dan horizon penafsir).

### G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang konsep atau penafsiran ‘*iṣmah*’ sudah banyak dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya dengan berbagai tema, antara lain :

1. Disertasi doktoral pada UIN Sunan Ampel Surabaya yang berjudul “Kontinuitas dan Perubahan Dalam Tafsir Klasik (Telaah atas Sikap Mufassir Abad II-VIII H terhadap Kisah *Garānīq* dan Relasinya dengan Doktrin ‘*Iṣmah al-Anbiyā*’, karya Ghazi Mubarak.<sup>77</sup> Yang menjadi fokus dan persoalan utama dalam disertasinya adalah penelusuran dan analisis tentang perubahan sikap para mufasir terhadap kisah *Garānīq* dan penafsirannya. Sedangkan dalam kaitannya dengan ‘*iṣmah*’, Ghazi menjelaskannya untuk melihat relasinya dengan penafsiran *gharānīq*. Dengan demikian walaupun sama-sama mengkaji tentang ‘*iṣmah*’ namun tema pokok dan fokus penelitiannya berbeda dengan yang peneliti lakukan.

<sup>77</sup> Ghazi Mubarak, “Kontinuitas Dan Perubahan Dalam Tafsir Klasik (Telaah Atas Sikap Para Mufasir Abad II-VIII H Terhadap Kisah *Gharānīq* Dan Relasinya Dengan Doktrin ‘*Ismat al-Anbiyā*’)” (UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2016).

2. *Tawhīd* and The Doctrine of *‘Iṣmah*, oleh Kemal Faruki.<sup>78</sup> Penelitian ini mengkaji tentang hubungan antara tauhid dan doktrin *‘iṣmah* yang mempengaruhi inti dari ideologi Islam.
3. *‘Iṣmah* Nabi Muhammad saw,; Telaah Penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī, oleh Johari Jamal.<sup>79</sup> Tulisan ini mengungkap dan menganalisis ayat-ayat *‘iṣmah* Nabi Muhammad saw dalam kitab tafsir karya al-Razi dan karya lainnya seperti *‘iṣmat al-Anbiyā’*. Hasil penelitiannya menunjukkan, bahwa dalam pemahaman al-Razi, *‘iṣmah* merupakan terpeliharanya Nabi saw dari perbuatan dan perkataan yang menimbulkan dosa besar dan dosa kecil. Semua nabi dan rasul menurut al-Razi maksum saat menjadi utusanNya, namun sebagai manusia biasa para nabi juga berpeluang untuk melakukan kesalahan dan khilaf.
4. Recep Şentürk yang berjudul “Adamiyyah and *‘Iṣmah* ; The Contested Relationship Between Humanity and Human Rights in the Classical Islam Law.”<sup>80</sup> Walaupun menyinggung term *‘iṣmah* yang digunakan dalam kajian tafsir, tetapi artikel ini tidak membahas tentang penafsiran *‘iṣmah*. Dalam tulisannya Recep menjelaskan tentang *‘iṣmah* yang dimaknai sebagai *Human Rights* dan kaitannya dengan persoalan *Adamiyyah* atau *Humanity*.
5. Artikel dengan judul *The Infallibility of The Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (a Study of His Ijtihad)*, oleh Muhammad Tahir Alibe

<sup>78</sup> Kemal Faruki, "Tawhīd and The Doctrine of *‘Iṣmah*," *Islamic Studies*, Vol. 4, No. 1 (1965), 31-43. Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad . <http://www.jstor.org/stable/20832784>. Diakses 8 Juni 2020

<sup>79</sup> Johari Jamal, "‘*Iṣmah* Nabi Muhammad saw,; Telaah Penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Jurnal Turast* 7, no. 2 (2019): 225-238

<sup>80</sup> Recep Şentürk, "Adamiyyah and *‘Iṣmah*: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law," *Islām Araştırmaları Dergisi*, no. 8 (2002).

and dan Abdul Muiz Amir.<sup>81</sup> Tulisan ini mengkaji tentang konsep kemaksuman Nabi Muhammad saw sebagai manusia pada umumnya berdasarkan konteks penafsiran al-Qur'ān. Dari analisis yang dilakukan, keduanya menemukan bahwa kemaksuman Nabi saw secara totalitas ditunjukkan oleh penggunaan term *bashar* di dalam al-Qur'ān secara kontekstual.

6. Artikel yang ditulis oleh Sriwahyuni yang berjudul Kemaksuman Nabi: Kajian terhadap Ayat-ayat '*Itāb* terhadap Nabi Muhammad saw.<sup>82</sup> Dalam tulisannya, Sriwahyuni mendeskripsikan ayat-ayat '*itāb* dan membandingkan serta menganalisis penafsiran di kalangan ulama Syiah dan Sunni terhadap ayat-ayat tersebut. Dari kajiannya, Sriwahyuni sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat '*itāb* dalam al-Qur'ān yang dipersepsi sebagai teguran atas Nabi Muhammad saw. tidak berarti menghilangkan sifat *maksum* yang ada pada nabi, melainkan atau bahkan merupakan wujud kasih sayang Allah swt kepada nabi-Nya.
7. The Concept of Infallibility in Islam, Ahmad Hasan.<sup>83</sup> Artikel ini menjelaskan tentang awal sejarah munculnya '*ismah* dalam Islam. Dengan menggunakan analisis komparatif Ahmad Hasan menjelaskan pemahaman '*ismah* dan perbandingannya menurut aliran pemikiran dalam Islam.

<sup>81</sup> Muhammad Tahir Alibe and dan Abdul Muiz Amir, "The Infallibility of The Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (a Study of His Ijtihad)," *Jurnal Adabiyah* 19, no. 2 (2019): 137–156.

<sup>82</sup> Sriwahyuni, "Kemaksuman Nabi: Kajian Terhadap Ayat-Ayat '*Itāb* Terhadap Nabi Muhammad Saw.," *Jurnal At-Tibyan* II, no. 2 (2017).

<sup>83</sup> Ahmad Hasan, "The Concept of Infallibility in Islam," *Islamic Studies*, Vol. 11, No. 1 (1972). Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. <http://www.jstor.org/stable/20833049>. Diakses 8 Juni 2020

Dalam tulisannya mengungkapkan bahwa konsep *'iṣmah* (infallibilitas) berawal dari masalah politik (arbitrase) dan belakangan hal ini memuncak menjadi sebuah dogma dan menjadi dasar *ijma'* pada abad pertengahan.

8. Konseptualisasi Doktrin Kemaksuman Imam Aliran-Aliran Syiah, karya Kamaluddin Nurdin Marjuni.<sup>84</sup> Dalam artikelnya Kamaluddin mengungkapkan tentang konsep *'iṣmah* di kalangan Syiah yang tidak hanya terbatas pada nabi, namun juga pada para imam mereka. Selain itu juga membahas tentang perdebatan doktrin *'iṣmah* yang diatribusikan kepada para imam dalam sekte-sekte Syiah sendiri.
9. Konsep *'Iṣmah* Nabi Muhammad saw dalam al-Qur'*ān*. oleh Wan Z. Kamaruddin bin Wan Ali.<sup>85</sup> Tulisan ini lebih kepada menyajikan perdebatan para ulama dalam pembicaraan *'iṣmah* dan penafsirannya.

Selain penelitian di atas, kajian tentang *'Iṣmah al-Anbiyā'* juga pernah ditulis dalam beberapa kitab, di antaranya;

1. *'Iṣmat al-Anbiyā' fī al-Qur'*ān* al-Karīm*, karya Syekh Ja'far Subhānī dalam tulisannya.<sup>86</sup>
2. *Tanzīh al-Anbiyā'* karya Sharīf al-Murtaḍā'.
3. *Radd Shubhāt Ḥawl 'Iṣmat al-Nabī* oleh al-Shirbānī.

<sup>84</sup> Kamaluddin Nurdin Marjuni, "Konseptualisasi Doktrin Kemaksuman Imam Aliran-Aliran Syiah (Zaidiyah, Imamiyah, Ismailiyah)," *Associate Professor of Islamic Philosphi Universiti Sains Islam Malaysia* (n.d.).

<sup>85</sup> Wan Z. Kamaruddin bin Wan Ali, "Konsep *'iṣmah* Nabi Muhammad Saw dalam al-Qur'*ān*," *Jurnal Ushuluddin*, no. 4 (n.d.): 157–174.

<sup>86</sup> Syeikh Ja'far Subhani, *'Iṣmah Keterpeliharaan Nabi Dari Dosa*, terj. Syam. (Yayasan as-Sajjad, 1991).

4. *Muraja'āt fī 'Iṣmat al-Anbiyā' min Manẓūr al-Qur'ān* karya 'Abd al-Salām.
5. *'Iṣmat al-Anbiyā' Buḥūth wa Tasā'ulāt* karya Mālik Muṣṭafā al-'Āmifī.
6. *'Iṣmat al-Anbiyā'* oleh al-Rāzī.
7. *I'lām al-Muslimīn bi 'Iṣmat al-Nabiyyīn* karya Ishāq al-Makī.

Sejumlah karya yang disebutkan di atas, dalam penyajiannya tidak jauh berbeda, masih berkutat dalam perdebatan tentang *'Iṣmat al-Anbiyā'* di kalangan aliran-aliran kalam.

Adapun penelitian terdahulu tentang pemikiran al-Ṭabaṭabā'ī juga pernah diangkat dalam beberapa penelitian, di antaranya sebagai berikut:

1. *Revelation and Religion: A Comparative Study of Karl Barth and Muhammad Husayn al-Ṭabaṭabā'ī*, tesis karya Yousef Daneshvar Nilu pada Fakultas Teologi Regis College dan Departemen Teologi Toronto School of Theology.<sup>87</sup> Penelitian Yousef menggunakan studi komparatif antara Karl Barth dan Muhammad Hussayn al-Ṭabaṭabā'ī dalam persoalan wahyu dan agama. Fokus dalam penelitian ini pada sanggahan Karl Barth yang sangat berpengaruh terhadap reduksionisme dan respons al-Ṭabaṭabā'ī terhadapnya. Keduanya percaya bahwa agama hanya valid di bawah kekuasaan otoritas wahyu. Barth menemukan strategi tentang diskontinuitas antara wahyu ilahi dan agama manusia, sedangkan strategi al-Ṭabaṭabā'ī didasarkan pada kesinambungan antara wahyu dan agama.

<sup>87</sup> Yousef Daneshvar Nilu, "Revelation and Religion: A Comparative Study of Karl Barth and Muhammad Husayn Ṭabaṭabā'ī" (Disertasi--University of St. Michael's College, Toronto, 2009).

2. Revelation and Reason In The Thought of Ṭabaṭabā'ī with Special Reference to The Question of Freedom in Islam, tesis dari Abulfazl Sajedi Bidgoli,<sup>88</sup> mengkaji tentang wahyu dan akal dalam pemikiran al-Ṭabaṭabā'ī. Hubungan antara wahyu dan akal adalah hal yang menarik bagi manusia dan terkait dengan pengembangan akal dan pengetahuan dalam masyarakat modern. Penelitian ini memaparkan tentang pendekatan baru yang dikembangkan oleh al-Ṭabaṭabā'ī untuk masalah-masalah seperti peran kemampuan rasional manusia, logika dan filsafat dalam pengetahuan agama. Selain itu, ia membahas topik kontroversial yang spesifik tentang masalah wahyu dan akal seperti, kebebasan sosial, kebebasan berpikir dan berkeyakinan dalam Islam.
3. Ijtihad and Renewal in Qur'anic Hermeneutics: An Analysis of Muhammad Husayn Tabataba'i's al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān,<sup>89</sup> disertasi Louis Abraham Medoff doctoral of Philosophy in Near Eastern Studies University of California. Disertasinya menganalisis pemikiran al-Ṭabaṭabā'ī dalam magnum opusnya al-Mizān terhadap Ijtihad dan Pembaharuan dalam Hermeneutika Al-Qur'ān. Menurutnya meskipun para mufasir klasik menegaskan bahwa al-Quran dapat menjelaskan dirinya sendiri - sebagaimana dipromosikan dalam tulisan mereka sendiri mengenai "prinsip-prinsip tafsir" (*uṣūl al-tafsīr*) - dalam praktiknya

<sup>88</sup> Abulfazl Sajedi Bidgoli, "Revelation and Reason in The Thought of Ṭabaṭabā'ī with Special Reference to the Question of Freedom in Islam" (Thesis--Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995).

<sup>89</sup> Louis Abraham Medoff, "Ijtihad and Renewal in Qur'anic Hermeneutics: An Analysis of Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭabā'ī's al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān" (Disertasi--University of California, Berkeley, 1997).

mufassirin sangat bergantung pada teks-teks non-Qur'an untuk menafsirkan. Sedangkan al-Ṭabaṭabā'ī menggunakan metodologi "membiarkan buku berbicara sendiri" (*istintāq*), atau tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, yang berupaya menjadikan al-Quran sebagai standar untuk menafsirkan dirinya sendiri. Disertasi ini menganalisis makna *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dan *tafsīr bi al-Ra'y* dalam ijtihad tafsir Ṭabaṭabā'ī pada kitabnya *al-Mīzān*, dan menyoroti upayanya untuk membangun hermeneutika al-Qur'ān yang otentik berdasarkan pada prinsip-prinsip dasar yang benar.

4. Konsep Jihad Menurut al-Ṭabaṭabā'ī dalam Tafsir *al-Mīzān*,<sup>90</sup> disertasi doktoral pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta oleh Andian Parlindungan. Sebagaimana judulnya disertasi ini meneliti tentang konsep jihad dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī.
5. Sebuah artikel dengan judul "Hermeneutika dan Misteri Sabda Tuhan Manhaj Tafsir al-Ṭabaṭabā'ī dalam Memaknai Huruf-huruf *Muqāṭṭa'ah*", karya Aris Widodo.<sup>91</sup> Tulisan ini berupaya untuk menelisik bagaimana corak penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī, seorang mufassir kontemporer dari negeri Iran, dalam menafsirkan simbol-simbol dari Sabda Tuhan yang terwujud dalam huruf-huruf *muqāṭṭa'ah* dalam al-Qur'ān.

<sup>90</sup> Andian Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut al-Ṭabaṭabā'ī dalam Tafsir al-Mīzān" (UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

<sup>91</sup> Aris Widodo, "Hermeneutika Dan Misteri Sabda Tuhan; Manhaj Tafsir al-Ṭabaṭabā'ī Dalam Memaknai Huruf-Huruf Muqāṭṭa'ah," *Religia* 14 (2011): 23–44.

Dari penelusuran peneliti terhadap beberapa karya tersebut di atas, pada umumnya masih membahas atau mengungkapkan perdebatan di kalangan ulama tentang konsep *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup> dan pemikiran atau penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī yang tidak memiliki keterkaitan atau terfokus dengannya. Oleh karenanya point penting dalam penelitian ini tidak bermaksud untuk masuk dalam perdebatan konsep *'iṣmah* lebih jauh, tetapi untuk menganalisis objektivitas penafsiran *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī dalam al-Qur'<sup>ān</sup> dan konsistensinya menggunakan metode tafsir dalam kitabnya *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'<sup>ān</sup>*, serta relevansi dan signifikansinya dengan konteks saat ini melalui penafsiran atau pemikirannya.

## H. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik tokoh, yaitu kajian tematik yang dilakukan melalui tokoh. Dalam hal ini memahami al-Qur'<sup>ān</sup> dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki tema yang sama, dalam arti membahas topik yang sama dan menyusunnya sesuai kronologi turunnya ayat,<sup>92</sup> untuk mendapatkan gambaran utuh dan komprehensif tentang *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup>. Selanjutnya melakukan upaya untuk mengetahui dan memahami pemikiran, gagasan, konsep ataupun teori *'iṣmah* dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī.

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif, karena data yang dikaji terfokus pada ayat-

<sup>92</sup> 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (*Dirāsāt Manhajiyah Mawḍū'iyah*) (Kairo: al-Haḍārah al-'Arabiyah, 1976), 42.

ayat yang terkait dengan *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup> dan yang berasal dari sumber-sumber tertulis berupa karya tafsir al-Ṭabaṭabā'ī. Dalam hal ini kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'<sup>ān</sup>* dan karya al-Ṭabaṭabā'ī lainnya, hasil penelitian, jurnal ilmiah dan literature yang relevan. Objek formal penelitian adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup>. Sedangkan objek materialnya adalah kitab tafsir *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'<sup>ān</sup>* karya al-Ṭabaṭabā'ī.

## 2. Jenis Data dan Sumber Data

Jenis data dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Jenis data berupa term *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup> dan tafsir *al-Mīzān*. Term *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup> merupakan tematik *lafzī*, yang nantinya akan digunakan sebagai bahan analisis terhadap ayat-ayat *'iṣmah* yang dipahami secara *maknawī* (tematik *maknawī*) yang digunakan al-Ṭabaṭabā'ī dalam kitab *al-Mīzān*.

Adapun sumber data primer dan data sekunder. Sumber data primer yaitu kitab tafsir *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'<sup>ān</sup>* karya al-Ṭabaṭabā'ī, yang terdiri dari 20 jilid. Namun yang digunakan hanya beberapa jilid yang berkaitan dengan *'iṣmah*. Sedangkan sumber data sekundernya antara lain: literature-literatur yang terkait dengan penafsiran *'iṣmah* dalam al-Qur'<sup>ān</sup> dan literatur lainnya yang relevan dengan pokok bahasan penelitian.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi atau mengumpulkan data dari sumber-sumber tertulis.<sup>93</sup> Dengan teknik ini setiap data akan diposisikan sama dalam perlakuannya untuk kemudian diklasifikasikan dan dianalisis.

Dalam penelitian ini, peneliti mengidentifikasi ayat-ayat *'iṣmah* dan beberapa ayat al-Qur'*ān* yang relevan dengannya, serta mendeskripsikan pandangan atau penafsiran al-Ṭabaṭabā'*ī* tentang *'iṣmah* dalam kitabnya *al-Mīzān*, yang kemudian akan dianalisis dan disimpulkan.

### 4. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan teknik analisis-isi (*content analysis*), yaitu metode yang dilakukan untuk mengkaji pemikiran al-Ṭabaṭabā'*ī* tentang *'iṣmah* dalam kitab tafsir *al-Mīzān*. Selanjutnya melakukan analisis kritis yaitu dengan menganalisa metode yang digunakannya dan konstruk pemikirannya.

Jenis data yang terkait dengan term *'iṣmah* dalam al-Qur'*ān* akan dikaji melalui metode tematik *lafzī*, sedangkan penafsiran *'iṣmah* dalam kitab tafsir *al-Mīzān* akan dikaji melalui kumpulan beberapa ayat yang sudah dipetakan oleh al-Ṭabaṭabā'*ī* dengan menggunakan metode tematik maknawi. Selanjutnya penafsiran al-Ṭabaṭabā'*ī* terhadap beberapa ayat yang telah dipetakkannya, akan dianalisis dengan menggunakan teori obyektivitas dan kontinuitas dari al-Jābirī.

---

<sup>93</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), 206.

Data yang telah dikumpulkan kemudian dianalisis dengan menggunakan analisis *linguistic structural*. Analisis *linguistic structural* dilakukan untuk memahami penafsiran ayat-ayat *'iṣmah* dalam kitab al-Mīzān dengan mengungkapkannya kandungan serta konteks ayat, agar mendapatkan maksud awal dari ayat-ayat *'iṣmah*, dengan memperhatikan *asbāb al-Nuzūl* ayat baik makro maupun mikro,<sup>94</sup> kemudian menganalisis penafsirannya dalam tafsir *al-Mīzān*. selain itu juga memperhatikan relasi antar ayat-ayat *'iṣmah* dengan ayat lainnya dalam al-Qur'ān dengan menggunakan analisa *intratekstualitas*.

Selanjutnya untuk mengungkapkannya penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* dan menganalisis konstruk pemikiran yang melatari penafsirannya, dilakukan dengan penyajian selanjutnya menggunakan pendekatan historis. Analisa historis dimaksudkan untuk mengetahui segala hal yang berkaitan dengan al-Ṭabaṭabā'ī baik pendidikan, sosial politik dan lainnya yang memiliki keterkaitan dengan penafsirannya tentang *'iṣmah* serta metode yang digunakannya. Seperti perkembangannya, hubungannya dengan kondisi sosial saat teks tafsir disusun, keterpengaruhannya oleh penafsir sebelumnya dan pengaruhnya terhadap penafsir pada masanya dan sesudahnya dilakukan dengan menggunakan pendekatan historis. Sementara pendekatan filosofis digunakan untuk mengetahui konstruk pemikiran al-Ṭabaṭabā'ī dan unsur-unsur yang membentuk pemikirannya dalam penafsiran *iṣmah*.

---

<sup>94</sup> Makro yaitu konteks yang mencakup situasi dan kondisi pada masa turunnya wahyu. Sedangkan mikro yang dimaksud adalah peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat. Syamsuddin, *Hermeneutika ...*, 142.

Selanjutnya, untuk menemukan rasionalitas atau kontinuitas serta implikasi dari konsep *'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī*, penulis menggunakan teori fungsi makna (*meaning function*) dan fungsi implikatif (*implicative function*).<sup>95</sup> Fungsi makna dimaksudkan dengan mengembangkan penafsiran *'iṣmah* untuk konteks kekinian, dengan tetap memperhatikan makna dasar (*basic meaning*) dari penafsiran ayat-ayat *'iṣmah*. Sedangkan fungsi implikatif (*implicative function*), yaitu untuk memahami implikasi dari makna penafsiran *'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī*.

## I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama merupakan pendahuluan sebagai pengantar, dengan uraian tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, merupakan uraian tentang pengertian dan esensi *'iṣmah*, klasifikasi *'iṣmat al-Anbiyā'* serta konsep *'iṣmah* dan diskursus para ulama seputar embrio *'iṣmat al-Anbiyā'* dan persoalannya, serta penafsiran ayat-ayat *'iṣmah* dan *'itāb* dalam al-Qur'*ān*.

Bab ketiga diperuntukkan untuk menjelaskan tentang biografi al-Ṭabaṭabā'ī, kondisi sosial saat karyanya *al-Mīzān* ditulis. Berikut tentang al-Qur'*ān* dan tafsir dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī, latar belakang penulisan *al-Mīzān* dan metode penafsiran, khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat *'iṣmah*, dan sistematika penulisannya, serta penilaian para ulama terhadap al-Ṭabaṭabā'ī.

---

<sup>95</sup> Ibid.

Bab keempat, tentang uraian penafsiran *'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī* dalam kitab tafsirnya *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, yang diawali dengan klasifikasi *'iṣmah* dan pengertiannya serta uraiannya, problem seputar kemaksuman para nabi, factor *'Iṣmat al-Anbiyā'*, pemaknaan *'iṣmah*, *'iṣmat al-Anbiyā'* dan *A'immaḥ*, fungsi *'iṣmah* dan pembahasan tentang *ghufrān*(pengampunan dosa) nabi dalam al-Qur'ān.

Bab kelima, merupakan analisis terhadap bab sebelumnya, guna menemukan jawaban dari objektivitas penafsiran *'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī* dalam kitabnya *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, rasionalitas atau kontinuitas dari penafsirannya, dan implikasi dari konsep *'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī*. Bagian-bagian dalam bab ini disusun berdasarkan rumusan masalah yang telah ditetapkan sebelumnya. Karenanya pada bagian pertama menganalisis objektivitas penafsiran *'iṣmah* menurut al-Ṭabaṭabā'ī, yang meliputi autentisitas *'iṣmah*, historisitas penafsirannya dan kritik ideologi. Sedangkan bagian terakhir menjelaskan, kontekstualisasi dan implikasi konsep *'iṣmah* dari al-Ṭabaṭabā'ī dalam *al-Mīzān* untuk menemukan kontinuitas atau kontekstualitas dari penafsiran tersebut.

Bab keenam adalah bab penutup. Sebagai bagian akhir dari penelitian ini bab ini berisi kesimpulan, implikasi teoritis, keterbatasan studi dan rekomendasi.

## BAB II

### 'IṢMAH DAN DISKURSUS ULAMA TENTANGNYA

#### A. Pengertian 'Iṣmah

Perdebatan para ulama baik Sunni maupun Syiah tidak dapat dipungkiri bermuara dari pengertian 'iṣmah yang diberikan. Al-Rāghib al-Aṣḥānī misalnya mendefinisikan 'iṣmah al-Anbiyā' sebagai berikut:

حفظه اياهم اولاً بما خصهم به من صفاء الجوهر ثم بالنصرة و بتثبيت اقدامهم ثم بانزال السكينة عليهم و بحفظ قلوبهم و بالتوفيق.<sup>1</sup>

...perlindungan Allah kepada mereka (para nabi) pertama melalui kebersihan substansi diri (*ṣafā' al-Jawhar*) yang telah Allah anugerahkan secara khusus kepada mereka, kemudian melalui kelebihan jasmani dan psikis, lalu melalui pertolongan dan keteguhan sikap mereka, kemudian turunnya ketenangan kepada mereka, terjaganya hati mereka serta turunnya taufik kepada mereka.

Sedangkan Abū Mansūr al-Baghdādī, mengemukakan bahwa:

إنما يصح عصمتهم على اصولنا إذا قلنا إن الله عز وجل اقدرهم على الطاعة دون المعاصي، فصارو بذلك معصومون عن المعاصي<sup>2</sup>

'Iṣmah bagi mereka (para nabi) hanya bisa dibenarkan jika Allah membuat mereka mampu untuk melakukan ketaatan dan membuat mereka tidak mampu untuk melakukan maksiat. Dengan itulah mereka menjadi terlindungi dari maksiat.

Definisi al-Baghdādī tersebut tampaknya serupa dengan pendapat Asy'arī sebagaimana dikutip al-Ijī dalam kitab *al-Mawāqif 'Ilmi al-Kalām* yang menyatakan, bahwa 'iṣmah adalah tidak diciptakannya dosa dalam diri seseorang

<sup>1</sup> Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mufradāt li al-Fāḍl al-Qur'ān*, Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 2009, 570

<sup>2</sup> Abū Mansūr al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, (Istanbul: Dār al-Funūn al-Turkiyyah, 1928), 169

oleh Allah swt. sehingga seorang yang maksum berkuasa melakukan ketaatan dan tidak berkemampuan melakukan keingkar.<sup>3</sup> Definisi ini pada dasarnya tidak menjadi problem bagi kelompok Asy'ariyah yang memang melandasi keyakinannya kepada keterpaksaan manusia dalam melakukan perbuatannya. Namun tentu menimbulkan problem bagi selainnya, terutama kelompok Syiah dan Muktazilah yang melandasi keyakinan tentang pengetahuan baik dan buruk secara rasional. Karena itu mereka mendefinisikan *'iṣmah* sebagai kemampuan seseorang untuk meninggalkan perbuatan dosa secara ikhtiyar dengan perantara *lutf* (anugerah) yang diberikan Allah swt kepadanya. Sebagaimana definisi yang diberikan oleh al-Sharīf al-Murtaḍā, *'iṣmah* adalah:

لطف الهي للعبد يمتنع معها عن اختيار فعل القبيح مع التمكن عليه<sup>4</sup>

Anugerah Allah kepada hamba-Nya yang mencegahnya untuk melakukan perbuatan maksiat walaupun sebenarnya memiliki kemampuan untuk melakukannya.

'Allāmah al-Hillī dari kalangan ulama Syiah mendefinisikan *'iṣmah* sebagai karunia yang diberikan oleh Allah swt kepada para nabi atau kepada siapa saja yang telah menerima tanggung jawab (*mukallaḥ*), sehingga yang bersangkutan tidak akan memiliki dorongan untuk meninggalkan ketaatan dan melakukan dosa.<sup>5</sup> Sementara itu Sayyid Sābiq berpendapat bahwa *'iṣmat al-Anbiyā'* adalah para nabi tidak meninggalkan kewajiban, tidak mengerjakan yang haram, dan tidak melakukan hal-hal yang bertentangan dengan akhlak atau budi pekerti yang

<sup>3</sup> 'Abd Raḥmān al-Ijī, *al-Mawāqif 'Ilmi al-Kalām*, (Beirut: 'Ālam al-Kutūb, t.th.), 366

<sup>4</sup> Al-Sharīf al-Murtaḍā, *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā*, (Qum: Dar al-Kutub, t.th.), 326.

<sup>5</sup> Muhammad Taqī Misbah al-Yazdī, *Durūs fi al-'Aqā'id al-Islāmiyah*, (Tehran: Manzamāt al-A'lām, 1991), 49.

mulia.<sup>6</sup> Hasan Hanafi dalam hal ini pun merasionalisasikannya dengan mengatakan bahwa, jika *'iṣmah* itu pemberian dari Allah swt kepada para nabi as, itu berarti kemaksuman mereka adalah paksaan, maka mereka tidak berhak menerima atau mendapatkan balasan atau ganjaran dari-Nya. Tetapi jika *'iṣmah* para nabi as merupakan kemampuan jiwa yang diperoleh dengan usaha dan kerja keras, yang mencegahnya berbuat dosa dan melaksanakan ketaatan sehingga berhak mendapatkan ganjaran, maka tidak mungkin *'iṣmah* bermakna tidak melakukan kesalahan secara sengaja ataupun tidak sengaja.<sup>7</sup>

Dari beberapa definisi di atas tampak perbedaan di antara ulama, sebagian memahami *'iṣmah* sebagai usaha para nabi yang dengan ikhtiarnya mampu menahan dan menjaga diri dari maksiat dan kesalahan. Sedangkan sebagian lainnya memaknai *'iṣmah* sebagai kemampuan yang diberikan Allah swt. khusus kepada para nabi-Nya.

## **B. Diskursus Ulama tentang Penafsiran *'Iṣmah***

### 1. Embrio *'Iṣmat al-Anbiyā*

Para ulama berbeda pendapat tentang kapan pertama kali konsep *'iṣmah* ini mulai dibicarakan, dan siapa yang pertama kali menggunakannya. Salah satu peristiwa yang dianggap sebagai pemicu persoalan *'iṣmah* adalah kisah tentang *Gharānīq*.<sup>8</sup> Kisah ini diriwayatkan terjadi di saat Nabi saw turunnya surah al-

<sup>6</sup> Sayyid Sābiq, *al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), h. 180

<sup>7</sup> Permasalahan ini merupakan pokok dari pembicaraan tentang *free will* dan *free act* milik qadariyah dan *fatalism* milik jabariyah. Hasan Hanafi, *Min al-'Aqīdah ila al-Thawrah* Vol. 4, (Kairo: Madbūfi, 1991), 212

<sup>8</sup> Lihat penjelasan *Gharānīq* pada bab 1.

Najm. Saat itu Nabi saw sedang membaca surah al-Najm dan ketika sampai pada ayat 19 dan 20 dari surah tersebut (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ), diriwayatkan bahwa setan berhasil membisikkan beberapa kalimat yang kemudian dibacakan oleh Nabi saw sebagai kelanjutan dari ayat 20 itu. Kalimat tersebut adalah: تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترجى. Setelah selesai ayat ini dibacakan, Nabi saw kemudian bersujud dan diikuti oleh orang-orang Quraish.<sup>9</sup>

Shahab Ahmad dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa kisah ini muncul pada pertengahan abad kedua hijriyah atau kira-kira 150 tahun pertama sejarah Islam, dan diterima sebagai sesuatu yang benar adanya.<sup>10</sup> Jika kisah ini benar adanya, maka hal itu bertentangan dengan doktrin *'iṣmah al-Anbiyā'*. Karena mayoritas ulama sepakat Nabi saw tidak mungkin melakukan kesalahan dalam proses penerimaan wahyu.

Sebagian peneliti mengungkapkan bahwa *'iṣmah* pertama kali muncul pada abad kedua hijriyah, meskipun *'iṣmah* pada saat itu telah dipahami sebagai pengertian dosa dan kesalahan, namun belum ada konsepsi yang jelas tentang *'iṣmah* bagi para nabi as. Sebab saat itu *'iṣmah* belum populer sebagai sebuah doktrin teologis yang mapan. Menurut Ghazi Mubarak dalam penelitiannya, ada indikasi para ulama pada abad-abad pertama tidak menggunakan kata *'iṣmah* untuk menunjukkan perlindungan Allah swt bagi para

<sup>9</sup> Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl*, Vol. 16 (Kairo: Dār Hajar, 2001), 603.

<sup>10</sup> Lihat Shahab Ahmad, "Ibn Taymiyyah and Satanic Verses", *Studi Islamica* No 87, 1998, 69. <http://www.jstor.org/stable/1595926>

nabi-Nya dari perbuatan salah dan dosa, tetapi menggunakan kata lain seperti *hifz*, *tawfīq* dan *tanzīh*.<sup>11</sup>

Para peneliti juga menduga kuat, bahwa *‘iṣmah* sebagai sebuah konsep teologi pertama kali digunakan oleh kelompok Syiah Imamiyah.<sup>12</sup> Hal itu sebagaimana diungkapkan Donaldson,<sup>13</sup> bahwa pemikiran *‘iṣmah* para nabi dalam Islam berawal dari masalah keagamaan yang berkembang menjadi teologi di kalangan Syiah. Syiahlah yang pertama kali membicarakannya dan mengatribusikannya kepada imam mereka, yang dinyatakan muncul pada zaman Imam al-Ṣādiq (imam keenam dari aliran Syiah Ithnā ‘Ashariyah.). Tetapi Ja’far Subhani membantah pendapat Donaldson tersebut dengan mengatakan bahwa doktrin *‘iṣmah* dalam ajaran Syiah pada dasarnya berakar dari al-Qur’ān, dan bukan seperti yang dituduhkan Donaldson. Sebagaimana dalam QS. al-Najm (53):3-4 dan 11-17 sebagai berikut:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ<sup>14</sup>

dan tidaklah yang diucapkannya itu (Al-Qur’ān) menurut keinginannya. Tidak lain (Al-Qur’ān itu) adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)

Ja’far Subhani juga menegaskan bahwa *‘iṣmah* sebagai konsep teologi hanya dibicarakan dalam Islam, dan tidak dibicarakan oleh para teolog Yahudi maupun Nasrani.<sup>15</sup> Para teolog Yahudi beranggapan para nabi mereka banyak

<sup>11</sup> Selengkapnya lihat Ghazi Mubarak, “Kontinuitas dan Perubahan...”,102. Lihat juga al-Sharīf al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā’* (Qum: Intishārāt al-Sharīf al-Riḍā, 1376H. Juga al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 573-576

<sup>12</sup> Ahmad Amin, *Ḍuḥā al-Islām* Vol. 3 (Kairo: al-Nahḍah al-Miṣriyyah, t.th), 227-231

<sup>13</sup> Lihat

<sup>14</sup> Al-Qur’ān, 53:3-4

<sup>15</sup> Syaikh Ja’far Subhani, *Ishmah Keterpeliharaan Nabi dari Dosa*, terj. Syamsuri Rifa’i, (Yayasan as-Sajjad, 1991), 11

melakukan maksiat. Dalam perjanjian lama menyebutkan dosa-dosa para nabi yang sebagiannya telah mencapai tingkat dosa besar. Sementara para teolog Nasrani, karena mensucikan *al-Masīh* dari segala aib dan cela, tetapi pensusian mereka itu tidak mampu dianalogikan secara ilmiah bahwa *al-Masīh* adalah seorang manusia yang datang untuk menyelamatkan manusia. Menurut mereka dia adalah Tuhan yang berfisik atau trinitas. Sehingga dengan demikian dalam teologi Nasrani tidak mungkin membahas masalah ini, karena *‘iṣmah* merupakan masalah manusia.

Tetapi al-Qaḍī ‘Abd al-Jabbār menduga prinsip *‘iṣmah* dalam Syiah ini mirip dengan ajaran agama Majusi, yang meyakini akan keberadaan “sang penolong” yang sedang ditunggu-tunggu kedatangannya oleh para sahabatnya, mereka itu tidak berdusta dan tidak bermaksiat kepada Allah, dan mereka tidak melakukan kesalahan yang kecil ataupun besar.<sup>16</sup>

Adapun di kalangan Muktaẓilah, konsep *‘iṣmah* mulai berkembang pada akhir abad kedua hijriyah, dan sekitar awal abad keempat hijriyah pada masa al-Asy’arī konsep ini kemudian disepakati sebagai salah satu doktrin mereka.<sup>17</sup> Sementara di kalangan Sunni tidak dapat dipastikan kapan konsep *‘iṣmah* dalam pengertian teologis dimulai. Menurut Donaldson, perhatian kelompok Sunni

<sup>16</sup> Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Konseptualisasi Doktrin Kemaksuman Imam Aliran-Aliran Syiah (zaidiyah, Imamiyah, Isma’iliyah)*, Universiti Sains Islam Malaysia, Akidah Intellectual Discourse Usim, 28<sup>th</sup> Juni 2018. Faculty of Leadership and Management Usim, 3. Lihat juga al-Qaḍī ‘Abd al-Jabbār, *Tathbīt Dalā’il al-Nubuwwah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-‘Arabah), 179

<sup>17</sup> Wilfred Madelung, “Iṣma”, dalam *The Encyclopedia of Islam*, Vol.4 (Leiden: Brill, 1997), 182-183

terhadap persoalan *'iṣmah* dimulai pada abad ketiga hijriyah, setelah al-Kulaynī<sup>18</sup> menyusun kitab *al-Kāfī*. Namun pendapat ini dibantah oleh Ja'far Subhani dengan menyatakan bahwa al-Kulaynī wafat pada abad keempat. Seandainya masalah *'iṣmah* mendapat perhatian dari kalangan Sunni pada abad ketiga, maka bagaimana mungkin kitab ini menjadi pemicu pemikiran *'iṣmah* di kalangan Sunni, sedangkan munculnya belakangan. Oleh karena itu menurut Ja'far, pendapat Donaldson tidak memiliki dasar yang kuat.<sup>19</sup>

## 2. *'Iṣmat al-Anbiyā'* dalam Diskursus Ulama

Mayoritas para ulama baik dari kalangan Sunni maupun Syiah sepakat meyakini kemaksuman bagi para nabi as. Namun dalam beberapa persoalan menyangkutnya, kedua kelompok itu berbeda pendapat misalnya tentang waktu penyematan atau pengatribusian kemaksuman pada diri para nabi as, apakah sebelum kenabian ataukah setelahnya. Selain itu jenis dan kadar dosa yang dapat dilakukan para nabi as pun tidak lepas dari sorot perdebatan di kalangan ulama, yang tidak hanya terjadi antar kelompok teologi di atas tetapi juga pada intern kelompok masing-masing.

### a. *'Iṣmat al-Anbiyā'* sebelum atau setelah *bi'thah*

<sup>18</sup> Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ya'qūb al-Kulaynī dianggap oleh kalangan Syiah sebagai tokoh pembaharu yang muncul pada abad ke 4 Hijriyah. Pemikiran keagamaan al-Kulaynī terpusat pada sunnah dan teologi dogmatig (sebagai penentang teologi spekulatif). Dia bertentangan dengan Muktaẓilah. *Al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* merupakan magnum opus (karya monumental) dari al-Kulaynī, yang untuk menyelesaikannya membutuhkan waktu selama 20 tahun. Lihat Joel L. Kraemer, *Renaissance Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya Pada Abad Pertengahan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), 106-107

<sup>19</sup> Ja'far Subhani, *'Iṣmah; Keterpeliharaan Nabi...*, 2-3

Berkaitan dengan kemaksuman para nabi as. apakah sebelum atau sesudah kenabian, mayoritas kalangan Sunni meyakini bahwa kemaksuman para nabi dari semua perbuatan dosa maupun kesalahan itu terjadi setelah *bi'thah* (kenabian). Karena perintah ketaatan kepada para nabi as dimulai setelah adanya kenabian (*bi'thah*), sebagaimana pendapat al-Baghdādī<sup>20</sup> dan juga al-Asy'ārī.<sup>21</sup> Sedangkan sebagian lainnya dari kalangan ini menetapkan kemaksuman bagi para nabi as sebelum *bi'thah*.<sup>22</sup> Berbeda dengan Sunni, Syiah dan Muktazilah menetapkan kemaksuman bagi para nabi as sejak lahir hingga wafat.<sup>23</sup>

#### b. Jenis dan Kadar Dosa

Sementara perdebatan ulama tentang '*iṣmat al-Anbiyā'*' dalam kaitannya dengan jenis atau kadar dosa dapat dibagi dalam beberapa aspek berikut:

##### 1). Aspek Aqidah

Dalam persoalan aqidah, mayoritas umat Islam menetapkan kemaksuman bagi para nabi dari kekufuran dan bid'ah kecuali kelompok *al-Fuḍailiyyah*<sup>24</sup> dari aliran Khawārij. Menurut kelompok ini para nabi boleh melakukan kekufuran, karena mereka boleh melakukan dosa, dan

<sup>20</sup> Abū Manṣūr al-Baghdādī, *Uṣul al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 188-189

<sup>21</sup> Lihat Hasan Hanafi, *Min al-'Aqīdah ...*, Vol. 4, 214. Taqī al-Dīn al-Nabhānī sependapat dengan ini, karena menurutnya ketaatan kepada para nabi wajib setelah kenabian bukan sebelumnya. Taqī al-Dīn al-Nabhānī, *al-Syakhṣiyyah al-Islāmiyyah* Vol. 1, 184

<sup>22</sup> al-Baghdādī, *Uṣul al-Dīn*, 189

<sup>23</sup> Syekh al-Mufīd, *Awā'il al-Maqālāt fi al-Madzāhib wa al-Mukhtarāt*, (Tehran: Muassasah Muṭāla'at al-Islāmī, 1372H), 18. Lihat juga al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*...', 40

<sup>24</sup> *al-Fuḍailiyyah* adalah salah satu sekte dari aliran Khawārij, atau *al-Azāriqah* dalam sebutan al-Ījī yang daerah kekuasaannya terletak di perbatasan Irak dan Iran. Nama ini dinisbahkan kepada tokohnya yang bernama Nafi' ibn al-Azraq (w.686 M). Lihat al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*'...39. al-Ījī, *al-Mawāqif ...*, 358-359. Lihat juga al-Shahrastānī, 118

setiap dosa mengakibatkan kekufuran.<sup>25</sup> Sebagian dari kelompok Syiah juga membolehkan para nabi menampakkan kekufuran dengan tujuan *bertaqiyah*, termasuk juga Abu Bakr al-Baqillānī dari Asy'ariyah berpendapat yang sama.<sup>26</sup>

Sebagian kelompok Syiah lainnya meyakini kemaksuman para nabi dari dosa dan perbuatan maksiat baik secara sengaja ataupun tidak. Khususnya Syiah Imamiyah yang meyakini kemaksuman para nabi dari semua perbuatan maksiat, besar ataupun kecil, bahkan dalam kesalahan maupun lalai, dan itu berlaku sejak mereka lahir hingga wafat (sebelum ataupun setelah *nubuwah*).<sup>27</sup>

Dalam hal ini Qaḍī 'Iyād, dan al-Kamāl bin al-Hammām sebagaimana dikutip al-Maṭrafi, berpendapat bahwa tidak seorangpun dari para ahli sejarah yang menyatakan para nabi yang dipilih oleh Allah swt sebelumnya berasal dari orang-orang kafir. Allah swt tidak mungkin mengutus seseorang yang menyekutukan-Nya walaupun itu hanya sebentar. Orang yang menjadi utusan Allah swt merupakan orang yang shaleh, berbudi luhur, jujur, berasal dari garis keturunan dan didikan yang baik.<sup>28</sup>

## 2). Tabligh dan Fatwa

<sup>25</sup> Ini merupakan ajaran pokok atau doktrin dari aliran khawarij. Mereka mendasarkannya dengan ayat al-Quran surah al-maidah (5):44. Lihat Ris'an Rusli, *Teologi Islam: Telaah Sejarah dan Pemikiran Tokoh-Tokohnya* (Jakarta: Kencana, 2015), 11

<sup>26</sup> al-Rāzī, *Ismat Al-Anbiya'*, 39

<sup>27</sup> Muhammad Taqī Miṣbah al-Yazdī, *Durūs fi al-'Aqā'id al-Islāmiyah*, (Teheran: Manẓamāt al-A'lām, 1991), 79-80. 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'i wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mīzān*, (Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985), 248. Lihat juga Syekh Muḥammad Ḥusayn al-Muzaffar, *'Aqā'id al-Islāmiyah*, 79

<sup>28</sup> al-Maṭrafi, *Ayāt 'Itāb...*, 38-39. Lihat juga Ishāq 'Azūr al-Makkī, *I'lām al-Muslimīn bi 'Ismat al-Nabiyyīn*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), 18.

Adapun dalam persoalan fatwa, para ulama sepakat bahwa para nabi as tidak boleh berbohong dalam tabligh, merubah, mengurangi, mengkhianati maupun menyembunyikannya baik sengaja ataupun lupa. Demikian juga dalam menyampaikan fatwa tidak boleh melakukan kesalahan dengan sengaja.<sup>29</sup> Namun mereka berbeda pendapat jika kesalahan tersebut dilakukan tanpa sengaja atau disebabkan lupa. Sebagaimana pendapat kelompok *al-Karāmiyah* dari kalangan Murji'ah dan Abū Bakr al-Bāqillānī dari Asy'ariyah.<sup>30</sup>

Sebagian kelompok lainnya bahkan berpendapat bahwa para nabi as boleh melakukan semua dosa, baik dosa besar maupun kecil secara sengaja kecuali berbohong dalam *tablīgh*.<sup>31</sup>

### 3). Dosa Besar dan Kecil

'*Ismah* dari perbuatan dosa besar maupun kecil merupakan persoalan yang banyak mengundang perhatian dari para ulama. kontroversi ulama tentang hal ini mencakup kemaksuman dari dosa besar dan dosa kecil, ataukah hanya dosa besar saja.

Mayoritas kalangan Sunni meyakini para nabi as maksum dari segala bentuk dosa. Adapun lupa dan kesalahan menurut mereka bukan bagian dari dosa, sehingga para nabi as boleh melakukannya. Nabi

<sup>29</sup> Ishāq bin 'Aqīl 'Azūr al-Makkī, *I'lām al-Muslimīn bi 'iṣmat al-Nabiyyīn*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1995), 19. al-Rāzī, *Ismat Al-Anbiyā'*, 39

<sup>30</sup> Ibid. lihat juga al-Maṭrāfī, *Āyāt al-'Itāb*...49.

<sup>31</sup> al-Rāzī, *Ismat Al-Anbiyā'*, 39-40.

pernah lupa dalam shalat.<sup>32</sup> Sebagian dari mereka juga membolehkan para nabi as berbuat dosa jika itu dilakukan sebelum masa kenabian. Demikian al-Asy'arī, para nabi maksum dari melakukan dosa besar dan kecil.<sup>33</sup>

Terkait hal itu al-Rāzī mengklasifikasikan perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang jenis dan kadar dosa para nabi as kepada lima kelompok:<sup>34</sup>

- 1). Kelompok *Hashawiyah*; yang membolehkan para nabi as melakukan dosa baik dosa besar ataupun kecil.
- 2). Kelompok mayoritas *Muktazilah*; para nabi as. tidak boleh melakukan dosa besar secara sengaja. Tetapi boleh melakukan dosa kecil dengan sengaja dengan satu syarat, dosa tersebut tidak membuat umat menjauh dari mereka (*an lā takūn munaffiran*).
- 3). Abū 'Alī al-Jubā'ī; para nabi as. tidak boleh melakukan dosa baik besar maupun kecil, akan tetapi hal itu dibolehkan jika perbuatan dosa tersebut disebabkan oleh kesalahan dalam pentakwilan.
- 4). Abī Ishāq Ibrāhīm bin Sayyār al-Nazzām; para nabi as. tidak boleh melakukan dosa besar maupun kecil, baik disengaja ataupun karena kesalahan takwil. Adapun jika perbuatan dosa yang dilakukan itu disebabkan oleh kealpaan maka hal itu dibolehkan. Karena dengan sebab itu mereka kemudian akan ditegur.

<sup>32</sup> Al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 189

<sup>33</sup> Hasan Hanafī, *Min al-Aqīdah...*, 214

<sup>34</sup> al-Rāzī, *Iṣmat al-Anbiyā'*, 40

- 5). Syiah; para nabi as. tidak boleh melakukan kesalahan baik besar maupun kecil, sengaja ataupun karena kesalahan pentakwilan, dalam keadaan lupa sekalipun.

Sehubungan dengan itu, setidaknya ada beberapa argumentasi untuk kemaksuman para nabi menurut al-Rāzī,<sup>35</sup> sebagaimana juga al-Ījī<sup>36</sup> di antaranya:

- 1). Jika para nabi as melakukan dosa, maka kesaksian mereka tidak dapat diterima. Sebagaimana ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...<sup>37</sup>

Hai orang-orang yang beriman! Jika datang kepadamu seorang fasik (keluar dari ketaatan Allah swt) membawa (suatu) berita penting, maka (bersungguh-sungguhlah) mencari kejelasan (isi berita itu) ...

- 2). Jika para nabi berbuat dosa, maka dia harus dihujat, berdasarkan kewajiban *amr bi al-Ma'rūf dan Nahy 'an al-Munkar*, padahal tidak diperbolehkan untuk menghina para nabi as. sebagaimana firmanNya:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا<sup>38</sup>

Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti (bersikap, atau berucap atau melakukan hal-hal yang mengandung pelecehan terhadap) Allah dan Rasul-Nya, Allah melaknat mereka (yakni menjauhkan mereka dari rahmat dan kasih sayang-Nya) di dunia dan di akhirat, bagi mereka azab yang menghinakan.

- 3). Jika Nabi saw melakukan kefasikan, maka dilarang mengikuti atau meneladaninya, hal ini bertentang dengan ayat:

<sup>35</sup> al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiya’*, 40-47

<sup>36</sup> Al-Ījī mengemukakan 9 argumen untuk membuktikan kemaksuman para nabi dari dosa besar ataupun kecil setelah bi'thah. Lihat. Al-Ījī, *al-Mawāqif*..., 359-361

<sup>37</sup> Al-Qur'ān, 49:6.

<sup>38</sup> Al-Qur'ān, 33:57.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ...<sup>39</sup>

Katakanlah (wahai Nabi Muhammad saw.), “Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintai dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun lagi Maha Pengasih.

- 4). Jika para nabi melakukan dosa, maka berlaku baginya janji Allah yang akan menyiksanya dengan siksaan Allah.

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ<sup>40</sup>

Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batas-batas hukum-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, dia kekal di dalamnya dan dia akan mendapat azab yang menghinakan.

- 5). Para nabi as memerintahkan kepada ketaatan dan meninggalkan maksiat, maka jika mereka meninggalkan ketaatan dan melakukan dosa, mereka termasuk golongan dalam QS. al-Şaf berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ . كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ<sup>41</sup>

Hai orang-orang yang (mengaku) beriman! Mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu perbuat?. Sangat besar kemurkaan Allah, bahwa kamu mengatakan apa yang tidak kamu perbuat.

Baik para pendukung ‘*işmat al-Anbiyā*’ yang dinisbatkan kepada kelompok Syiah dan Mu’tazilah,<sup>42</sup> maupun yang membatasinya yang dinisbatkan kepada kelompok Sunni, pada dasarnya sepakat akan kemaksuman para nabi as.

<sup>39</sup> Al-Qur’ān, 3:31.

<sup>40</sup> Al-Qur’ān, 44:14.

<sup>41</sup> Al-Qur’ān, 61:2-3.

<sup>42</sup> Sharīf Murtaḍā - sebagaimana dalam disertasi Ghazi Mubarak- menyatakan nyaris tidak melihat perbedaan konsep ‘*işmat al-Anbiyā*’ antara kelompok Syiah dan Muktazilah. Kecuali bahwa Muktazilah hanya membolehkan para nabi melakukan dosa kecil yang ghayr munaffirah. Selengkapnya lihat disertasi Ghazi Mubarak, “Kontinuitas Dan Perubahan..., 114. Lihat juga ‘Abd al-Jabbar, *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawhīd wa al-‘Adl* Vol.15 (Kairo: al-Muassasah al-Mişriyyah al-‘Ammah, 1945), 281-303

yang menjadi perdebatan di antara mereka adalah cakupan kemaksuman itu, apakah hanya maksum dari dosa besar atautkah juga mencakup dosa kecil<sup>43</sup> dan juga kesalahan ataupun khilaf/keliru di dalamnya.

Syiah dalam doktrinnya tentang *'iṣmat al-Anbiyā'* menyatakan kemaksuman para nabi secara mutlak. Bahwa para nabi as maksum sejak lahir hingga wafat, baik dari perbuatan dosa baik besar maupun kecil, dari melakukan kesalahan dalam hal apapun, dan dalam keadaan lupa sekalipun. Demikian kelompok Muktazilah yang hampir sama dalam menetapkan kemaksuman bagi para nabi as. kecuali membatasinya pada dosa-dosa kecil yang *ghayr munaffirah*.

Sejumlah ayat al-Qur'ān menjadi argumentasi bagi pendukung *'iṣmat al-Anbiyā'*, di antaranya sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُ يَبْصُرُ مَا تَكْتُمُونَ  
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ الرِّسُولُ لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا<sup>44</sup>

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul melainkan untuk ditaati dengan izin Allah. Dan sungguh, sekiranya mereka setelah menzalimi dirinya datang kepadamu (Muhammad), lalu memohon ampunan kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampunan untuk mereka, niscaya mereka mendapati Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Sebagian ulama salaf maupun khalaf mengatakan bahwa tidak ada kategori dosa kecil dalam persoalan dosa. Semua dosa menurut mereka besar. Tetapi dosa besar yang bukan dosa besar karena perbedaan pelanggaran itu sendiri atau karena efeknya, sebagian mengatakan suatu perbuatan dosa kecil karena disandarkan kepada dosa yang lebih besar darinya. Misalnya ciuman yang diharamkan itu dosa kecil jika disandarkan atau dibandingkan dengan zina, padahal keduanya sama-sama merupakan dosa besar. Al-Maṭrafi, *Āyāt 'Itāb...*, 53. Lihat juga Ibn Ḥajr al-'Athqalānī, *Fath al-Bārī* Vol.10, 409.

<sup>44</sup> Al-Qur'ān, 4:64.

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ<sup>46</sup>

Harta rampasan (*fai'*) dari mereka yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya.

Syeikh al-Mufid dalam *Awā'il al-Maqālāt* mengatakan bahwa, mayoritas Syiah Imamiyah meyakini para nabi as, terutama Nabi saw beserta keluarganya maksum baik sebelum ataupun setelah *nubuwwah*, dari semua dosa besar dan dosa kecil baik sengaja maupun lupa. Adapun dosa kecil yang tidak mengakibatkan pelakunya dianggap remeh, maka boleh terjadi sebelum kenabian dan tanpa sengaja, tetapi tidak boleh jika itu dilakukan setelah kenabian dalam hal apapun.<sup>47</sup>

Mereka yang tidak sependapat dengan aliran ini, menggunakan dalil al-Qur'an QS.al-Fath ayat 2 atau sejenisnya untuk melemahkan pendapat di atas; Tetapi untuk menjawabnya, aliran Syiah Imamiyyah menggunakan QS. al-Najm (53) ayat 1-4.<sup>48</sup> Sementara kelompok yang membatasi '*iṣmat al-Anbiyā'*' mendasari argumentasi mereka yang menyatakan bahwa para nabi as juga

<sup>45</sup> Al-Qur'an, 4:59

<sup>46</sup> Al-Qur'an, 59:7

<sup>47</sup> Syeikh al-Mufid, *Awā'il al-Maqālāt*..., 18

<sup>48</sup> Ibid.

manusia biasa layaknya manusia pada umumnya yang wajar jika pernah melakukan kesalahan ataupun dosa kecil. sebagaimana ayat dalam QS. Kahfi (18):110:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا<sup>49</sup>

Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang telah menerima wahyu, bahwa sesungguhnya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa.” Maka barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya maka hendaklah dia mengerjakan kebajikan dan janganlah dia mempersekutukan dengan sesuatu pun dalam beribadah kepada Tuhannya.”

Penekanan ayat di atas ada pada kata atau term *bashar*. Term bashar Penafsiran ulama terhadap ayat di atas bergantung pada pengertian term *bashar* pada ayat di atas. Term *bashar* dalam al-Qur’ān disebutkan sebanyak 37 kali. Menurut Ibn Fāris kata yang terdiri dari ب-ش-ر bermakna nampaknya sesuatu dengan baik dan indah. Dari makna ini terbentuk kata kerja *bashara* yang berarti bergembira, menggembarakan dan menguliti, memperhatikan dan mengurus sesuatu. Kata bashar ini dalam al-Qur’ān secara khusus merujuk kepada tubuh manusia. Dengan lain kata, term *bashar* dalam al-Qur’ān berkaitan dengan proses manusia sebagai makhluk biologis sebagaimana tampak dalam kehidupannya, seperti makan, minum, berketurunan dan mati.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Al-Qur’ān, 18:110.

<sup>50</sup> Lihat al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras* ..., 120-121. Dari sejumlah term *bashar* yang digunakan al-Qur’ān menunjukkan pada aspek biologisnya. Lihat al-Rāghib al-Asfahāni, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 47

Berbeda dengan penafsiran Ibn Kathīr<sup>51</sup> yang sama sekali tidak menyinggung tentang aspek ke”manusia”an Nabi saw ketika menjelaskan ayat ini, melainkan menjelaskan tentang perintah Allah swt. kepada Nabi saw. untuk menyatakan kepada orang-orang musyrik bahwa dia (Nabi saw.) adalah manusia biasa seperti mereka (secara biologis) bukan malaikat ataupun sebagaimana yang diperkirakan orang-orang saat itu bahwa seorang nabi harus memiliki wujud ketuhanan dan kekuatan ghaib. Perbedaannya hanyalah karena dia diberikan wahyu oleh Tuhannya. Begitu juga al-Ṭabarī yang menafsirkan ayat itu sebagai perintah Allah swt kepada Nabi saw untuk menyampaikan kepada kaumnya yang berpaling dari ayat-ayat-Nya, bahwasannya Nabi adalah manusia seperti mereka yaitu berasal dari anak Adam (secara biologis), dari kalangan manusia biasa bukan malaikat dan dia diberikan wahyu oleh Tuhannya.<sup>52</sup>

Terlepas dari perdebatan seputar term *bashar* pada ayat tersebut mayoritas kelompok Sunni menjadikan ayat ini sebagai argumentasi untuk membatasi kemaksuman Nabi saw. Sebagai manusia biasa para nabi dipandang wajar melakukan kesalahan. Hal ini menurut mereka ditunjukkan dalam ayat-ayat *’itāb*.

c. Teguran (*’Itāb*) terhadap para nabi

*’Itāb* secara bahasa berasal dari kata *’ataba-ya’tibu* yang berarti menegur, mencela, dan memperingatkan. Louis Ma’luf dalam Kamus al-Munjid mengartikannya dengan *من فعله شيء عليه أنكر* mencegah segala perbuatan

<sup>51</sup> Ibn Kathīr, *Tafsir al-Qur’ān al-Adzīm*, Vol.4 (tp. Dār al-Miṣrī li al-Maṭnūṭ, t.th ), 470-471

<sup>52</sup> Abī Ja’far Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Āy al-Qur’ān*, Vol.17 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th)

atasnya.<sup>53</sup> *‘Itāb* sendiri bermakna celaan, teguran dan peringatan yang juga disebut dengan istilah *‘atbun*, jamaknya *‘utbān*.<sup>54</sup> Sedangkan secara terminology *‘itāb* adalah مذاكرة الموجودة و الإدلال و مخاطبة الإذلال suatu pembicaraan yang mengancam, mencela dan memperingati.<sup>55</sup>

Dalam al-Qur’ān terdapat beberapa ayat al-Qur’ān yang dinyatakan oleh mayoritas ulama di kalangan Sunni sebagai ayat-ayat *‘itāb* (teguran) atas perbuatan para nabi as. Keberadaan ayat-ayat tersebut menjadi dalil bagi kalangan Sunni untuk menyatakan bahwa para nabi maksum dengan kemaksuman yang terbatas. Kurang lebih ada 80 ayat atau setidaknya 73 ayat menurut al-Rāzī yang menyebutkan kesalahan yang dilakukan para nabi as sehingga mendapat teguran dari Allah.<sup>56</sup> Beberapa ayat *‘Itāb* yang dimaksud di antaranya:

1). Nabi Adam as. dalam QS. Ṭāha (20):121

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ

فَعَاوَى<sup>57</sup>

Maka (setelah dia dan istrinya berhasil dibujuk) keduanya memakan darinya, lalu (seketika) tampaklah keduanya sau’at-sau’at (aurat-aurat dan keburukan-keburukan) keduanya sehingga mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan Adam telah melanggar (perintah) Tuhan Pemeliharanya, maka sesatlah dia.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Louwis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Alam*, (beiru: Dār al-Mashriq, 2002), 485.

<sup>54</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mahdhar, *Kamus al-‘Aşri*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), 1269.

<sup>55</sup> ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Ta’arīf*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1410), 501

<sup>56</sup> Al-Rāzī, *‘iṣmat al-Anbiyā’*, 49-137. Bandingkan dengan al-Ījī, *al-Mawaqif*..., 361-366.

<sup>57</sup> Al-Qur’ān, 20:121.

<sup>58</sup> Shihab, *al-Qur’ān*...,320

Ayat ini memberitakan tentang Adam dan Hawa yang memakan buah dari pohon yang telah dilarang Allah untuk memakannya. Menurut al-Ṭūsī, larangan terhadap Adam dan Hawa bukan larangan yang mengharamkan, karena sesuatu yang diharamkan adalah keburukan. Sedangkan para nabi tidak dibolehkan melakukan hal-hal yang buruk, baik besar maupun kecil. Al-Jubā'ī berkata: Kemaksiatan para nabi tidak terjadi kecuali karena ketidaksengajaan. Adapun jika mengetahui bahwa itu adalah dosa, maka itu tidak akan terjadi. Kata *wa 'aṣā ādam rabbahu fa ghawā*, maknanya adalah dia melanggar apa yang diperintah oleh Allah maka dia menerima balasan yang mengecewakan. Sedangkan dosa adalah pelanggaran terhadap perintah, baik itu wajib ataupun berupa anjuran.<sup>59</sup>

Tetapi bagi mereka yang menolak kemaksuman mutlak bagi para nabi ayat ini menjadi argument bahwa para nabi dapat melakukan dosa dan kesalahan sebelum nubuwwah. Sedangkan bagi yang mendukungnya menyatakan ayat para nabi hanya melakukan dosa kecil dan terjaga dari dosa besar. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Rāzī dalam mengungkapkan 6 argumentasi yang diajukan oleh kelompok yang menolak atau yang membatasi beserta bantahan atau jawaban dari pendukung doktrin ini. Salah satu dari argument itu adalah ayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi Adam telah berbuat durhaka. Orang yang durhaka pasti orang yang melakukan dosa besar. Bahwa Nabi Adam telah

<sup>59</sup> Abī Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 7 (Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th), 218

melakukan kedurhakaan berdasarkan firman Allah: وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ karena itu dikatakan Nabi Adam telah durhaka kepada Tuhannya dilandasi oleh dua hal: pertama, Sesungguhnya nash (ayat) itu mengharuskan ketentuan hukuman bagi pelanggarnya, bahwa seorang yang berdosa harus dihukum. QS. al-Nisā' 4:14

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا...<sup>60</sup>

Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batas-batas hukum-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, dia kekal di dalamnya dan dia akan mendapat azab yang menghinakan.<sup>61</sup>

Sedangkan yang kedua, Kemaksiatan itu merupakan celaan atau kejaman yang tidak digunakan kecuali bagi orang yang melakukan dosa besar.<sup>62</sup>

Menurut al-Ījī, mayoritas mufasir menyatakan bahwa khitab ayat ini ditujukan kepada orang Quraish. Namun jika itu ditujukan kepada nabi Adam maka tidak tampak pada ayat tersebut kesyirikannya terhadap ketuhanan.<sup>63</sup> Sejalan dengan pendapat al-Ījī, al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan bahwa kata *al-Ghay* dalam ayat itu adalah lawan dari *al-Ruṣd* (petunjuk), bukan berarti kesesatan yang keluar dari jalan, dan petunjuk itu

<sup>60</sup> Al-Qur'ān, 4:14.

<sup>61</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 79

<sup>62</sup> Selengkapnya lihat al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā'*', 49-52

<sup>63</sup> Al-Ījī, *al-Mawaqif*...,362

berlawanan dengan mereka berdua. jadi pengertian *al-Ghay* dalam ayat tersebut tidak dalam pengertian kesesatan.

Sedangkan kemaksiatan Adam pada Tuhannya, adalah ketidaktaatan terhadap perintah yang membimbing, bukan kepada Tuhannya. Para nabi terjaga dari dosa maupun melanggar perintah. Semua dikembalikan kepada agama yang diwahyukan kepada mereka maka mereka tidak mungkin melakukan kesalahan, tidak mungkin lupa dan mengubahnya. Perkataan para Nabi tidak lain kecuali kebenaran yang diturunkan kepada mereka, dan dalam tindakan, tindakan mereka tidak akan bertentangan dengan kata-kata mereka, dan mereka tidak melakukan dosa kecil atau dosa besar, karena dalam tindakan itu ada komunikasi layaknya sebuah ucapan.<sup>64</sup>

## 2). Nabi Nūḥ as. dalam QS Hūd (11):45

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ<sup>65</sup>

Dan Nuh menyeru Tuhan Pemeliharanya, maka dia (Nabi Nūḥ as.) berkata: “Tuhan Pemeliharaku, sesungguhnya anaku termasuk keluargaku, dan sesungguhnya janji-Mu adalah yang benar. Dan Engkau adalah hakim yang seadil-adilnya.”<sup>66</sup>

قَالَ يَنْوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ<sup>67</sup>

Dia (Allah) berfirman, “Wahai Nuh! Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu, karena perbuatannya sungguh tidak baik, sebab

<sup>64</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*..., Vol. 13, 401

<sup>65</sup> Al-Qur'ān, 11:45

<sup>66</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 226

<sup>67</sup> Al-Qur'ān, 11:46

itu jangan engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Aku menasihatimu agar (engkau) tidak termasuk orang yang bodoh.”<sup>68</sup>

Menurut al-Rāzi<sup>69</sup> ada dua persoalan dalam kedua ayat di atas, persoalan pertama terdiri dari dua aspek, yang pertama firman-nya إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ menunjukkan bahwa itu bukan anaknya. Jika begitu adanya maka itu artinya Nabi Nuh telah berbohong dengan mengatakan bahwa itu adalah anaknya (إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي) dan kebohongan itu berarti dosa. yang kedua, bahwa pertanyaan Nuh merupakan dosa berdasarkan tiga bukti/tanda: firmanNya:

فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ  
 قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنُ مِنَ الْخَاسِرِينَ  
 إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ

Para mufasir dalam hal ini berbeda pendapat tentang kata anak dalam ayat, ada tiga pendapat: 1. Mayoritas sepakat bahwa itu anak dari Nabi Nuh, kemudian mereka berbeda pada kalimat مِنْ أَهْلِكَ. Sebagian mengatakan yang dimaksud adalah ahl dīnik (keluarga seagama). 2. Yang dimaksudkan adalah anak dari istrinya. 3. Anak zina. Pendapat ketiga ini paling *ḍa'īf* karena mencoreng nasab para nabi.

<sup>68</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 227

<sup>69</sup> Al-Rāzī, *'Iṣmat al-Anbiyā'*, 57-60

## 3). Nabi Ibrahim as

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا يَخَالُ هَذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ<sup>70</sup>

Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Nabi Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata, “Inilah Tuhan Pemeliharaaku.” Tetapi ketika bintang itu tenggelam dia berkata, “Aku tidak suka (mempertuhankan) yang tenggelam.”<sup>71</sup>

Ayat ini menurut penafsiran al-Qurṭubī (671 H),<sup>72</sup> ingin membersihkan Nabi Ibrahim dari tuduhan kaumnya yang menganggapnya telah melakukan kesyirikan, yang dipertegas dengan pernyataan Nabi Ibrahim as.:

... قَالَ يُقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ<sup>73</sup>

... dia (Nabi Ibrahim) berkata, “Wahai kaumku! Sungguh, aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.”

Karena itu menurut al-Qurṭubī, tidak boleh bagi Allah memilih seorang rasul kecuali dia mengesakan Allah dan mensucikannya dari semua sesembahan. Menurut al-Ṭūsī, ayat-ayat tersebut merupakan peringatan kepada orang-orang musyrik Arab dan teguran kepada mereka karena menyembah berhala, serta anjuran untuk mengikuti agama leluhur mereka Ibrahim as. Karena mereka adalah kaum yang sangat menghormati para leluhur, maka Allah mengajarkan kepada mereka

<sup>70</sup> Al-Qur’ān, 6:76

<sup>71</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 137

<sup>72</sup> Lihat al-Maṭrafī, *Āyāt ‘Itāb*..., 38-40. Lihat juga al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* Vol. 7 (Mesir: Nashr Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1387H), 25. Lihat juga Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, Vol. 7, (al-Maṭba’ah al-Muniriyyah, t.th), 119.

<sup>73</sup> Al-Qur’ān, 6:78

untuk mengikutinya, jika mereka benar-benar menghormati para leluhur.<sup>74</sup>

Lebih lanjut menurut al-Ṭūsī, perkataan Nabi Ibrahim “*hādza rabbī*” mengandung dua kemungkinan; pertama, bahwa apa yang dikatakan Ibrahim merupakan sebuah asumsi, bukan sebagai informan. Kedua, Ibrahim memberitahukan tentang dugaannya. Terkadang seorang pemikir merenungkan dugaannya saat melihat dan memikirkan tentang sesuatu hal. Kemudian dia kembali dari renungannya itu dengan bukti-bukti dan pengetahuan. Hal ini bukan sesuatu yang buruk. Sedangkan makna *la'in lam yahdinī rabbī* dalam ayat, yaitu jika bukan karena kemurahan Allah yang memberi aku petunjuk untuk mencapai kebenaran dalam mengesakan-Nya, maka aku akan termasuk orang-orang yang sesat. Orang-orang yang sesat dari kebenaran dan salah jalan mereka tidak akan mencapai hidayah.<sup>75</sup>

4). Nabi Muhammad saw.

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكَىٰ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ أَمَّا  
مَنْ أَسْتَعْتَبَ فَانْتَبَ لَهُ تَصَدَّىٰ وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا يَرْكَبُ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ وَهُوَ  
يَحْشَىٰ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ<sup>76</sup>

Dia (Nabi Muḥammad saw.) bermuka masam dan berpaling. Karena telah datang kepadanya seorang tunanetra. (Wahai Nabi Muḥammad saw.)! Apakah yang menjadikan engkau mengetahui (yakni engkau tidak dapat mengetahui isi hati seseorang), boleh jadi ia ingin

<sup>74</sup> Abī Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol.4 (Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th),

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Al-Qur'ān, 80:1-10

membersihkan diri (beramal saleh dan mengukuhkan imannya). atau (ia ingin) mendapatkan pengajaran sehingga bermanfaat baginya pengajaran itu?”. Adapun orang yang merasa tidak membutuhkan (engkau, karena harta atau kedudukan sosialnya). Maka engkau (Nabi Muḥammad saw.) terhadapnya melayani. Padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia (yakni yang engkau layani itu) tidak membersihkan diri (yakni tidak beriman). Dan adapun siapa yang datang kepadamu dengan bersegera. Sedang dia takut (kepada Allah swt.), maka engkau terhadapnya (bersikap) mengabaikan.<sup>77</sup>

Dalam sejumlah literature tafsir, mayoritas ulama sepakat menyatakan bahwa ayat ini merupakan teguran (*‘itāb*) Allah swt. Diriwayatkan *sabab al-Nuzūl* ayat di atas berkenaan dengan sikap Nabi saw kepada Abdullah Ibn Ummī Maktūm (seorang tunanetra).<sup>78</sup> Ayat ini juga memiliki *sabab al-nuzūl* lainnya yang berbeda, sebagaimana yang ditulis oleh al-Suyūṭī, bahwa *sabab al-Nuzūl* dari ayat ini berkenaan dengan Bani Asad yang mendatangi Nabi saw. Bahkan sebagian lainnya mengatakan hal itu berkaitan dengan *al-Hadramī* yang datang kepada Nabi saw.<sup>79</sup> Oleh karenanya menurut al-Suyūṭī, ayat ini secara lahiriyah tidak menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Nabi saw,<sup>80</sup> tetapi hanya kabar semata-mata dan tidak jelas siapa yang dimaksudkan. Namun yang jelas

<sup>77</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 585

<sup>78</sup> Ibn Kathīr, *Tafsir al-Qur’ān al-‘Azim*, 470–471. Riwayat dari hadis ini menurut Husein al-Habsyi, bukan *muttafaqun ‘alaih*, karena tidak diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Lihat Husein Al-Habsyi, *Nabi Bermuka Manis Tidak Bermuka Masam: Sebuah Catatan Tentang Penafsiran Surah ‘Abasa* (Jakarta: al-Kauthar, 1992), ii.

<sup>79</sup> al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Mantshūr*, Vol. 4, 517

<sup>80</sup> Karenanya *asbab al-Nuzūl* ini mendapat koreksi dari ulama Sunni maupun Syiah. Dari kalangan Sunni misalnya Muhammad Alwi al-Maliki, *Kitab Insan al-Kāmil*, al-Qāḍī al-‘Iyād Vol. 2 *Al-Syifā*, al-Rāzī, *‘Ismah al-Anbiyā’*. Sedangkan dari kalangan Syiah adalah al-Ṭabarsī, *Tafsir Majma’ al-Bayān*, Ja’far Murtadha al-Āmifī, *Al-Ṣaḥīḥ min al-Sīrat al-Nabī al-A’dzam*. Lihat Husein al-Habsyi, *Nabi Bermuka Manis Tidak Bermuka Masam: Sebuah Catatan Tentang Penafsiran Surah ‘Abasa* (Jakarta: al-Kauthar, 1992), ii

orang itu bukan Nabi saw. karena bermasam muka bukan sifatnya, baik terhadap musuh apalagi terhadap orang mukmin yang sudah mendapat petunjuk.<sup>81</sup> Tidak berbeda dengan al-Suyūfī, al-Ṭabaṭabā'ī<sup>82</sup> juga menyatakan hal yang sama bahwa ayat tersebut tidak ditujukan kepada Nabi saw., mengingat bahwa bermuka masam bukan merupakan sifat Nabi saw.<sup>83</sup> Terlebih lagi mendahulukan lawan-lawannya dibandingkan orang-orang mukmin, melayani orang-orang kaya dan mengabaikan orang-orang miskin bukan merupakan bagian dari akhlakunya yang luhur. Sedangkan Nabi saw adalah orang yang memiliki budi pekerti tinggi, sebagaimana ayat *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ*<sup>84</sup>

Kata 'abasa dalam al-Qur'ān ditemukan terulang sebanyak tiga kali, dua kali dalam bentuk kata 'abasa yang terdapat dalam QS. al-Muddathir (74):22 dan QS. 'Abasa (80):1, dan satu kali dalam bentuk kata 'abūsan dalam QS al-Insān (76): 10. Kata 'abasa pada surat yang pertama al-Muddathir, pada ayat *يٰۤاَيُّهَا عِيسَىٰ وَبَنُوۤآءِ مَرْيَمَ كُنَّ بَشَرًا مَّحْسُوبًا* (kemudian ia bermuka masam dan memberenggut), menjelaskan tentang sikap orang kafir (al-Walīd bin al-Mughīrah). Ia pernah suatu waktu mendengar Nabi saw membaca al-Qur'ān dan bermaksud ingin mencelanya serta mencari kesalahannya,

<sup>81</sup> Al-Suyuti, *Al-Dur al-Manthur ...*, Vol. 6, 517.

<sup>82</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī ...* Vol. 19, 223.

<sup>83</sup> Kata 'abasa dalam al-Qur'ān tidak dipergunakan kecuali berkaitan dengan sifat dan watak orang-orang kafir. al-Habsyi, *Nabi Bermuka Manis...*, 60. Lihat juga Shihab, "Abasa" *Ensiklopedia Al-Qur'ān...*, 2.

<sup>84</sup> Al-Qur'ān, 68: 4.

tetapi karena tidak berhasil sehingga wajahnya cemberut dan bermuka masam.

Sedangkan kata 'abasa pada surat yang kedua QS. 'Abasa, pada ayat عَبَسَ وَتَوَلَّى أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى (dia bermuka masam dan berpaling karena telah datang kepadanya seorang buta), menurut mayoritas mufasir merupakan teguran atas perilaku Nabi saw kepada Abdullah bin Ummi Maktūm. Saat itu Nabi saw sedang menemui para pemuka Quraish Mekkah untuk berdakwah, di mana beliau sangat mengharapkan keislaman mereka karena dianggap membawa pengaruh besar pada masyarakat umum. Tetapi Abdullah bin Ummi Maktum yang tidak dapat melihat terus saja meminta kepada Nabi saw untuk mengajarkannya. Hal ini membuat Nabi terganggu sehingga bermuka masam dan kemudian berpaling darinya. Sikap Nabi saw ini lantas mendapat teguran dari Allah dengan diturunkannya ayat ini.<sup>85</sup> Abū al-A'lā al-Mawdūdī menyatakan bahwa dari permulaan ayat sampai pada ayat 16 dalam surat ini, sesungguhnya ditujukan untuk menegur orang-orang kafir, walaupun seolah-olah itu ditujukan kepada Nabi saw.<sup>86</sup>

Sedangkan kata 'Abūsan/bermuka masam, dalam QS. al-Insān (76):10, sesungguhnya merujuk kepada sikap orang-orang yang berdosa dan berbuat jahat yang ketakutan pada hari kiamat. Pada saat itu mereka

<sup>85</sup> Shihab, "Abasa", *Ensiklopedia Al-Qur'ān*...Vol. 1, 2

<sup>86</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'ān, *Kenabian (Nubuwwah) dalam al-Qur'ān, dalam Tafsir al-Qur'ān Tematik*, Vol. 5 (Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'ān, 2012), 170

bermuka masam karena mengalami banyak kesukaran disebabkan kemurkaan Allah pada mereka.<sup>87</sup>

Ayat berikut yang dianggap sebagian kelompok sebagai teguran atas diri Nabi saw., yaitu QS. al-Taḥrīm (66):1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>88</sup>

Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan (menghindari atau berlaku seperti perlakuan orang yang mengharamkan) apa yang telah Allah halalkan bagimu (yakni berjanji tidak meneguk madu atau menggauli Mariyah al-Qibtiyyah), engkau (karena keluhuran budi pekertimu melakukan hal ini karena) menghendaki kerelaan (hati) hati istri-istrimu (antara lain Ḥafṣah putri ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb, dan ‘Aisyah putri Abū Bakr al-Ṣiddīq ra. padahal mestinya mereka dan semua makhluk berupaya mencari ridha Allah dan ridhamu). (Allah Maha Mengetahui tindakan dan tujuanmu) dan Allah Maha Pengampun, lagi Maha Pengasih.<sup>89</sup>

Diriwayatkan bahwa *asbāb al-Nuzūl* dari ayat ini, adalah ketika seorang istri nabi menyuapi Nabi saw dengan madu, dan terlihat oleh ‘Aisyah. Sepulangnya Nabi saw ke rumah, ‘Aisyah mengatakan bahwa dia mencium bau bunga tai ayam dari mulut Nabi.

Menurut Husein al-Habsyi, surat al-Taḥrīm bukanlah merendahkan martabat nabi, justru memuliakan dan mengangkat martabat nabi. Hal itu tampak dari ayat pertama surat al-Taḥrīm di mana Allah mengatakan padanya untuk tidak merendahkan dirinya di hadapan para istrinya.<sup>90</sup>

Ayat *itāb* atas diri Nabi saw berikutnya dalam QS. al-Tawbah (9):43

<sup>87</sup> M. Quraish Shihab, “‘Abasa”, *Ensiklopedia al-Qur’ān...*, Vol. 1, 3

<sup>88</sup> Al-Qur’ān, 66: 1.

<sup>89</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 560

<sup>90</sup> al-Habsyi, *Nabi Bermuka Manis...*, 38

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ<sup>91</sup>

Allah memaafkanmu (Nabi Muhammad saw.). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (perihal alasannya) dan sebelum engkau mengetahui para pembohong.<sup>92</sup>

Berdasarkan pada riwayat *asbāb al-Nuzūl*, mayoritas para mufassir di kalangan Ahlu Sunnah seperti al-Rāzī menyatakan bahwa ayat tersebut turun sebagai teguran atas sikap atau perilaku Nabi saw pada beberapa peristiwa.<sup>93</sup> Namun bagi kelompok Syiah khususnya Syiah Imāmiyah menolak riwayat tersebut dengan menyebutkan riwayat *asbāb al-Nuzūl* lainnya yang berbeda.<sup>94</sup>

Menanggapi hal tersebut di atas, Ibn Taimiyah<sup>95</sup> berpandangan bahwa kesalahan memahami konsep *'iṣmah* dilatarbelakangi oleh salah satu dari dua sebab; *Pertama*, terlalu berlebihan dalam menerima *'iṣmah* sehingga menyelewengkan makna teks-teks al-Qur'ān yang dengan jelas menunjukkan bahwa para nabi misalnya bertobat dari dosa-dosa yang mereka lakukan. *Kedua*, terlalu berlebihan menolak *'iṣmah* sehingga menisbatkan kepada para nabi itu sesuatu yang tidak mungkin mereka lakukan.

### 3. *'iṣmah* selain kepada Para Nabi

Mayoritas ulama berpendapat tidak ada manusia yang maksum selain para nabi as, karena kemaksuman hanya dikhususkan bagi para nabi.

<sup>91</sup> Al-Qur'ān, 9: 43

<sup>92</sup> Shihab, *al-Qur'ān*...,194

<sup>93</sup> Lihat al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafāṭīh al-Ghayb)*, Vol. 1, 37-38 dan Vol. 14, 59

<sup>94</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 19, 223

<sup>95</sup> Lihat Mubarak, "Kontinuitas dan Perubahan ...", 126

manusia selain mereka dapat saja melakukan dosa baik besar ataupun kecil.<sup>96</sup> sabda Nabi saw: *Kull bani Ādam khaṭṭā'un wa khayr al-Khāṭi'in al-Tawwābūn.*

Bagi kalangan Syiah Imamiyah, *'iṣmah* tidak terbatas hanya kepada para nabi as, tetapi juga bagi para imam mereka. *'Iṣmah* merupakan salah satu doktrin dalam aliran Syiah yang berkait kelindan dengan persoalan imamah. Menurut kelompok ini, sebagai pemimpin yang ditunjuk oleh Tuhan, para imam steril dari dosa dan salah. Hisyam bin al-Hakkām (w.179/795), salah seorang teolog Syiah, bahkan meyakini bahwa yang maksum hanyalah para imam. Sedangkan para nabi menurutnya tidak maksum, sebab jika mereka (para nabi) melakukan kesalahan, Tuhan akan langsung menegur mereka, tidak demikian dengan para imam. Namun yang menjadi pendapat resmi Syiah Imamiyah dan diyakini oleh mayoritas ulama mereka adalah bahwa para nabi dan para imam sama-sama maksum.

Posisi para imam sama dengan para nabi dalam implementasi hukum-hukum, menetapkan batasan, menegakkan/menjaga syariat dan mendidikan manusia adalah maksum sebagaimana kemaksuman para nabi, mereka tidak boleh melakukan dosa kecil kecuali sebagaimana yang boleh berlaku bagi para nabi. Para imam tidak boleh lupa terhadap sesuatu apapun dalam urusan agama, tidak juga melupakan hukumnya. Hal ini disepakati oleh semua aliran Imamiyah kecuali bagi mereka yang menyimpang

---

<sup>96</sup> Muhammad Fethullah Gulen, *al-'Iṣmat al-Nabawiyah*, Istanbul, Dār al-Nayl, 2005, 16

darinya. Sedangkan Muktaizilah berpendapat boleh bagi imam melakukan dosa besar dan murtad dari Islam.<sup>97</sup>

Fethullah Gulen dalam hal ini berpendapat, bahwa selain para nabi, Allah swt mungkin saja menjaga pribadi-pribadi dari para ulama yang merupakan seorang imam ataupun teladan kemanusiaan. Tetapi berbeda dengan pemikiran Syiah tentang kemaksuman para imam mereka, menurutnya seseorang dapat saja melakukan dosa karena dia bukan nabi. tetapi apakah seorang imam dapat melakukan dosa. Tidak seorangpun dapat menetapkannya, tetapi mungkin saja Allah swt akan menjaga hambanya *al-Muqarrabīn* (yang dekat dengan-Nya) dari melakukan perbuatan dosa. Sebagaimana ditunjukkan dalam al-Qur'an QS. al-Anfal 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو  
الْفَضْلِ الْعَظِيمِ<sup>98</sup>

Wahai orang-orang yang beriman! Jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan furqan (kemampuan membedakan antara yang hak dan batil) kepadamu dan menghapus segala kesalahanmu dan mengampuni (dosa-dosa)mu. Allah memiliki karunia yang besar.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Ibid., 19

<sup>98</sup> Al-Qur'an, 8:29

<sup>99</sup> Shihab, *al-Qur'an* ..., 180

### BAB III

## AL-ṬABAṬABĀ'Ī DAN TAFSIR *AL-MĪZĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*

### A. Biografi dan Setting Historis al-Ṭabaṭabā'ī

#### 1. Biografi al-Ṭabaṭabā'ī dan Jejak Intelektualnya

Dalam berbagai sumber termasuk kitab *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* menyebutkan beberapa informasi tentang biografi al-Ṭabaṭabā'ī. Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ḥusayn bin al-Sayyid Muḥammad bin al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn bin al-Mīrzā Alī Aṣghar Syaikh al-Islām al-Ṭabaṭabā'ī al-Tabrīzī al-Qadhī, yang lebih populer dengan nama al-'Allāmah<sup>1</sup> al-Ṭabaṭabā'ī. Julukan al-Ṭabaṭabā'ī dinisbahkan kepada salah satu kakeknya bernama Ibrahim Ṭabaṭabā' bin Ismā'īl al-Dībāj. Al-Ṭabaṭabā'ī dilahirkan pada tanggal 29 Dzulhijjah 1321H/ 16 Maret 1892 M<sup>2</sup> di Tabrīz, dan tumbuh besar dalam sebuah keluarga ulama yang cukup terkenal di kotanya.<sup>3</sup> Silsilah nasab dari al-Ṭabaṭabā'ī sampai kepada kedua cucu Rasulullah saw, dari jalur ayah sampai kepada Imām

<sup>1</sup> 'Allāmah adalah ungkapan penghormatan dalam Bahasa arab, Persia dan bahasa-bahasa Islam lainnya, yang berarti sangat terpelajar. Ungkapan penghormatan ini biasanya diberikan kepada seseorang yang dinilai memiliki tingkat spiritual dan intelektualitas yang tinggi, dan secara social memberi pengaruh pada kehidupan masyarakat. Lihat M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'ān: Kajian Kosakata*, Vol. 1 Jakarta: Lentera Hati, 2007, 15

<sup>2</sup> Muhammad Husayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 1, (Beirut: Muassasat al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1997), b. Tentang tahun kelahiran al-Ṭabaṭabā'ī, terdapat perbedaan dalam beberapa literature. Dalam al-Mīzān sebagaimana disebutkan di atas. Berbeda dengan yang tertulis dalam buku *Shi'a*, yang menyebutkannya lahir pada 1282 H/1903 M. Lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *Shi'a*, terj. Sayyid Ḥusayn Naṣr, (Manila: al-Hidayah, 1995), 22. Sementara dalam buku *Inilah Islam* disebutkan bahwa beliau lahir pada tahun 1271 H/1892 M. Lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *Islamic Teachings: An Overview*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), 15. Sedangkan Hādī Ma'rifāh dalam kitabnya, menulis tahun kelahiran al-Ṭabaṭabā'ī pada tahun 1321 H. Muḥammad Hādī Ma'rifāh, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbīh al-Qashīb*, Vol. 2 (Iran: Muassasah al-Quds al-Thaqāfah, 1428 H), 1025

<sup>3</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān...*, Vol.1, a-b. Lihat juga 'Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*, (Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985), 39.

Ḥasan bin ‘Alī bin Abī Ṭālib, sedangkan dari jalur ibunya melalui Imām Ḥusayn bin ‘Alī bin Abī Ṭālib.<sup>4</sup>

Ibunda al-Ṭabaṭabā’ī wafat pada saat al-Ṭabaṭabā’ī berusia 5 tahun, kemudian menyusul sang ayah pada usianya yang ke 9 tahun.<sup>5</sup> Sepeninggal kedua orang tuanya, al-Ṭabaṭabā’ī dan adiknya diserahkan oleh walinya kepada dua pelayan (pria dan wanita) untuk diasuh. al-Ṭabaṭabā’ī dan adiknya kemudian dikirim oleh kedua pelayannya untuk mengikuti pendidikan di sekolah dasar hingga menengah. Setelah itu pendidikan mereka berdua selanjutnya diserahkan kepada guru privat yang didatangkan ke rumah mereka. Saat inilah selama enam tahun al-Ṭabaṭabā’ī belajar al-Qur’ān dan bahasa Parsi serta beberapa pelajaran dasar, selain juga mempelajari berbagai karya tentang kesusastraan dan sejarah, seperti *Gulistan* dan *Bustan* karya Sa’di, *Nesab* dan *Akhlaq*, *Anvar-e Sohayli*, *Tarikh-e Mo’jam*, karya-karya Amir-e Nezam serta *Irsyad al-Hisab*.<sup>6</sup>

al-Ṭabaṭabā’ī tumbuh dalam lingkungan tradisi keilmuan dengan sistem pendidikan khusus yang dikenal dengan *al-Ḥawzah*, yang berawal dari seminar ilmiah pertama yang diadakan di masjid-masjid sejak penaklukan Islam. Seiring berjalannya waktu jenis pendidikan ini berkembang dan menjadi berbeda.<sup>7</sup> Selama 7 tahun (1918-1925) tepat pada usianya yang menginjak 15 tahun, al-Ṭabaṭabā’ī mengkaji buku-buku teks dari berbagai disiplin ilmu, di antaranya dalam bidang gramatika, al-Ṭabaṭabā’ī mempelajari Kitab *Amthila*, *Ṣarf al-Mir*, dan *Tasrīf*.

<sup>4</sup> Silsilah lengkapnya dapat dilihat pada al-Ṭabaṭabā’ī, *al-Mīzān*... Vol. 1, b. Lihat juga al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā’ī wa Manhajuh*..., 44-45.

<sup>5</sup> Lihat al-Ṭabaṭabā’ī, *Islamic Teachings*: ..., 15.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā’ī wa Manhajuh*..., 45

Dalam bidang sintaksis ia mempelajari *Kitab 'Awāmil, Namuzaj, Samadiyah, Sayūfī, Jami'* dan *Mughnī*. Beberapa kitab di bidang retorika seperti *kitāb- al-Mutawal*, bidang fiqh; *Sharh al-Lama'a dan Makāsib*, dan juga mempelajari *kitāb al-Ma'ālim, Qawanīn, Rasā'il dan Kafāya* dalam bidang uṣūl al-Fiqh.<sup>8</sup> Selain itu, al-Ṭabaṭabā'ī juga menekuni kajian di bidang filsafat dengan mempelajari *Kitab Sharh al-Ishārat*, dan *Kubrā, Hashiyah dan Sharḥ al-Shamsiyyah* dalam bidang *manṭiq*, juga kitab *Kashf al-Murād* dalam bidang teologi.<sup>9</sup>

Setelah menjalani pendidikan dasar dan lanjutan di tempat kelahirannya Tabrīz, al-Ṭabaṭabā'ī kemudian melanjutkan pendidikannya ke Najaf (Iraq) pada tahun 1343 H/1925 M pada usianya yang ke 22 tahun. Selama 10 tahun mempelajari berbagai ilmu di tempat ini,<sup>10</sup> namun karena faktor ekonomi al-Ṭabaṭabā'ī terpaksa harus kembali ke kota kelahirannya di Tabriz, pada tahun 1353 H/1935 M. Meskipun sebagian mengatakan factor tersebut bukan sebagai satu-satunya alasan. Selama 10 tahun tinggal di sana dan menjalani kehidupan dengan bertani, al-Ṭabaṭabā'ī merasa hampa karena merasa terhalang dari kehidupan keilmuan dan perenungan.<sup>11</sup> Sehingga pada akhirnya ia memutuskan untuk bermigrasi dari Tabrīz ke Qum setelah perang dunia II pada tahun 1365 H/1946 M, dan kembali menggeluti kerja keilmuannya.<sup>12</sup> Setelah kembali ke Qum, al-Ṭabaṭabā'ī mendapat kepercayaan untuk mengajar dalam bidang filsafat

<sup>8</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī mempelajari fiqh dan uṣūl al-Fiqh dari dua guru ternama yaitu al-'Allāmah Syaikh Muḥammad Ḥusayn al-Nāinī dan al-'Allāmah Syaikh Muḥammad Ḥusayn al-Kambāni. Lihat Ibid., 47-48

<sup>9</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *Islamic Teachings*:..., 15

<sup>10</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol.1, b

<sup>11</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *Islamic Teachings*:..., 16

<sup>12</sup> Ibid. Lihat juga al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol.1, b-c

dan tafsir al-Qur'ān. Karier al-Ṭabaṭabā'ī tampak mulai mencapai puncaknya saat berada di kota ini.<sup>13</sup>

al-Ṭabaṭabā'ī menikah dengan Qamar Sadat Mahdavi (1923-1965), Setelah Qamar wafat, al-Ṭabaṭabā'ī menikah lagi dengan Mansoureh Rozbeh (1966-1981). Setelah sekian lama mengabdikan diri untuk kemajuan ilmu pengetahuan, al-Ṭabaṭabā'ī pun menghembuskan nafas terakhirnya di Qum pada tahun 1402H/1981 M dalam usianya yang ke 81 tahun.<sup>14</sup>

## 2. Kondisi Sosial Politik al-Ṭabaṭabā'ī

Dalam perjalanan hidupnya, al-Ṭabaṭabā'ī menghadapi pergolakan intelektual dan politik yang terbilang cukup dahsyat. Dia sempat menyaksikan pergolakan intelektual, dan mewarisi konflik mazhab *Akhbāriyyah* dan *Uṣūliyyah*. Keduanya merupakan bagian dalam yurisprudensi Syiah.<sup>15</sup>

Akhbāriyah adalah ahli hadis yang disebut dalam Syiah sebagai Akhbārī. Kelompok ini memandang batil adanya ijtihad dan hanya mengikuti *akhbār* (riwayat-riwayat dan hadis-hadis). Mullah Muhammad Amin bin Muhammad Sharīf Astarabādī (1033 M) merupakan pendiri firqah ini, dan menjadi orang pertama yang mencela para mujtahid Syiah. Ia meyakini bahwa ijtihad yang dilakukan oleh ulama Syiah tidak berasaskan pada ijtihad ulama Syiah terdahulu.

<sup>13</sup> Lihat al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuhu...*, 51

<sup>14</sup> Muhammad Husayn al-Ṭabaṭabā'ī, *Tafsir al-Bayān fī al-Muwāfaqah bayna al-Hadith wa al-Qur'ān*, 24.

<sup>15</sup> Lihat Rusli, "Kontroversi Akhbārī - Uṣūlī dalam Tradisi Pemikiran Syiah Imāmiyyah," *Jurnal Ulumuna*, Vol .XIII No. 1( Juni, 2009), 149. Lihat juga John L. Esposito (Editor in Chief). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* Vol. 1 (Bandung: Mizan, 2001), 85.

Menurutnya, al-Qur'ān memiliki ayat-ayat *muḥkamah* dan *mutashābih*, *nāsikh* dan *mansūkh*, karena itu tidak mungkin dengan mudahnya melakukan inferensi hukum darinya. Karena itu, maka harus kembali merujuk kepada *akhbār* (riwayat-riwayat). Mengingat ijtihad berdiri di atas asumsi dan dugaan maka hukumnya batil, tegasnya. *Akhbār* (riwayat-riwayat) dinukil dari para Imam Maksum merupakan dalil-dalil *qat'hi* (definitif) dan pelbagai dugaan dan terkaan tidak dapat dihadapkan dengan dalil-dalil *qath'i*. Sedangkan Uṣūliyyūn adalah kebalikan dari Akhbāriyyun, sebuah kelompok yang banyak diikuti oleh para juris Islam yang disebut dalam Syiah sebagai Uṣūfi. Mereka meyakini bahwa dalam melakukan *istinbat* hukum-hukum syariat Islam dapat dilakukan berdasarkan dalil-dalil detil dari al-Qur'ān, Sunnah, Akal dan Ijma. Mereka memanfaatkan ilmu Ushul Fikih dan juga kaidah-kaidahnya seperti, *ashl barā'at*, *istishāb* dan *takhyīr*. Kaum Uṣūliyyūn berpandangan bahwa ijtihad hukumnya adalah wajib *kifāyah*.<sup>16</sup>

*Akhbāriyyah* cenderung tradisional, sedangkan *Uṣūliyyah* bersandar pada serangkaian proses rasional. Mazhab *Uṣūliyyah* dengan kecenderungan rasionalnya mampu mendominasi Kota Qum selama berabad-abad, walaupun saat itu menjadi kubu awal tradisional.

Dalam segi keilmuan, Iran yang saat itu menjadi simbol filsafat Islam dengan porosnya berupa ajaran Isyrāqiyah Mulla Shadra 1640 M, tidak hanya ajaran Mulla Ṣadrā, tetapi ajaran Ibn Sina juga menjadi kegandrungan orang Iran

---

<sup>16</sup> Rusli, "Kontroversi Akhbārī ..., 150-153

saat itu, dan al-Ṭabaṭabā'ī termasuk di dalamnya. Selama periode Qajar,<sup>17</sup> Teheran secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat Islam. Untuk selanjutnya al-Ṭabaṭabā'ī mengambil perannya tersendiri dalam penyebaran filsafat Islam, khususnya ajaran Mulla Ṣadrā, Ibn Sīnā, Ibn 'Arabī dan Suhrawardī.

Boleh jadi kondisi social yang terjadi karena konflik kedua mazhab memberikan pengaruh pada pendapat al-Ṭabaṭabā'ī terhadap empat kelompok (ahl al-Hadis, teolog, filosof, sufi) yang disebutnya dalam menafsirkan al-Qur'ān.

Sedangkan dalam sejarah pergolakan politik, ada dua peristiwa besar yang dialami oleh al-Ṭabaṭabā'ī di Iran pada saat itu, yaitu *pertama*; perang dunia kedua. Penyerbuan tentara-tentara Inggris dan Rusia terhadap Iran pada tahun 1941, yang memaksa lahirnya paham-paham materialisme dan kapitalisme. Kenyataan ini, tentu saja sangat membahayakan bangsa Iran, terutama generasi muda. John Esposito menggambarkan peristiwa perang tersebut sebagai sebab yang telah memporak porandakan sendi-sendi ekonomi dan kehidupan bangsa Iran. Namun secara politik, pada periode ini terjadi liberalisasi besar-besaran. Para tahanan politik dibebaskan, pers lebih bebas membuat berita dan sebagainya.

---

<sup>17</sup> Qajar merupakan rezim yang meraih kekuasaan setelah melewati periode anarkis dan pergolakan kesukuan untuk merebut kekuasaan di Iran. Rezim ini sama sekali tidak pernah mencapai pancaran legitimasi seperti pemerintahan sebelumnya yaitu pemerintahan Safawiyah. Pemerintah pusat dinasti Qajar merupakan pemerintah istana yang terlalu lemah untuk mengembangkan secara efektif sistem perpajakan di Iran. Sementara itu kekuasaan tokoh-tokoh agama semakin luas pada abad delapan belas sampai abad sembilan belas. Ulama Iran mencapai tingkat otonomi yang tidak tertandingi oleh masa-masa pemimpin sebelumnya yang kuat. Otoritas keagamaan ulama dikenal sebagai mujtahid atau penerjemah hukum-hukum agama. Dikembangkan secara luas bahwasanya mereka memiliki hak mengambil keputusan secara independen dan hak menafsirkan permasalahan agama berdasarkan pencapaian spiritual dan intelektual mereka. selengkapnya bisa dilihat dalam Wisnu Fachrudi Sumarni, "Sejarah Politik Republik Islam Iran," *Jurnal Sangkep; Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Vol. 3 No. 2 (2020), 146

*Kedua*; Revolusi Republik Islam Iran pada tahun 1979. Peristiwa ini dialami al-Ṭabaṭabā'ī di usia senjanya. Montgomery Watt menggambarkan peristiwa itu sebagai revolusi yang paling dramatis dan spektakuler yang terjadi di dunia Islam pada abad ke-20. Revolusi ini tidak hanya merubah tatanan social, ekonomi, budaya dan politik masyarakat Iran secara internal, tetapi juga memberikan pengaruh yang besar pada masyarakat Islam Internasional.

### 3. Karya-karya al-Ṭabaṭabā'ī

Al-Ṭabaṭabā'ī adalah tipe ulama (mufassir) kontemporer yang menguasai berbagai bidang ilmu, sehingga dia juga merupakan seorang *uṣūly*, penyair dan ahli dalam kaligrafi. Penguasaannya terhadap berbagai bidang ilmu melahirkan berbagai karya dalam bidang tafsir, filsafat dan sebagainya. Tercatat ada sekitar 38 karya al-Ṭabaṭabā'ī yang ditulisnya di tiga tempat yaitu, *Tabrīz*, Najaf dan Qum. Karya-karya al-Ṭabaṭabā'ī yang ditulis di *Tabrīz*, antara lain:

1. *Risālah fī al-Asmā' wa al-Ṣifat*
2. *Risalah fi al Af'al*
3. *Risalah fī al-Insān fī al-Dunyā*
4. *Risālah fī al-Insan Qabl al-Dunyā*
5. *Risālah fī al-Insān ba'da al-Dunyā*
6. *Risālah fī al-Wasā'it Bayna al-Ilah wa al-Insān*
7. *Risālah fī al –Wilāyah*
8. *Risālah fi a l-Nubuwwah*

Karya-karyanya yang ditulisnya di Najaf:

1. *Risālah fī al-I'tibāriyāt*

2. *Risālah fī al-Burhān*
3. *Risālah fī al-Tahlīl*
4. *Risālah fī al-Tarkīb*
5. *Risālah fī al-Mughalaṭah*
6. *Risālah fī al-Nubuwwah wa al-Manāmat*

Karya-karyanya yang ditulisnya di Qum:

1. *Uṣūl al-Falsafah wa al-Manhaj al-Wāqī'ī* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realisme).
2. *'Alī wa al-Falsafah al-Ilāhiyyah*
3. *Al-Qur'ān fī al-Islām*
4. *Risālah fī al - I'jāz*
5. *Bidāyah al-Ḥikmah*
6. *Ta'liqat 'ala Kitab al-Asfar fī al-Falsafah li al-Filusuf*
7. *Ta'liqat 'ala Kitab Uṣūl al-Kāfī*
8. *Risalah fī al-Dzāt*
9. *Risālah fī ' Ilmu al-Imam*
10. *Risālah fī al-Quwwah wa al-Fi'l*
11. *Risālah fī al-Mustaqat*
12. *Risālah fī Nadzm al-Hukm*
13. *Risālah fī al-Wahy*
14. *Risālah fī al- Islām*
15. *Al-Qur'ān fī Islām*
16. *Al-Mar'ah fī al-Islām*

17. *Mandzumah fi Qawā'id al-Khaṭ al-Fārisī*

18. *Muqaddimah al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*

19. *Nihāyat al-Hikmah fī al-Falsafat*

20. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* terdiri dari 20 jilid, yang merupakan karya terbesar al-Ṭabaṭabā'ī.<sup>18</sup>

Dari sejumlah karya al-Ṭabaṭabā'ī tersebut mengindikasikan keluasan ilmunya dalam berbagai aspek baik keagamaan maupun aspek sosial kemasyarakatan.

## **B. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān***

### **1. Al-Qur'ān dan Tafsir dalam Pandangan al-Ṭabaṭabā'ī**

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, al-Qur'ān mendefinisikan dirinya sendiri sebagai:

هدى للعالمين و نور مبين وتبيان لكل شيء

Pemberi petunjuk kepada alam semesta, cahaya yang terang dan penjelas bagi segala sesuatu.

Dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī, al-Qur'ān merupakan bahasa yang paling fasih, karena itu maka tidak ada satupun ayat al-Qur'ān yang rumit untuk difahami maksudnya. Hal ini ditunjukkan dalam ayat al-Qur'ān:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَاهُ<sup>19</sup>

<sup>18</sup> al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuhu...*, 51-56

<sup>19</sup> Al-Qur'ān, 47:24

Maka apakah mereka (lengah dan atau tidak berakal sehingga) tidak memperhatikan al-Qur'an, (atau) bahkan pada hati mereka terpasang kunci-kuncinya.<sup>20</sup>

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا<sup>21</sup>

Maka tidakkah mereka memperhatikan Al-Qur'an? Jika seandainya al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapati di dalamnya pertentangan yang banyak.<sup>22</sup>

Dari syarat kefasihan dan bahasa al-Qur'an tidak mengandung kerumitan atau ketidak jelasan, sampai pada ayat-ayat tertentu yang *mutashābih*, sebagaimana ayat-ayat yang *mansūkh* dan lainnya. al-Ṭabaṭabā'ī mengutip perkataan 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai berikut:

ينطق بعضه بعضا ويشهد بعضه على بعض<sup>23</sup>

sebagian dari al-Qur'an membicarakan sebagian lainnya, dan sebagian membuktikan atas sebagian lainnya.

Al-Qur'an merupakan respon ilahiah terhadap kondisi umat manusia, yang diturunkan ke dalam *qalb* (kesadaran) Nabi Muhammad saw dengan latar belakang kondisi sosio-kultural-historis bangsa Arab. Untuk itu, al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan, bahwa al-Qur'an harus dipahami dari yang diungkapkan oleh dirinya sendiri, bukan yang dipahami oleh masing-masing penafsir. Ketika al-Qur'an ditafsirkan oleh dirinya sendiri, yaitu dengan melibatkan ayat-ayat yang terkandung di dalamnya, maka hasilnya akan terhindar dari peran subjektif

<sup>20</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 509

<sup>21</sup> Al-Qur'an, 4:82

<sup>22</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 91

<sup>23</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān* ... Vol. 1, 15

penafsir. Dengan begitu akan lebih terhindar dari bisikan hawa nafsu dan kesalahan.

Bagi al-Ṭabaṭabā'ī, al-Qur'ān merupakan kitab suci umat Islam yang dapat dipahami dari dua sisi, yang tersurat (lahir) dan yang tersirat (batin). al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan:

الباطن هو الذي تحت الظاهر سواء كان واحدا أو كثيرا أو قريبا منها أو بعيدا بينها واسط<sup>24</sup>

Kedua makna tersebut lahir (*ẓāhir*) dan makna batin (*bā'in*), adalah makna yang dimaksud dari ayat-ayat suci yang bersangkutan. Menurut al-Ṭabaṭabā'ī maksud makna lahir tidak menafikan makna batin, dan sebaliknya maksud makna batin juga tidak menafikan makna lahir.<sup>25</sup> Untuk mengetahuinya al-Ṭabaṭabā'ī menggunakan istilah *ta'wīl* dengan tujuan mengembalikan ayat pada asalnya.

Ada beberapa hal yang melatar belakangi al-Qur'ān berbicara dengan makna lahir dan batin, antara lain; pengetahuan manusia tentang materi tentu melalui indra lahir. Akan tetapi dalam pengetahuan spritualnya hanya dapat diketahui dengan indra batin. Semakin sedikit keterkaitan seseorang dengan materi, akan semakin bertambah pengetahuannya tentang hal-hal spiritual.<sup>26</sup>

Al-Qur'ān menurut al-Ṭabaṭabā'ī mengandung tiga sumber dasar Islam, yaitu:

<sup>24</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-A'lā li al-Maṭbū'āt, 1991), 86

<sup>25</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām* (Beirut: Dar al-Zahrā', 1973), 27

<sup>26</sup> *Ibid.*, 29

1. Dasar-dasar aqidah, yang terbagi atas tiga pokok agama; tauhid, kenabian dan akhirat, dan aqidah yang merupakan cabang darinya seperti *Lawh*, *al-Qalam*, *Qadā* dan Qadar, malaikat, *'arsh*, penciptaan langit dan bumi dan sebagainya.
2. Aklak yang diridhai.
3. Hukum-hukum *shara'* dan perbuatan yang dasar-dasarnya telah dijelaskan al-Qur'*ān*, atau yang telah dijelaskan secara terinci oleh Nabi saw, dan dia menjadikan penjelasan ahl al-Baytnya sama dengannya. Sebagaimana yang diketahui melalui *ḥadīth al-Thaqalayn* yang diriwayatkan oleh ahl al-Sunnah maupun Shi'ah secara mutawatir.<sup>27</sup>

M. Quraish Shihab mengutip pernyataan al-Ṭabaṭabā'ī tentang al-Qur'*ān* yang menyatakan bahwa, sejarah al-Qur'*ān* demikian jelas dan terbuka, sejak turunnya hingga kini. Al-Qur'*ān* dibaca oleh kaum muslim sejak dahulu sampai sekarang, sehingga pada hakikatnya al-Qur'*ān* tidak membutuhkan sejarah untuk membuktikan keotentikannya. Kitab suci tersebut menurut al-Ṭabaṭabā'ī memperkenalkan dirinya sebagai firman-firman Allah dan membuktikan hal tersebut dengan menantang siapapun untuk menyusun seperti keadaannya. Ini sudah cukup menjadi bukti, walaupun tanpa bukti kesejarahan. Salah satu bukti, bahwa al-Qur'*ān* yang berada di tangan kita sekarang adalah al-Qur'*ān* yang sama yang turun kepada Nabi saw tanpa pergantian atau perubahan adalah yang

---

<sup>27</sup> Ibid., 16-17

berkaitan dengan ciri-ciri yang diperkenalkannya menyangkut dirinya, yang tetap dapat ditemui sebagaimana keadaannya dahulu.<sup>28</sup>

Adapun tafsir dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī adalah:

بيان معاني الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مداليلها<sup>29</sup>

Menjelaskan makna-makna ayat-ayat al-Qur'ān dan mengungkap maksud dan tujuannya.

Inilah salah satu yang paling didahulukan dalam kegiatan ilmiah yang dilakukan oleh umat Islam, jenis penelitian ini telah dimulai dengan nama tafsir pada masa diturunkannya al-Qur'ān, sebagaimana dalam firman Allah swt:

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ<sup>30</sup>

Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang Rasul (Muhammad) dari (kalangan) kamu yang membacakan ayat-ayat Kami, menyucikan kamu, dan mengajarkan kepadamu Kitab (Al-Qur'ān) dan Hikmah (Sunnah), serta mengajarkan apa yang belum kamu ketahui.<sup>31</sup>

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, ada empat golongan yang menafsirkan al-Qur'ān, antara lain ahli hadis, teolog, filosof, dan sufi:

1. Para ahli hadis; dalam menafsirkan al-Qur'ān hanya berdasarkan pada riwayat-riwayat yang bersumber dari para pendahulunya saja, yakni para sahabat dan tabi'in. Sehingga mereka fanatik dan hanya berpegang teguh pada riwayat-riwayat pendahulunya tanpa mau melibatkan peran

<sup>28</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung, Penerbit Mizan, 1993), 22. Lihat juga Ibid., 138-139

<sup>29</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol.1, 7

<sup>30</sup> Al-Qur'ān, 2:151.

<sup>31</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 23

akal sebagai proses penafsiran.<sup>32</sup> Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, dalam hal ini mereka salah, sebab Allah swt. tidak pernah mengatakan dalam kitab-Nya bahwa akal tidak boleh digunakan sebagai hujjah dan dalil. Bagaimana mungkin Allah swt. melarang menggunakan argument akal, sedangkan Dia sendiri menetapkan dalam kitab-Nya; *afalā ta'qilūn*, *afalā yatadabbarūn*, dan sebagainya. Di sisi lain, Allah swt. juga tidak pernah memerintahkan untuk menggunakan pendapat-pendapat para sahabat dan tabi'in, pandangan mereka yang bertentangan dan tidak dapat dipertanggungjawabkan, serta Allah swt pun tidak memerintahkan mengikuti pendapat-pendapat mereka yang saling bertentangan dan meniadakan satu sama lain.

2. Para teolog; golongan ini dalam menafsirkan al-Qur'an lebih dimotivasi oleh pendapat-pendapat mazhab mereka yang beraneka ragam, sehingga hal itu mewarnai penafsiran mereka. Mereka menakwilkan apa-apa yang sesuai dengan pendapat mereka. Sistem dan pendapatnya lebih disebabkan oleh perbedaan pijakan teori ilmiah atau hal yang lain seperti taklid dan fanatik kesukuan, sehingga usaha mereka dan metode kajiannya jauh tidak dapat dinamakan tafsir melainkan penyesuainya saja.<sup>33</sup> Hal ini bisa dibuktikan ketika para teolog menggunakan ayat tertentu hanya untuk melegitimasi mazhab atau kelompoknya.
3. Para filosof tidak jauh berbeda dengan para mufassir dari kalangan teolog. Mereka berusaha menyesuaikan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam

<sup>32</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān...*, Vol. 1, 5

<sup>33</sup> Ibid.

dasar-dasar filsafat Yunani Kuno (yang terbagi ke dalam empat cabang; matematika, natural sains, ketuhanan, dan subjek-subjek praktis termasuk hukum). Terutama filosof yang beraliran paripatetik (*al-Mashā'iyūn*), mereka menakwilkan ayat-ayat yang berkenaan dengan realita-realita metafisik, ayat-ayat penciptaan langit dan bumi, alam *barzakh* dan ayat-ayat tentang hari kiamat. Sehingga tidak sedikit filosof muslim terperangkap dengan sistem filsafat tadi, meninggalkan kajian-kajian yang berkenaan dengan astronomi.

4. Para sufi; mereka hanya sibuk dengan aspek-aspek esoterik penciptaan dan memperhatikan ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan kejiwaan tanpa memperhatikan alam realita dan ayat-ayat yang berkenaan dengan astronomi. Pola mereka ini pada akhirnya akan membawa manusia pada takwil dan penafsiran dalam ekspresi puitis. Begitu buruknya kondisi ini, sehingga ayat-ayat al-Qur'ān ditafsirkan berdasarkan jumlah angka-angka dari kata-katanya; surat-suratnya dibagi berdasarkan cahaya dan kegelapan.<sup>34</sup>

Lebih lanjut menurut al-Ṭabaṭabā'ī, seluruh ayat al-Qur'ān harus dapat dipahami oleh semua orang. Hal tersebut oleh karena al-Qur'ān menggunakan bahasa manusia yang sederhana dan jelas, dengan syarat manusia menggunakan penalarannya, dan tentunya tidak bertentangan dengan penjelasan dari Nabi saw dan para Imam Ahl al-Bayt yang memiliki kewenangan mutlak untuk menjelaskan

---

<sup>34</sup> Ibid.

al-Qur'ān.<sup>35</sup> Dalam hal ini agaknya al-Ṭabaṭabā'ī memiliki kesamaan dengan sebagian ide-ide hermeneutika -sebagaimana yang diasumsikan oleh Sahiron dalam tulisannya tentang hermeneutika-<sup>36</sup> yang mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat, yaitu dengan menggunakan nalar.

Namun berbeda dengan para pemikir kontemporer pada umumnya yang membawa wacana hermeneutika melalui konsep mereka dalam menafsirkan al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'ī justru lebih mengutamakan penafsiran dengan menggunakan metode *tafsir al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dibandingkan harus menggunakan pemikiran-pemikiran sekuler. Hal ini menunjukkan bahwa walaupun memiliki keilmuan yang multi disiplin, tidak membuat al-Ṭabaṭabā'ī terjebak dalam pemikiran-pemikiran dari Barat. Hal tersebut dapat dilihat pada bagaimana al-Ṭabaṭabā'ī mengkritisi cara penafsiran para ulama dari kelompok ahl al-Ḥadīṣ, filosof, teolog dan sufi. Demikian halnya dalam metode atau cara penafsiran dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah, menurutnya cara ini tentu menggunakan pendapat pribadi. Oleh karenanya dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī, ayat al-Qur'ān sesungguhnya mempunyai penjelasan pada ayat yang lainnya.

Walaupun sebagian peneliti menyatakan al-Ṭabaṭabā'ī terpengaruh dengan latar belakang keilmuannya dalam berbagai bidang, sehingga dengan pendekatan keilmuannya (menggunakan *tafsīr bi al-Ra'yī*), namun menurut penulis al-Ṭabaṭabā'ī berusaha untuk menalarkan kaitan satu ayat dengan ayat lainnya dalam

<sup>35</sup> Ahmad Fauzan, "Manhaj Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān Karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 03 No. 2 Tahun 2018, 123

<sup>36</sup> Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Cet.II; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 7

kegiatan penafsirannya, sehingga dia sendiri mengklaim bahwa penafsirannya dalam *al-Mīzān* menerapkan penafsiran *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Menafsirkan al-Qur'ān dengan cara mengaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain (*yufassir ba'duhu ba'dan*) dinilai oleh al-Ṭabaṭabā'ī sebagai cara penafsiran yang paling valid. Dengan demikian al-Ṭabaṭabā'ī pada intinya lebih mengutamakan menerapkan penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān (*bi al-Ma'thūr*) dibandingkan harus terikat pada teori tertentu, sebagaimana teori-teori penafsiran yang diciptakan para pemikir kontemporer.

## 2. Latar Belakang Penulisan *al-Mīzān*

Kitab ini pada awalnya hanya merupakan beberapa pengajian dan ceramah al-Ṭabaṭabā'ī terhadap para santrinya di Universitas Qum al-Dīniyyah, Iran. Atas pertimbangan kemaslahatan dan kemanfaatan bukan hanya untuk santrinya akan tetapi juga untuk orang lain, maka dibukukan ceramah dan pengajian tersebut. Menurut Razzaqi, penulisan *al-Mīzān* ini berawal saat al-Ṭabaṭabā'ī mempelajari dan melihat situasi dan kondisi masyarakat Islam pada masanya utamanya dalam lingkup lembaga di Qum saat itu. Dimana gagasan materialistis semakin merajalela, ada kebutuhan besar akan wacana rasional dan filosofis untuk memungkinkan *Hawzah* untuk berkesempatan menguraikan prinsip-prinsip intelektual dan doktrinal Islam dengan bantuan argument rasional untuk mempertahankan posisi Islam. Karena itu al-Ṭabaṭabā'ī sampai kepada suatu kesimpulan bahwa lembaga tersebut membutuhkan suatu tafsir atas al-Qur'ān untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang lebih baik dan instruksi yang lebih

efektif untuk sampai pada makna yang tersirat dalam teks yang paling tinggi kedudukannya dalam Islam.<sup>37</sup>

*Al-Mīzān* merupakan salah satu karya terbaik al-Ṭabaṭabā'ī dalam bidang tafsir, yang ditulisnya ketika berada di Qum- Iran. Kitab ini terdiri dari 20 jilid, jilid pertama dapat diselesaikan pada tahun 1375 H/ 1957 M, menyusul kemudian jilid-jilid berikutnya yang diselesaikannya setiap tahun hingga semua jilid dapat rampung pada tanggal 23 Ramadhan 1392 H.<sup>38</sup>

Menurut al-Awsī, nama *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* diberikan oleh al-Ṭabaṭabā'ī sendiri, karena di dalam kitab tafsirnya itu dikemukakan berbagai pandangan para mufassir, dan ia memberikan sikap kritis serta menimbang-nimbang pandangan mereka baik untuk diterima maupun ditolakny.<sup>39</sup> Meskipun tidak secara eksplisit memberikan nama ini, namun pernyataan al-Ṭabaṭabā'ī secara implisit mengarah ke sana. Seakan ia ingin menjadikan tafsirnya sebagai timbangan keseimbangan yang cemerlang sehingga dapat memberikan pendapat yang berimbang dalam menyelesaikan persoalan yang dialami umat Islam dengan menggunakan penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, dibandingkan harus terikat dan fanatik dengan teori tertentu. Hal tersebut dapat dilihat pada saat membicarakan suatu masalah, al-Ṭabaṭabā'ī lebih banyak merujuk kepada sumber

<sup>37</sup> Abu al-Qasim Razzaqi, Pengantar pada Tafsīr al-Mīzān, Penerj Nurul Agustina dalam *Al-Hikmah* No. 8 (Rajab-Ramadhan 1413 H), 6

<sup>38</sup> Ibid. Lihat juga Irhas, "Penerapan Tafsir Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān (Studi Atas Kitab Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī)," *Jurnal Ushuluddin* 24, No. 2 (December 10, 2016), 151.

<sup>39</sup> Al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhājūhu* ..., 115. al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān* ..., Vol.1...z

penafsiran kepada ayat-ayat al-Qur'ān dan menyimpulkan maksudnya dari pada merujuk pada pendapat mufassir dan pengkaji al-Qur'ān.

Yang tidak kalah penting adalah dengan keberadaan tafsir ini, al-Ṭabaṭabā'ī sekaligus ingin membantah asumsi yang menyatakan bahwa Syiah memiliki al-Qur'ān tandingan, yang berbeda dengan al-Qur'ān di dunia Sunni. Syiah telah dituduh telah mendistorsi dan mereduksi al-Qur'ān yang beredar sekarang ini.<sup>40</sup> Dengan keberadaan *al-Mīzān* dapat membuktikan bahwa al-Qur'ān yang dimiliki Syiah tidak berbeda atau sama dengan al-Qur'ān di kalangan Sunni.

Kitab ini merupakan interpretasi komprehensif yang penuh dengan penyelidikan teoritis, sebagian besar bersifat filosofis. Dalam kitabnya ini, al-Ṭabaṭabā'ī menggabungkan pola penafsiran yang berlaku, hal-hal yang ditimbulkan oleh kebangkitan modern dalam penafsiran.<sup>41</sup>

Tafsir ini memiliki banyak keistimewaan, yang paling penting diantaranya yaitu: Menggabungkan dua jenis tafsir, yaitu الموضوعي dan الترتيبي, al-Ṭabaṭabā'ī menafsirkan ayat demi ayat dan surat demi surat, tetapi selain itu juga mengumpulkan beberapa ayat dalam satu tema.

*Tafsīr al-Mīzān* merupakan karya al-Ṭabaṭabā'ī yang memperlihatkan keterbukaannya terhadap pendapat tokoh-tokoh Sunni maupun lainnya. Dalam menafsirkan al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'ī berpedoman pada banyak sumber, seperti al-Qur'ān, hadis, sejarah dan beberapa kitab tafsir, dan lainnya yang tidak hanya

<sup>40</sup> Lihat bantahan al-Ṭabaṭabā'ī dalam masalah ini dalam al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Qur'ān fī...*, 13-28

<sup>41</sup> Hādī Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn ...*, 1020

berasal dari kalangan Syiah tetapi banyak juga berasal dari kalangan Sunni. Beberapa kitab tafsir yang menjadi sumber rujukannya antara lain antara lain *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabari,<sup>42</sup> *Mafātīh al-Ghaib (al-Tafsīr al-Kabīr)* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Dūr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma'thūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,<sup>43</sup> *al-Kashāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Mahmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *Majma' al-Bayān* karya al-Ṭabarsī, *Tafsīr Abū al-Sa'ūd (Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm)* karya Abū Sa'ūd bin Muhammad al-'Imadī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm wa al-Sab'ul al-Matsānī* karya al-Ālūsī,<sup>44</sup> *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Shekh Ṭaṭṭawī Jauharī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Dīn 'Abd Allah Ibn Umar Muhammad Ibn 'Alī al-Baidāwī. Selain itu al-Ṭabaṭabā'i dalam rujukannya juga menggunakan kitab-kitab lainnya, seperti beberapa kitab hadis, gramatikal, kamus dan beberapa kitab agama lain seperti Taurat, Injil dan lainnya, serta koran dan majalah-majalah.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Dari kitab tafsir ini, al-Ṭabaṭabā'i mengutip pendapat para sahabat dan tabi'in, dan riwayat *asbāb al-nuzūl*. al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā'i wa Manhajuhu...*,61

<sup>43</sup> Kitab *al-Dūr al-Manthūr* merupakan ringkasan dari *Turjuman al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Ibid, 70

<sup>44</sup> Ibid, 71. Dari kitab ini al-Ṭabaṭabā'i mengutip banyak riwayat dan melakukan banyak kritikan terhadap riwayat-riwayat tersebut. Andian Parlindungan, "Konsep Jihad al-Ṭabaṭabā'i" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008), 32-34

<sup>45</sup> al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā'i wa Manhajuhu...*,59-94

### 3. Metode Penafsiran *al-Mīzān*

Al-Ṭabaṭabā'ī mengklaim dirinya sebagai orang yang menafsirkan al-Qur'ān dengan menggunakan metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*,<sup>46</sup> bukan dengan penafsiran *ra'yu* sebagai model penafsiran yang dilarang oleh Nabi saw. Hal ini ditegaskan oleh Ilyas Klantre dalam bukunya *Dalīl al-Mīzān*, bahwa pengakuan al-Ṭabaṭabā'ī sesuai dengan bukti.<sup>47</sup> Tentang hal ini terdapat beberapa pendapat yang mengkritisi dan menyatakan bahwa al-Ṭabaṭabā'ī tidak konsisten dalam penafsirannya karena ternyata dia dalam beberapa penafsirannya juga menggunakan pendapatnya sendiri (*bi al-Ra'yi*).<sup>48</sup>

Sekaitan dengan beberapa karakteristik tafsir kontemporer, yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu memposisikan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'ān, serta ilmiah, kritis dan non sektarian, maka tentunya *al-Mīzān* karya al-Ṭabaṭabā'ī ini selain dapat dikategorikan sebagai tafsir modern kontemporer berdasarkan masa lahirnya tafsir tersebut, juga masuk dalam karakteristik tafsir kontemporer. Hal ini juga dapat dilihat dari pandangan al-Ṭabaṭabā'ī dalam memposisikan al-Qur'ān sebagai kitab ilahiah yang berfungsi sebagai kitab petunjuk yang mendunia. Al-Ṭabaṭabā'ī meyakini bahwa al-Qur'ān adalah sebuah bentuk kitab abadi untuk semua masa. Hukumnya berlaku untuk semua manusia. Mengingat masa

<sup>46</sup> Metode tafsir al-Qur'ān bi al-Qur'ān merupakan bagian dari *Tafsīr bi al-Ma'thur*, yaitu penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadis Nabi saw. yang menjelaskan makna sebagian ayat yang dirasa sulit dipahami oleh para sahabat, atau penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para sahabat, atau penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para tābi'in. Lihat 'Abd Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsīr Mawḍū'ī*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada), 12-13

<sup>47</sup> al-Awsī, *al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuh...*

<sup>48</sup> Andian Parlindungan, *Konsep Jihad ...*

berlakunya yang trans-historis, al-Qur'ān selalu relevan untuk setiap masa dengan tidak dibatasi oleh ruang dan waktu.

Lebih lanjut menurut al-Ṭabaṭabā'ī, seluruh ayat al-Qur'ān harus dapat dipahami oleh semua orang. Hal tersebut oleh karena al-Qur'ān menggunakan bahasa manusia yang sederhana dan jelas, dengan syarat manusia menggunakan penalarannya, dan tentunya tidak bertentangan dengan penjelasan dari Nabi saw dan para Imam Ahlu al-Bayt yang memiliki kewenangan mutlak untuk menjelaskan al-Qur'ān.<sup>49</sup> Dalam hal ini agaknya al-Ṭabaṭabā'ī memiliki kesamaan dengan sebagian ide-ide hermeneutika -sebagaimana yang diasumsikan oleh Sahiron dalam tulisannya tentang hermeneutika-<sup>50</sup> yang mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat, yaitu dengan menggunakan nalar.

Namun berbeda dengan para pemikir kontemporer pada umumnya yang membawa wacana hermeneutika melalui konsep mereka dalam menafsirkan al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'ī justru lebih mengutamakan penafsiran dengan menggunakan metode tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dibandingkan harus menggunakan pemikiran-pemikiran sekuler. Hal ini menunjukkan bahwa walaupun memiliki keilmuan yang multi disiplin, tidak membuat al-Ṭabaṭabā'ī terjebak dalam pemikiran-pemikiran dari Barat. Hal tersebut dapat dilihat ketika al-Ṭabaṭabā'ī mengkritisi cara penafsiran para ulama dari kelompok ahl al-Ḥadīth, filosof, teolog dan sufi. Demikian halnya dalam metode atau cara penafsiran dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah, menurutnya cara ini tentu

<sup>49</sup> Ahmad Fauzan, "Manhaj Tafsir al-Mizān ...", 123

<sup>50</sup> Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, 7

menggunakan pendapat pribadi. Oleh karenanya dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī, ayat al-Qur'ān sesungguhnya mempunyai penjelasan pada ayat yang lainnya. Inilah yang dimaksudkannya dengan tafsir *bi al-ma'thūr*.

Walaupun sebagian peneliti menyatakan al-Ṭabaṭabā'ī terpengaruh dengan latar belakang keilmuannya dalam berbagai bidang, sehingga dengan pendekatan keilmuannya (menggunakan tafsir *bi al-ra'yi*), namun menurut penulis al-Ṭabaṭabā'ī berusaha untuk menalarkan kaitan satu ayat dengan ayat lainnya dalam kegiatan penafsirannya, sehingga dia sendiri mengklaim bahwa penafsirannya dalam *al-Mīzān* menggunakan metode tafsir *bi al-ma'thūr* yakni menerapkan penafsiran *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Menafsirkan al-Qur'ān dengan cara mengaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain dinilai oleh al-Ṭabaṭabā'ī sebagai cara penafsiran yang paling valid. Dengan demikian al-Ṭabaṭabā'ī pada intinya lebih mengutamakan menerapkan penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān (*bi al-ma'thūr*) dibandingkan harus terikat pada teori tertentu, sebagaimana teori-teori penafsiran yang diciptakan para pemikir kontemporer.

Ada dua bentuk atau pola penggunaan ayat al-Qur'ān dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī yaitu:

- a. Memunculkan ayat lain yang juga terkait langsung dengan tema yang dibahas.
- b. Memunculkan ayat dalam rangka menjelaskan argument dan penafsiran, (yang tidak terkait secara langsung).

Meski menguasai ilmu-ilmu klasik, al-Ṭabaṭabā'ī juga sangat akrab dengan filsafat serta ilmu-ilmu kontemporer. Namun dalam penulisan karya tafsir

*al-Mīzān*, al-Ṭabaṭabā'i menggunakan metode yang berbeda dari kitab tafsir lainnya, baik klasik maupun kontemporer. Karyanya ini berusaha dengan segala kemampuan yang ia miliki, menyuguhkan jawaban atas setiap permasalahan modern dengan tetap berpijak pada jalur yang baku yaitu al-Qur'ān dan as-Sunnah, sehingga mau tidak mau dalam penulisannya al-Ṭabaṭabā'i juga menggunakan metode modern. Di antara metode yang dipergunakan oleh penulis tafsir ini adalah mengembalikan semua inti permasalahan tersebut kepada al-Qur'ān. Dengan ungkapan lain, penulisnya dalam menguraikan suatu ayat selalu merujuk terlebih dahulu kepada ayat lainnya dalam al-Qur'ān dan menggali makna ayat yang sedang dikaji dari ayat lain.

Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa sebaik-baik metode penafsiran al-Quran adalah dengan menafsirkan al-Qur'ān dengan al-Qur'ān. Bila tidak ditemukan dalam satu ayat, akan ditafsirkan oleh ayat lain, apa yang tidak ditemukan dalam ayat tersebut akan diketengahkan di tempat lain.<sup>51</sup> Begitu pula Menurut Subhi al-Ṣāliḥ, bahwa penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān dapat mengungkapkan isi kandungan al-Qur'ān yang sangat istimewa dan bersifat menyeluruh, sebab disinilah lahir istilah yang dikenal *Manṭūq al-Qur'ān wa Maḥmuh* (al-Qur'ān yang diucapkan dan dipahami), *'āmmuh wa khāṣṣuh* (umum dan khusus), *muṭlaquh wa muqayyaduh mujmaluh wa mufaṣṣaluh*. Semua itu dikemukakan pembuktiannya yang menunjukkan arti dan maksudnya.<sup>52</sup>

Pernyataan tersebut di atas sesungguhnya ingin menegaskan sekaligus membuktikan bahwa al-Qur'ān dengan ayat-ayat di dalamnya satu sama lain

<sup>51</sup> Ibn Taimiyyah, *Muqoddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Bairut: t.pn, 1392), 93

<sup>52</sup> Subḥī Ṣāliḥ, *Mabāhith fī 'Ulum al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-'Ilmī li al-Malāyīn, 1977), 299

saling terkait dan tidak terpisahkan. Bila secara redaksional ada ayat al-Qur'ān terkesan saling bertentangan, dan satu sama lain saling bertolak belakang, maka yang harus dilakukan kemudian adalah menguji kembali pemahaman kita. Menafsirkan al-Qur'ān dengan al-Qur'ān atau ayat dengan ayat lainya, mengindikasikan bahwa al-Qur'ān memiliki pengertian yang lebih bila al-Qur'ān dibiarkan berbicara sendiri.<sup>53</sup> Sehingga dengan begitu, al-Qur'ān tidak dikebiri dengan mengikuti peradaban Barat dan aliran sains modern, serta tidak terintervensi dengan berbagai pemikiran penafsirnya sendiri.

Berkaitan dengan metode penafsiran al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'i mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami al-Qur'ān, yaitu:<sup>54</sup>

1. Menafsirkan suatu ayat al-Qur'ān dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah.
2. Menafsirkan al-Qur'ān dengan hadis-hadis Nabi saw. yang diriwayatkan dari imam-imam suci.<sup>55</sup>
3. Menafsirkan al-Qur'ān dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Di sini hadis juga dijadikan sebagai tambahan. Metode tafsir ini termasuk metode *tahlīlī* (analitis).<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Metode yang digunakan al-Ṭabaṭabā'i ini mirip dengan metode 'Ābid al-Jābirī yang diistilahkan dengan *Qira'ah al-Mu'aṣirah*nya (pembacaan kontemporer) yang digunakannya dalam penafsiran al-Qur'ān. Lihat Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāth: Qira'ah Mu'aṣirah fī Turāthina al-Falsafī* (Bairut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993), 11-12

<sup>54</sup> al-Ṭabaṭabā'i, *al-Qur'ān fī ...*, 64-65

<sup>55</sup> Yang dimaksudkan dengan imam-imam suci adalah para imam yang dalam keyakinan Syiah Imāmiyah berjumlah 12 Imam, mulai dari Imam Ali bin Abi Talib sampai kepada Imam yang kedua belas yaitu Imam al-Mahdi. Seluruh Imam tersebut merupakan ahl al-Bayt Nabi saw, yang diyakini oleh aliran ini sebagai manusia-manusia yang suci. Sebagaimana ayat yang mereka gunakan sebagai argumentasi naqlī yaitu QS.al-Ahzab (33):33.

<sup>56</sup> Metode *Tahlīlī* (analitis) yaitu suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'ān dari seluruh aspeknya dengan mengikuti runtutan ayat sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Metode *Tahlīlī* dalam praktiknya dibagi menjadi dua bentuk; yaitu

Meskipun memberikan rumusan tentang cara-cara menafsirkan al-Qur'ān tersebut di atas, al-Ṭabaṭabā'ī tidak menganggap semua cara yang disebutkan tadi sebagai valid dan akurat. Menurutnya, cara yang pertama tidak boleh diikuti karena menggunakan pendapat pribadi, dan menafsirkan al-Qur'ān model ini lebih berpeluang pada kesalahan. Sedangkan cara yang kedua dianggapnya tidak cukup memadai, bukan saja karena sangat terbatasnya jumlah hadis Nabi saw. yang bisa dipertanggung-jawabkan validitasnya, namun hadis-hadis itu sendiri tidak cukup memenuhi kebutuhan untuk menjawab berbagai persoalan tentang al-Qur'ān yang semakin berkembang. Hanya cara ketiga menurut al-Ṭabaṭabā'ī yang bisa dipertanggungjawabkan sebagai cara untuk menafsirkan al-Qur'ān, yakni menafsirkan al-Qur'ān dengan ayat-ayat lain yang berkaitan, Hal tersebut sebagaimana yang diterapkan oleh al-Ṭabaṭabā'ī dalam tafsirnya *al-Mīzān*. Ia juga menggabungkan antara metode *tahlīlī* dengan metode *muqārīn* (komparasi), baik antara ayat dengan ayat lain atau ayat dengan hadis atau dengan pendapat para ulama dengan ulama yang lain.

Adapun metode dalam tafsir *al-Mīzān* karya al-Ṭabaṭabā'ī di antaranya adalah *tafsir al-Qur'ān bi al-Qur'ān* mengembalikan semua inti permasalahan tersebut kepada al-Qur'ān, yaitu menguraikan suatu ayat dengan selalu merujuk terlebih dahulu kepada al-Qur'ān dan menggali makna ayat yang sedang dikaji dari ayat lain. Bila tidak ditemukan dalam satu ayat, akan ditafsirkan oleh ayat lain, apa yang tidak ditemukan dalam ayat tersebut akan diketengahkan di tempat

---

*ma'tsur* dan *ra'yu*. Dalam bentuk kedua ini berbagai corak penafsiran mendapat ruang gerak yang leluasa untuk bersemayam. Misalnya corak bahasa, hukum, sastra dan kemasyarakatan, ilmu pengetahuan, filsafat dan teologi. Lihat 'Abd Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsīr Mawḍū'ī*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada),<sup>12</sup>

lain. Karena keberadaan al-Qur'ān sebagai wahyu Allah tentunya tidak saling bertentangan, melainkan saling menjelaskan (*yufassiru ba'duhu ba'dan*)

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī ayat-ayat dalam al-Qur'ān saling menjelaskan (*al-Qur'ān yufassir ba'duhu ba'dan*).<sup>57</sup> Dengan kata lain penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī sebenarnya tergolong *tafsir bi al-Ma'thūr*.<sup>58</sup> menurut al-Ṭabaṭabā'ī bahwa tafsiran yang sesungguhnya mengenai al-Qur'ān hanya dimungkinkan dengan melalui kontemplasi yang mendalam atas ayat-ayat al-Qur'ān yang dihubungkan dengan ayat-ayat lain yang berkaitan. Salah satu dari ketiga metode tersebut terbuka untuk mendapatkan penjelasan yang benar mengenai ayat-ayat al-Qur'ān.

Dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī ada beberapa corak yang menonjol selain dari metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* yang digunakan, di antaranya yaitu:

a. Aspek Sosiologis

Kurang lebih semua komentar mengenai al-Qur'ān memberikan perhatian pada aspek-aspek sosiologis dan telah membahas mengenai isu-isu yang relevan. Menurut al-Awsi, *al-Mīzān* lah yang paling unggul dalam pembahasan serupa ini. Penjelasan sosiologis yang terdapat dalam tafsir *al-Mīzān*, baik secara kualitatif maupun kuantitatif, jauh di atas penjelasan yang diberikan oleh karya-karya lain dalam kelasnya.

Dengan pendekatannya yang multidimensial serta pandangannya yang luas terhadap pelbagai masalah social, al-Ṭabaṭabā'ī berhasil dalam memproyeksi isu-isu tersebut dalam sorotan al-Qur'ān. ia berhasil mengetengahkan satu cara

<sup>57</sup> al-Awsi, *al-Tabataba'ī wa manhajuh..*, 62.

<sup>58</sup> *Tafsir bi al-Ma'thūr* adalah penjelasan maksud Allah berdasarkan ayat suci al-Qur'ān, sunnah Rasulullah saw dan *qawl* sahabat. Lihat Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 65-67. al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 25

pandang baru terhadap masalah social dari sudut pandang al-Qur'ān yang tetap diperhitungkan sampai sekarang, dan berhasil menggugah para pembaca yang terilhami untuk semakin berusaha keras sekali menggali dimensi-dimensi baru di samping berbagai dimensi luar biasa yang terdapat dalam al-Qur'ān yang suci.

Penafsiran yang dilakukan oleh al-Ṭabaṭabā'ī juga tidak terlepas dari dimensi atau aspek social, sehingga tampak apa yang dilakukan oleh al-Ṭabaṭabā'ī memiliki kesamaan dengan penafsiran Muḥammad 'Abduh yang bercorak *al-Adab al-Ijtima'ī*.

Tafsir *al-Adab al-Ijtima'ī*, yaitu sebagai suatu corak tafsir yang berupaya memahami nash-nash al-Qur'ān berdasarkan ketelitian redaksionalnya, kemudian berusaha menuturkan makna-makna ayat tersebut dengan bahasa yang tegas, indah dan menarik, lalu berupaya menghubungkan nash-nash tersebut dengan perilaku masyarakat dan system budaya yang ada.<sup>59</sup>

#### b. Aspek Filosofis

al-Ṭabaṭabā'ī yang sekaligus merupakan salah seorang dari sedikit filosof yang memiliki pandangan-pandangan jernih dan orisinal, telah memberikan sumbangan yang tak ternilai dalam bidang tafsir dengan mengelaborasi metafisika al-Qur'ān yang akan memberikan kepada kita pandangan berharga dan benar mengenai hakikat hidup yang sesungguhnya dari kerangka metafisik. Ia menyangkal semua salah kaprah yang tidak berdasar yang dinisbahkan kepada al-Qur'ān.

<sup>59</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* Vol. 2, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 547

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, metafisika Islam memiliki dasar-dasarnya yang terkandung di dalam al-Qur'ān dan tidak lain berupa elaborasi gagasan al-Qur'ān mengenai Tuhan, manusia dan alam semesta.<sup>60</sup> Dengan kata lain, al-Ṭabaṭabā'ī menunjukkan bahwa factor utama yang bertanggung jawab atas terjadinya kesalahan umum yang berkaitan dengan masalah metafisika adalah kurangnya pemahaman yang tepat dan informasi yang benar mengenai masalah ini. Dalam berbagai buku al-Ṭabaṭabā'ī yang berharga, seperti *Uṣūl-e Falsafah wa Rawish-Riyalism* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realism),<sup>61</sup> komentar atas karya Mulla Sadra, *Bidāyat al-Ḥikmah*, dan *Nihāyat al-Ḥikmah*, al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan dan menjernihkan semua bentuk keraguan yang berkaitan dengan soal metafisika.

#### 4. Sistematika Penafsiran

Dalam sistematika penulisannya, kitab tafsir *al-Mīzān* mengikuti pada tartib *mushāfi*, yaitu menyusun kitab tafsir berdasarkan susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf al-Qur'ān, yang dimulai dari Surah *al-Fāṭihah* hingga berakhir pada Surah *al-Nās*. Meski menempuh sistematika tartib *mushāfi*, al-Ṭabaṭabā'ī dalam penafsirannya membagi-baginya ke dalam beberapa tema. Sehingga dalam menafsirkan al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'ī tidak melakukannya secara ayat perayat, melainkan mengumpulkan beberapa ayat dalam satu tema, kemudian

<sup>60</sup> Al-Awsī, *al-Tabataba'ī wa manhajuh ...*, 65

<sup>61</sup> Soroush seorang cendikia asal Iran sangat terkesan dengan karya al-Ṭabaṭabā'ī ini. Menurutnya buku ini sangat berpengaruh kepada banyak orang termasuk dirinya. Soroush menganggap buku ini sebagai superioritas filsafat Islam yang tidak terbantahkan. Demikian halnya dengan Tafsir *al-Mīzān* yang menurutnya merupakan sebuah tafsir al-Qur'ān yang komprehensif. Selengkapnya lihat Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj.(Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 5-6

memberikan penafsirannya. Dalam hal ini, al-Ṭabaṭabā'i mengawalinya dengan tema penjelasan yang meliputi kajian *mufradāt*, *i'rāb*, *balāghah*, kemudian tema kajian riwayat yang di dalamnya berisi pandangan berbagai riwayat yang disikapinya secara kritis, dilanjutkan kajian filsafat, sosilogis dan lain-lain.

Berikut sistematika penulisan dalam kitab tafsir *al-Mīzān* :

1. Memberi muqaddimah dengan menjelaskan berbagai hal yang terkait dengan tafsir dan metodologinya.
2. Mengelompokkan ayat kemudian menjelaskan dari berbagai aspek secara berurutan, mulai dari gramatikalnya sampai *dilālahnya*.
3. Melakukan pengelompokkan pembahasan, seperti *bayān* berisi penjelasan gramatikal, tafsir *lafziyah* mengacu pada riwayat para ulama, *baḥṣu rawā'ī* (pembahasan riwayat), *baḥṣu 'ilmī*, *baḥṣu falsafī* dan dalam setiap pembahasan diakhiri dengan pendapatnya berdasarkan argumen-argumen yang dibangunnya dengan mengatakan *aqūl* atau *qultu*.

Dalam beberapa hal, ketika menafsirkan Al-Qur'an, al-Ṭabaṭabā'i mengikuti sistem yang dilalui oleh mufasir terdahulu. Pada permulaan penafsiran di awal surat, al-Ṭabaṭabā'i telah menetapkan paradigma yang dipergunakan untuk memotret makna ayat tersebut. Dengan cara memadukan ayat-ayat tersebut dalam satu surat. Karena dalam pandangannya, dalam satu surat tidak hanya membicarakan satu topik saja, namun ada bermacam masalah yang dipaparkan

oleh ayat-ayat dalam surat tersebut<sup>62</sup> serta berbagai solusi untuk setiap masalah yang terkandung di dalamnya. Begitu pula dalam memaparkan riwayat, dalam satu surat terkadang al-Ṭabaṭabā'i menjelaskannya terlalu jauh. Tidak jarang pula al-Ṭabaṭabā'i menggunakan metode diskusi ketika menafsirkan suatu ayat, sambil mengungkapkan pendapat ulama klasik pada ayat yang sedang dikaji.<sup>63</sup> Selain itu ketika mengutip pendapat para ulama terutama dalam bahasan *rawā'ī*, terkadang dia mengomentari riwayat tersebut, baik melemahkannya, menguatkannya, atau untuk memperkokoh pendapatnya.

*Tafsīr al-Mīzān* merupakan karya al-Ṭabaṭabā'i yang memperlihatkan keterbukaannya terhadap pendapat tokoh-tokoh Sunni maupun lainnya. Dalam menafsirkan al-Qur'ān, al-Ṭabaṭabā'i berpedoman pada banyak sumber, seperti al-Qur'ān, hadis, sejarah dan beberapa kitab tafsir, dan lainnya yang tidak hanya berasal dari kalangan Syiah tetapi banyak juga berasal dari kalangan Sunni, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.<sup>64</sup> Selain sumber penafsiran kitab *Tafsīr al-Mīzān* yang disebutkan berdasarkan *bi al-ma'thur*, al-Ṭabaṭabā'i juga menggunakan beberapa pendekatan atau corak<sup>65</sup> dalam menafsirkan teks al-Qur'ān, seperti pendekatan linguistik, filosofis, sejarah, teologi dan sebagainya.

<sup>62</sup> Misalnya penafsiran al-Ṭabaṭabā'i terhadap surat *al-Fātihah* ayat 1-5. Ayat 1 menurutnya, menjelaskan tentang keharusan membaca basmallah di setiap awal perbuatan. Tentang pengertian *ḥamdalah* dan lain sebagainya. Lihat al-Ṭabaṭabā'i, *al-Mīzān...*, Vol. 1, 17

<sup>63</sup> Misalnya penafsiran Ṭabaṭabā'i terhadap surat an-Naḥl ayat 115 tentang keharusan memakan bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang disembelih bukan dengan menyebut nama Allah. Lihat Al-Ṭabaṭabā'i, *al-Mīzān...*, Vol. 12, 364-366

<sup>64</sup> Lihat al-Awsī, *Al-Ṭabaṭabā'i wa Manhajuhu...*, 59-94

<sup>65</sup> Baidan menjelaskan bahwa corak penafsiran adalah suatu warna, arah atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir. Corak penafsiran erat hubungannya dengan keahlian dalam bidang keilmuan tertentu seorang mufassir. Lihat Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 388. Lihat juga Atabik "Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Aqidah),"

Dengan memiliki latar belakang pendidikan dan keilmuan yang beragam menjadikan al-Ṭabaṭabā'ī dalam menafsirkan al-Qur'ān menggunakan tafsir yang multi disiplin, hal tersebut dapat dilihat dari beraneka corak penafsirannya dalam kitab *Tafsīr al-Mīzān*. Sebagian orang memasukkan kitab tafsirnya ke dalam kategori tafsir yang bercorak filosofis, hal tersebut berangkat dari penguasaannya dalam bidang filsafat, demikian pula bercorak teologis bukan saja karena penguasaannya di bidang teologi melainkan karena latar belakangnya sebagai seorang *syi'i*, yang dinilai sebagian pengkaji tafsir telah ikut mempengaruhi penafsirannya.

### C. Penilaian Ulama terhadap *al-Mīzān*

*Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* merupakan karya terbesar (magnum opus) dari seorang mufasir modern-kontemporer asal *Tabrīz* yang dikenal dengan nama *al-'Allāmah al-Ṭabaṭabā'ī* yang memiliki pengaruh signifikan bagi dunia Islam. Beberapa ulama dalam hal ini menilai al-Ṭabaṭabā'ī dan karyanya ini sebagai berikut:

#### 1. Pribadi al-Ṭabaṭabā'ī

- a. Sayyid Hussein Naṣr: menggolongkan al-Ṭabaṭabā'ī dalam kelompok ulama tradisional yang sangat responsive terhadap berbagai pemikiran kontemporer. Dalam dirinya menyatu sosok seorang *syekh* dan ilmuwan. *Syekh* karena keakrabannya dengan ilmu islam klasik, dan ilmuwan dengan kualifikasi di atas rata-rata. Gelar

---

ESENSIA: *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 210, accessed November 23, 2018, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/esensia/article/view/172-04>.

hakim atau teosof yang hanya dikenal di dunia Syiah disandangnya karena penguasaannya secara sempurna atas berbagai aliran filsafat, baik timur maupun barat. Selain itu dia juga menguasai berbagai bidang esoteric tanpa melupakan ilmu-ilmu syariat, eksoteris. Sehingga dia tidak hanya dikenal sebagai seorang *faqīh* tapi juga seorang *‘arīf*.<sup>66</sup>

b. Khudair Ja’far, menilainya berdasarkan tiga aspek;

*Pertama*, aspek kepribadiannya al-Ṭabaṭabā’ī adalah sosok yang berakhlak mulia, di antara ahli taqwa dan keutamaan (*ahl al-Taqwā wa al-Faḍl*), serta senantiasa menyucikan dirinya. Ibrahim al-Amini, salah seorang muridnya mengatakan bahwa selama 30 tahun bergaul dengannya, saya belum pernah sekalipun melihatnya marah atau berbuat dzalim kepada seorangpun. Ia adalah sosok yang tenang, pendiam dan berakhlak mulia sekalipun kepada anak kecil dan murid-murid yang tidak dikenalnya. Ia mau mendengar perkataan orang lain. Ia pun menampakkan kecintaan merata kepada semua muridnya. Ia menolak segala bentuk ungkapan yang bernada memuji kealimannya.

*Kedua*; aspek keilmuannya, walaupun memiliki lautan ilmu, al-Ṭabaṭabā’ī adalah sosok yang tidak sombong. Muḥammad Taqī Miṣbah Yazdī salah seorang muridnya mengatakan bahwa selama

<sup>66</sup> Yusno Abdullah Otta, “Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mizān, *Jurnal Potret Pemikiran*,” Vol. 19, No. 2 (Juli-Desember 2015), 80. Lihat juga Sayyid Hosein Nasr, “Sang Alim dari Tabriz”, dalam *al-Ṭabaṭaba’ī, Menyingkap Rahasia al-Qur’ān*, terj Malik Madaniy dan Hamim Ilyas (Bandung, Mizan, 1992), 5-8

30 tahun bersamanya, saya lebih sering mendengar saya “tidak tahu” darinya. al-Ṭabaṭabā’ī bukan sosok yang bakhil untuk memberikan ilmu kepada orang lain.

*Ketiga*; aspek spritualnya, al-Ṭabaṭabā’ī adalah sosok yang menggabungkan antara wawasan keilmuan dan pengalaman dalam kehidupannya sehari-hari. Ia dinilai sebagai orang yang berma’rifah kepada Allah, waktu-waktunya diisi dengan bermunajat dan berdoa kepada Allah, ia selalu menunaikan setiap shalat sunnah *rawātib*. Malam-malam Ramaḍān ia hidupkan dengan membaca al-Qur’ān dan ṣalat. Ia sangat tertambat dengan Nabi saw dan ahl al-Baytnya.

## 2. Tentang *al-Mīzān*

- a. Fahd al-Rūmī; menilai bahwa tafsir *al-Mīzān* merupakan karya paling penting di kalangan Syiah Ithna ‘Asyariyah pada abad ke 14 karena berusaha menyorot al-Qur’ān dari berbagai perspektif, mulai filsafat, sastra, sejarah, riwayat dan kemasyarakatan. Seandainya tidak dipengaruhi oleh ajaran Syiah, menurutnya kitab tafsir ini merupakan yang terbaik di antara tafsir-tafsir yang ada, sebagaimana *al-Kashshāf* seandainya tidak dipengaruhi ajaran Muktazilah.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> Fahd ‘abd al-Raḥmān ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ al-‘Ashr*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1414), 249. Lihat juga Muḥammad ‘Alī ‘Iyāz, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu’assasah al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1313 H), 705

- b. Para sarjana dan sufi; mengungkapkan tentang karya ini bahwa setiap upaya untuk membahas karya ini adalah seperti berusaha mewartakan samudera atlantik dalam sebuah cawan kecil. Tafsir ini dikenal dengan sangat istimewa karena kualitasnya di antara berbagai jenis buku keislaman lainnya, baik agama, ilmu, filsafat dan terlebih lagi dalam bidang tafsir yang pernah di tulis oleh sarjana sunni dan syi'i.<sup>68</sup>
- c. Murtaḍā Muṭahhari; tafsir *al-Mīzān* merupakan karya terbesar yang pernah ditulis sepanjang sejarah kejayaan Islam, dan diperlukan waktu 60 hingga 100 tahun sampai orang menyadari kebesaran karyanya.<sup>69</sup> Menurut Muṭahhari, *al-Mīzān* tidak dengan hanya mengandalkan kecerdasan intelektual semata tetapi juga dengan bimbingan kekuatan ruhani dan ilham gaib.<sup>70</sup>
- d. Hādī Ma'rifah<sup>71</sup>: Tafsir ini memiliki banyak keunggulan, beberapa hal yang terpenting di antaranya yaitu:
- Tafsir ini menggabungkan dua model/pola penafsiran yaitu (*mawḍū'ī*) tematik dan (*tartībī*) ordinal/berurutan. *al-Ṭabaṭabā'ī* menafsirkan ayat per ayat, surat persurat. Selain itu dalam penafsirannya dia juga mengumpulkan beberapa ayat yang berkaitan satu sama lain untuk membahas satu topik.

<sup>68</sup> Abu al-Qasim Razzāqī, "Pengantar kepada Tafsir al-Mizan", *Jurnal Al-Hikmah* No. 8, 1413 H, 5

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Lihat Kamal Haydari, *al-'Allāmah al-Ṭabaṭabā'ī; Lamahāt min Širā'ihi al-Dzā'iyyah wa Manhaj al-'Ilmi*, 130. [www.al-haydari.com](http://www.al-haydari.com).

<sup>71</sup> Hādī Ma'rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, 1026-1027

- Setiap surah menurutnya memiliki maksud atau tujuan tertentu, ia merupakan struktur surah itu sendiri. Dia mengatakan bahwa setiap kelompok ayat yang diuraikan sepenggal demi sepenggal dan setiap penggalan atau bagian surah dinamai semacam kesatuan komposisi atau kesatuan. Dari sini kita mengetahui bahwa maksud dan tujuan yang diturunkan dari surah-surah itu berbeda, dan masing-masing menunjukkan arti khusus dan tujuan tertentu. Suatu surah tidak akan sempurna kecuali dilengkapi.<sup>72</sup>
- Menggunakan Teori kesatuan universal yang menguasai al-Qur'ān secara keseluruhan, dengan kandungan ruh universal yang berlaku dalam semua ayatnya. Penulis kitab ini percaya bahwa dibalik apa yang tampak dari kata, kalimat ataupun huruf ada ruh yang utuh, yang merupakan intisari dari keotentikan al-Qur'ān, dan itu bagaikan ruh dalam tubuh manusia. al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan bahwa kesimpulan dari ayat-ayat yang mulia tersebut adalah bahwa di balik apa yang kita baca dan pahami dari al-Qur'ān, ada sesuatu dari al-Qur'ān layaknya posisi ruh bagi tubuh. Itulah yang dinamakan Allah dengan *al-Kitāb al-Ḥakīm*, yang padanya bergantung pengetahuan al-Qur'ān.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*...Vol. 1, 16

<sup>73</sup> Selengkapnya lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*...Vol 3, 55

- Tafsir ini menggunakan metode tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. dia bergantung dalam penafsirannya pada al-Qur'ān itu sendiri, dan dia melihat bahwa selain al-Qur'ān berkompeten untuk menafsirkan al-Qur'ān. Menurutny mana mungkin al-Qur'ān dapat menjadi penjelas bagi segala sesuatu, tetapi tidak dapat menjelaskan akan dirinya sendiri.<sup>74</sup>

e. *al-Mīzān* disinyalir memiliki karakteristik khusus, di antaranya mengkombinasikan khazanah tafsir klasik Syiah dengan khazanah kontemporer yang dimiliki al-Ṭabaṭabā'ī sendiri. Khazanah kontemporer yang dimaksud sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh penerbit kitab tafsir *al-Mīzān* adalah keterpengaruhannya oleh modernisasi tafsir yang dicanangkan Muhammad Abduh.<sup>75</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>74</sup> Al-Qur'ān, 16:89.

<sup>75</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*..., c

## BAB IV

### 'IṢMAH DALAM PENAFSIRAN AL-MĪZĀN

Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan persoalan 'iṣmah dalam tafsirnya *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, dengan menggunakan ayat-ayat yang telah dibaginya dalam beberapa kelompok sesuai topik pembahasan yang telah ditentukannya. Ada 14 topik pembahasan 'iṣmah yang dibahas oleh al-Ṭabaṭabā'ī dalam kitab *al-Mīzān* tersebar dalam 6 jilid, yang meliputi pengertian 'iṣmah, klasifikasinya, faktor dan potensinya hingga kaitannya dengan makna *Ghufrān* (ampunan) atas dosa para nabi as, sebagaimana dapat dilihat tabel berikut:

**Tabel. 4.1**

#### Identifikasi Topik Bahasan 'Iṣmah dalam Tafsir *al-Mīzān*

No	Nama surah	No Ayat	Jilid	Topik
1	Al-Baqarah	213	2	<ul style="list-style-type: none"><li>- 'Iṣmat al-Anbiyā'</li><li>- Pengertian</li><li>- Klasifikasi</li><li>- Para nabi bersih dari dosa dan kesalahan</li><li>- Anugerah dan bimbingan Allah kepada para nabi</li><li>- Jawaban atas sejumlah persoalan 'iṣmat al-Anbiyā'</li></ul>
2	Al-Baqarah	285-286	2	<ul style="list-style-type: none"><li>- Sebab ketaaan kepada para nabi sebagai perintah Tuhan</li><li>- Faktor 'Iṣmah</li></ul>
3	Al-Nisā'	113	5	<ul style="list-style-type: none"><li>- Makna 'Iṣmah</li></ul>
4	Yūsuf	33	11	<ul style="list-style-type: none"><li>- 'Iṣmah Para Nabi dan Imam</li><li>- <i>Irādah</i> dan <i>ikhtiyār</i> sebagai sumber kemaksuman</li></ul>
5	Al-Aḥzāb	33	16	<ul style="list-style-type: none"><li>- 'Iṣmah kepada ahl al-Bayt</li></ul>

6	Al-Zumar	65	17	- Fakta dan Potensi <i>'Iṣmat al-Anbiyā'</i>
7	Al-Faḥ	2	18	- Makna <i>Ghufrān</i>

Adapun dalam pemaparan masing-masing topik di atas al-Ṭabaṭabā'ī memulainya dengan membaginya dalam beberapa kelompok ayat, yang merupakan salah satu sistematika dari penafsirannya. Misalnya pada QS. al-Baqarah ayat 285-286 yang membahas tentang faktor *'iṣmah* dan QS. al-Nisā ayat 105-126. Walaupun stressing point ayat yang memaparkan tentang *'iṣmah* telah ditentukan pada ayat-ayat tertentu. Berikut pengelompokkan ayat-ayat *'iṣmah* dalam tafsir *al-Mizān*:

**Tabel. 4.2**

**Selekta Ayat-ayat *'Iṣmah* dalam Tafsir *al-Mizān***

No	Nama surah	Kelompok ayat	Point Ayat	Jumlah
1	Al-Baqarah	213	213	1 ayat
2	Al-Baqarah	285-286	285-286	2 ayat
3	Al-Nisā'	105-126	113	22 ayat
4	Yūsuf	22-34	33	13 ayat
5	Al-Aḥzāb	29-34	33	6 ayat
6	Al-Zumar	62-75	65	14 ayat
7	Al-Faḥ	1-7	2	7 ayat

Dari ayat-ayat yang dikelompokkan tersebut tampak ada 8 ayat yang digunakan al-Ṭabaṭabā'ī dalam menafsirkan persoalan *'iṣmah*, antara lain, QS. al-Baqarah 213, dan 285-286, al-Nisā' (4):113, Yūsuf (12): 33, al-Aḥzāb (33): 33,

QS. al-Zumar (39):65 dan al-Fath (48): 2.<sup>1</sup> Penafsiran ayat-ayat tersebut tidak didasarkan pada term melainkan pada makna ayat yang menjadi topik bahasan. Karena itu penafsiran 'iṣmah dalam *al-Mīzān* merupakan penafsiran tematik maknawi.

### A. 'Iṣmat al-Anbiyā'

al-Ṭabaṭabā'ī memulai pembahasan tentang 'iṣmah dalam kitab tafsir *al-Mīzān* dengan QS. al-Baqarah ayat 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ  
بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًّا  
بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ  
مُسْتَقِيمٍ<sup>2</sup>

Manusia itu (dahulunya) satu umat. Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Dan diturunkan-Nya bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Dan yang berselisih hanyalah orang-orang yang telah diberi (Kitab), setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus.<sup>3</sup>

Ayat di atas menurut al-Ṭabaṭabā'ī, menjelaskan tentang sebab awal disyariatkannya agama dan *taklīf* kepada manusia, serta sebab perselisihan yang terjadi di antara mereka. al-Ṭabaṭabā'ī menguraikan, bahwa manusia pada

<sup>1</sup> Lihat Ilyas Kalntre, *Dalīl al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān li al-'Allamah Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī*, (Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1991), 197

<sup>2</sup> Al-Qur'ān, 2:213.

<sup>3</sup> M. Quraish Shihab, *al-Qur'ān dan Maknanya*, ((Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2010), 33

mulanya adalah umat yang satu, namun karena fitrahnya muncul perselisihan di antara mereka yang dilatar belakangi oleh keinginan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Oleh karenanya, untuk menghilangkan perselisihan dan perkelahian tersebut, dibuatlah hukum-hukum menggunakan atribut agama, yang disampaikan melalui perantara para nabi dan rasul berupa berita gembira (*al-Tabshīr*) dan peringatan (*al-Indzār*), pahala dan siksa. Agama Tuhan merupakan jalan satu-satunya untuk mencapai kebahagiaan bagi manusia, yang mengatur cara berkehidupan baik di dunia maupun akhirat, dari aspek materi ataupun spiritual.<sup>4</sup>

Oleh karena itu, tujuan Allah swt mengutus para nabi dan rasul dengan wahyu dan syariat agama adalah untuk membimbing umat manusia kepada jalan yang benar, mengatur kelangsungan hidup mereka agar dapat menjauhkan mereka dari perselisihan yang membawa bencana, malapetaka dan perkelahian. Semua itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, tidak akan tercapai jika nabi tidak maksum.<sup>5</sup>

### 1. Klasifikasi 'Iṣmat al-Anbiyā'

al-Ṭabaṭabā'ī mengklasifikasikan kemaksuman para nabi pada tiga aspek:

- a. Kemaksuman dari kesalahan menerima wahyu.
- b. Kemaksuman dari kesalahan menyampaikan *risālah*.
- c. Kemaksuman dari perbuatan maksiat atau dosa, yaitu setiap perbuatan dan perkataan yang bertentangan dengan *'ubūdiyyah* dan *rubūbiyah*.

<sup>4</sup> Selengkapnya lihat Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* Vol 2, Bairut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1991, 113.

<sup>5</sup> Ibid., 113. Lihat juga 'Alī al-Awsī, *al-Al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*, (Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985), 62

Dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī yang dimaksudkan dengan '*Ḥiṣmat al-Anbiyā'*' adalah:

وُجُودُ أَمْرٍ فِي الْإِنْسَانِ الْمَعْصُومِ يَصُونُهُ عَنِ الْوُقُوعِ فِيهَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْخَطَأِ أَوْ الْمَعْصِيَةِ.<sup>6</sup>

Adanya sesuatu dalam diri seorang yang maksum, yang dapat menjaganya dari melakukan hal-hal yang tidak diperbolehkan dari kesalahan ataupun dosa.

Walaupun tampak serupa dengan pengertian '*ḥiṣmah*' yang diberikan oleh para ulama, namun jika diperhatikan pengertian '*ḥiṣmah*' yang diberikan al-Ṭabaṭabā'ī berbeda dengan para ulama pada umumnya, dan Syiah pada khususnya. Di kalangan ulama Sunni, pengertian '*ḥiṣmat al-Anbiyā'*' merupakan anugerah yang diberikan Allah swt kepada para nabi tanpa diiringi oleh ikhtiyar.<sup>7</sup> Atau sebagaimana pengertian yang diberikan oleh Abū Manṣūr al-Baghdādī.<sup>8</sup> Sedangkan di kalangan Syiah, '*ḥiṣmat al-Anbiyā'*' merupakan anugerah Allah swt yang diberikan kepada para nabi as setelah upaya ikhtiyar dilakukan.<sup>9</sup>

Selain dari ketiga aspek di atas al-Ṭabaṭabā'ī tidak memasukkannya dalam kategori pembahasan '*ḥiṣmah*'. al-Ṭabaṭabā'ī menyatakan bahwa:

و اما الخطاء في غير باب المعصية و تلقى الوحي و التبليغ , و بعبارة أخرى في غير باب أخذ الوحي و تبليغه والعمل به كالخطاء في الامور الخارجية نظير الأغلاط الواقعة للإنسان في الحواس و إدراكا تما أو الإعتباريات من العلوم , و نظير الخطاء في تشخيص الامور التكوينية من حيث الصلاح و الفساد و النفع و الضرر و نحوها فالكلام فيها خارج عن هذا البحث<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Ibid, 136

<sup>7</sup> 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad al-Ījī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.th), 366

<sup>8</sup> Lihat Abū Manṣūr al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, (Istanbul: Dār al-Funūn al-Turkiyyah, 1928), 169

<sup>9</sup> Lihat pada pengertian '*ḥiṣmah*' menurut ulama Sunni Syiah di bab 2.

<sup>10</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān...*, Vol. 2, 113

Adapun kesalahan selain dalam kategori maksiat, menerima wahyu dan menyampaikannya risalah, atau dengan kata lain selain pembahasan tentang menerima dan menyampaikan wahyu serta dari perbuatan, seperti kesalahan dalam perkara-perkara eksternal, kesalahan dalam panca indera, kesalahan persepsi dan pengetahuan, misalnya dalam mengidentifikasi persoalan-persoalan *takwīniyah* dalam hal kebaikan, keburukan, manfaat dan kerugian dan sebagainya, maka semua pembicaraan tentang hal itu di luar pembahasan ini.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, kemaksuman para nabi as dari ketiga aspek *'iṣmah* di atas ditunjukkan oleh Al-Qur'ān dalam beberapa ayatnya:

#### a. Kemaksuman dari kesalahan dalam menerima wahyu

Adapun ayat yang menunjukkan *'iṣmah* dari kesalahan menerima wahyu dan menyampaikan *risālah*, sebagaimana firman Allah swt dalam ayat:

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا ۗ بَيْنَهُمْ ۚ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ<sup>11</sup>

“...maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya....”

Ayat ini menjelaskan bahwa tujuan Allah swt mengutus para nabi as adalah untuk membimbing manusia menuju kebenaran dalam akidah dan perbuatan. Oleh karenanya Allah swt tidak mungkin keliru dalam perbuatan-Nya dan salah dalam kehendak-Nya, jika Dia menghendaki sesuatu, maka apa yang

<sup>11</sup> Al-Qur'ān, 2:213.

dikehendaki-Nya itu akan tercapai dengan cara yang diinginkan-Nya tanpa ada kesalahan, sebagaimana yang dijelaskan oleh ayat:

... لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى<sup>12</sup>

...Tuhan kami tidak akan salah dan tidak (pula) lupa.<sup>13</sup>

Untuk tujuan itu, Allah swt mengutus para nabi dengan memberikan mereka wahyu, dan tidak lupa membekali mereka dengan pengetahuan agama, dan *risalah* untuk disampaikan kepada umat manusia,<sup>14</sup> dalam hal ini Allah berfirman:

...إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا<sup>15</sup>

...Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan yang (dikehendaki)Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu.<sup>16</sup>

Dalam ayat lain Allah swt menegaskan:

... وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ...<sup>17</sup>

...Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya,...<sup>18</sup>

## **b. Kemaksuman dari Kesalahan dalam menyampaikan *Risalah***

Allah swt menghususkan para utusannya dengan wahyu yang diturunkan kepada mereka, dan menunjukkan hal-hal yang gaib kepada mereka, mengawasi dan melindungi mereka, agar wahyu tetap terjaga dari penyimpangan dan

<sup>12</sup> Al-Qur'ān, 20:52.

<sup>13</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 315

<sup>14</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān* ... Vol .2, 136

<sup>15</sup> al-Qur'ān, 65:3.

<sup>16</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 558

<sup>17</sup> al-Qur'ān, 12:21.

<sup>18</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 237

perubahan oleh mereka yang ingin merubahnya, dari setan ataupun selainnya. Hal itu dilakukan untuk memastikan bahwa para nabi as benar-benar telah menyampaikan *risalah*-Nya. Ayat al-Qur'an yang menunjukkan akan hal itu, antara lain:

عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِّيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولًا رَحِيمًا وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا<sup>19</sup>

(Dia adalah Tuhan) Yang Mengetahui yang ghaib, maka Dia tidak memperlihatkan kepada seorangpun tentang yang ghaib itu. Kecuali kepada rasul yang diridhai-Nya, maka sesungguhnya Dia mengadakan penjaga-penjaga (malaikat) di muka dan di belakangnya. Supaya Dia mengetahui, bahwa sesungguhnya rasul-rasul itu telah menyampaikan risalah-risalah Tuhannya, sedang (sebenarnya) ilmu-Nya meliputi apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu persatu.<sup>20</sup>

Dalam ayat lain, Allah swt juga menceritakan tentang ucapan malaikat pembawa wahyu:

وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا<sup>21</sup>

“Dan tidaklah kami (Jibril) turun, kecuali dengan perintah Tuhanmu. Kepunyaan-Nya-lah apa-apa yang ada di hadapan kita, apa-apa yang ada di belakang kita dan apa-apa yang ada di antara keduanya, dan tidaklah Tuhanmu lupa.<sup>22</sup>

Ayat-ayat yang disebutkan di atas menunjukkan, bahwa wahyu sejak diturunkan kepada para nabi as, (khususnya al-Qur'an), hingga diterima oleh umat manusia, berada dalam kondisi terpelihara dan terjaga, baik dari perubahan maupun pengubah yang ingin mengubahnya.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Al-Qur'an, 72: 26-28.

<sup>20</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 573

<sup>21</sup> Al-Qur'an, 19:64

<sup>22</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 309

<sup>23</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol 2, 136-137

### c. Kemaksuman dari Perbuatan Maksiat (Ketidak taatan)

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, meskipun ayat-ayat di atas merupakan dalil yang dibangun untuk membuktikan kemaksuman para nabi dalam kedua aspek *'iṣmah* tersebut (menerima wahyu dan menyampaikan *risalah*), namun dapat juga dijadikan sebagai bukti kemaksuman para nabi as dari perbuatan maksiat yang merupakan aspek ketiga sebagaimana yang telah diklasifikasikannya. Justru dalil tersebut juga dapat digunakan untuk melengkapi argumentasi *'iṣmah* dari perbuatan maksiat, al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan:

وهذان الوجهان من الإستدلال و إن كأنا ناهضين على عصمة الأنبياء عليهم السلام في تلقى الوحي و تبليغ الرسالة فقط دون العصمة عن المعصية في العمل على ما قررنا, لكن يمكن تميم دلالتهما على العصمة من المعصية أيضا...<sup>24</sup>

Bahwa perkataan seseorang itu tergambar dari perbuatannya. Ketika seseorang melakukan suatu perbuatan, dengan perbuatannya itu menunjukkan bahwa dia mengetahui bahwa apa yang dilakukannya adalah baik dan diperbolehkan, seolah-olah lisannya mengatakan demikian. Karena itu seandainya seorang nabi melakukan dosa, padahal dia sendiri memerintahkan umat untuk melakukan yang sebaliknya, maka apa yang dilakukannya kontradiksi (menunjukkan adanya pertentangan) dengan ucapannya. Dengan kata lain di satu sisi perbuatannya bertentangan dengan perkataannya, dan di saat yang lain dia menyampaikan hal yang saling kontradiksi. Dengan demikian maka seseorang yang menginformasikan tentang kedua hal yang kontradiktif tidak mungkin menginformasikan kebenaran. Berdasarkan hal itu maka kemaksuman para nabi

<sup>24</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol 2, 137

dalam menyampaikan *risālah* tidak akan lengkap atau sempurna kecuali jika disertai dengan kemaksuman dari perbuatan maksiat.<sup>25</sup>

Adapun bukti kemaksuman mutlak para nabi as ditunjukkan dalam firman Allah swt berikut:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدُهُمْ أَفْتَدِهِ...<sup>26</sup>

Mereka itulah (para nabi) yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka...<sup>27</sup>

Ayat di atas menjelaskan bahwa seluruh nabi mendapatkan bimbingan dari Allah swt. Dalam ayat lain Allah swt menjelaskan :

...وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ...<sup>28</sup>

Barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah maka tidak seorang pun yang dapat memberi petunjuk kepadanya. Dan barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat menyesatkannya...<sup>29</sup>

Dalam ayat yang juga Allah swt. berfirman:

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ...<sup>30</sup>

Barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk...

Ayat-ayat tersebut menunjukkan, bahwa orang-orang yang telah diberikan petunjuk (dibimbing) oleh Allah swt., tidak akan ditemukan kesesatan dalam diri mereka. Karena setiap kemaksiatan adalah kesesatan, sebagaimana yang ditunjukkan dalam ayat berikut:

<sup>25</sup> Ibid, 137

<sup>26</sup> Al-Qur'an, 6:90.

<sup>27</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 138

<sup>28</sup> Al-Qur'an, 39:36-37.

<sup>29</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 462

<sup>30</sup> Al-Qur'an, 18:17.

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَى آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَإِنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ...<sup>31</sup>

Bukankah Aku telah memerintahkan kepadamu wahai anak cucu Adam agar kamu tidak menyembah setan? Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagi kamu, dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus. Dan sungguh, ia (setan itu) telah menyesatkan sebagian besar di antara kamu...<sup>32</sup>

Bahwa setiap kemaksiatan adalah kesesatan, yang diakibatkan oleh kesesatan setan. Dengan bimbingan Allah swt kepada para nabi as, menafikan kesesatan dari diri mereka, dan Allah menjauhkan mereka dari melakukan kemaksiatan, demikian pula dari kesalahan dalam memahami wahyu dan menyampaikannya.<sup>33</sup>

Ayat lainnya yang juga menunjukkan kemaksuman para nabi as:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا<sup>34</sup>

Dan barangsiapa menaati Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka itu akan bersama-sama dengan orang yang diberikan nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.<sup>35</sup>

Dalam ayat lain dijelaskan:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۖ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ<sup>36</sup>

Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.

<sup>31</sup> Al-Qur'ān, 36:60-62.

<sup>32</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 444

<sup>33</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol 2, 138

<sup>34</sup> Al-Qur'ān, 4:69.

<sup>35</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 89

<sup>36</sup> Al-Qur'ān, 1:6-7.

Kata *an'ama* dalam ayat di atas menjelaskan bahwa Allah swt mensifati orang-orang yang diberi nikmat itu di antaranya dari kalangan para nabi bahwasannya mereka bukan dari kalangan orang-orang yang sesat. Jika para nabi itu melakukan dosa, maka mereka adalah orang-orang yang sesat, demikian pula jika mereka melakukan kesalahan dalam memahami dan menyampaikan wahyu. Karena itu tidak mungkin Allah swt. memerintahkan untuk mentaati mereka. Makna ini ditegaskan dalam ayat:

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ  
وَإِسْرَائِيلَ يَوْمَئِذٍ يَوْمَئِذٍ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا. فَخَلَفَ مِنْ  
بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا<sup>37</sup>

Mereka itulah orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para nabi dari keturunan Adam, dan dari orang yang Kami bawa (dalam kapal) bersama Nuh, dan dari keturunan Ibrahim dan Israil (Yakub) dan dari orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pengasih kepada mereka, maka mereka tunduk sujud dan menangis. Kemudian datanglah setelah mereka pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat.<sup>38</sup>

al-Tabatabā'ī menjelaskan bahwa Allah swt menggabungkan dua hal dalam diri para nabi as yaitu *al-In'ām* (anugerah) dan *al-Hidayah* (bimbingan),<sup>39</sup> yang dimaksudkan-Nya dari ayat *وَجْتَبَيْنَا* setelah ayat *أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ*. Yaitu mensifati mereka sebagai orang yang memiliki puncak *ketawaḍu'an* dalam penghambaan (*'ubudiyah*). Sebaliknya kebalikan dari sifat tersebut dijelaskan oleh ayat sebagai sifat-sifat tercela dari kelompok orang-orang yang menuruti hawa

<sup>37</sup> Al-Qur'ān, 19:58-59.

<sup>38</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 309

<sup>39</sup> Al-Qur'ān, 4:175.

nafsu, yang mengantarkan mereka pada kesesatan. Kelompok ini ditunjukkan dalam ayat di atas sebagai kelompok kedua, yaitu pada redaksi *khalafa*. Sementara kelompok pertama yang dimaksudkan dalam ayat adalah kelompok para nabi, yang tidak menuruti hawa nafsu dan karena itu tidak akan sampai pada kesesatan. Maka tentu saja orang-orang semacam ini tidak mungkin melakukan kemaksiatan bahkan sebelum kenabian mereka sekalipun.<sup>40</sup>

Aspek ini dekat dengan pendapat yang menyimpulkan tentang kemaksuman para nabi secara rasional, yang mengatakan: bahwa pendelegasian seorang utusan dan capaian mukjizat oleh para nabi dengan sendirinya membuktikan kebenaran ucapan mereka. Mereka tidak melakukan kebohongan sama sekali dan membuktikan bahwa mereka berkompeten dalam menyampaikan risalah. Karena secara rasional seorang pendakwah, jika dirinya melakukan hal-hal yang bertentangan dengan apa yang didakwahnya, maka orang seperti ini tidak bisa dianggap sebagai ahli dakwah dan tidak memiliki kelayakan untuk berdakwah. Oleh karena itu, capaian mukjizat oleh para nabi, dengan sendirinya menjadi jaminan kebenaran atas kemaksuman mereka dalam menerima wahyu dan menyampaikan *risālah*, juga dalam melaksanakan tugas mereka dengan ketaatan.<sup>41</sup>

Menurut sebagian kelompok masalah dakwah tidak hanya dapat dilakukan oleh para nabi, tetapi juga oleh orang-orang yang memiliki kecerdasan

<sup>40</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol 2, 138-139

<sup>41</sup> Ibid.

(rasional),<sup>42</sup> yang menjadikan komunikasi mereka sebagai tujuan sosial dalam bertabligh, dan itu tentu bukan tanpa kekurangan dan kegagalan. Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, hal itu dapat saja terjadi dengan salah satu dari dua kemungkinan, yang tidak satupun dari keduanya itu merupakan bagian dari dakwah para nabi. *Pertama*, mereka tidak menganggap kekurangan dan kegagalan itu membahayakan, bahkan mengabaikannya. *Kedua*, tujuan mereka hanya cukup sampai pada sekedar keinginan dengan merasa puas terhadap yang sedikit dan mengabaikan yang banyak. Salah satu dari dua perkara itu tidak sesuai dengan semua yang diinginkan Allah swt.<sup>43</sup>

Tanggapan lainnya tampak pada ayat berikut:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ<sup>44</sup>

Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya.<sup>45</sup>

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah swt mengizinkan kaum muslimin untuk menyampaikan apa yang mereka ketahui dan pahami tentang agama ini meskipun mereka tidak maksum. Yang tidak dibenarkan bagi mereka adalah

<sup>42</sup> Seorang tokoh termuka dalam filsafat Islam, Abū Bakr al-Rāzī (w. 925) menyatakan bahwa kenabian tidak ada gunanya, dan wahyu itu berlebihan. Demikian Ibn Rawandi (w. 910) yang menganggap pengetahuan manusia sudah cukup untuk dapat mengenal Tuhan dan membedakan yang baik dan buruk. Selengkapnya lihat Fauzan Saleh, "Is Prophethood Superfluous?: Conflicting Outlook on The Necessity of Prophethood between Badiuzzaman Said Nursi and Some Muslim Philosophers", *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 53, No.1 (2015), 208-210

<sup>43</sup> Ibid, 139

<sup>44</sup> Al-Qur'ān, 9:122.

<sup>45</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 206

memberi peringatan dan menjadikan perkataan mereka sebagai argument bagi masyarakat.<sup>46</sup>

Ayat al-Qur'ān lainnya yang menunjukkan kemaksuman para nabi as yaitu:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...<sup>47</sup>

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul melainkan untuk ditaati dengan izin Allah...<sup>48</sup>

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah swt menjadikan keberadaan seorang rasul untuk ditaati yang merupakan tujuan dari *risālah*. Hal ini membutuhkan keterkaitan yang jelas pada kehendak Allah swt terhadap segala sesuatu yang dipatuhi dari rasul, baik ucapan maupun perbuatannya, karena keduanya saling berkait kelindan dalam *tablīgh*. Karena itu jika seorang rasul salah dalam memahami dan menyampaikan wahyu, maka itu artinya Allah swt menginginkannya kepada kebatilan, sedangkan Allah swt tidak menginginkannya kecuali kebenaran.<sup>49</sup> Demikian halnya jika seorang rasul melakukan dosa atau pelanggaran dalam perkataan ataupun perbuatan, sementara dosa atau pelanggaran dibenci dan dilarang, maka hal itu juga berkaitan dengan kehendak Allah swt, dan dengan sendirinya hal itu menjadi ketaatan yang dicintai. Maka hal ini juga menjadi kontradiksi antara sifat-sifat dan perbuatan Allah swt, padahal hal seperti itu tidak mungkin terjadi bagi-Nya.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 139

<sup>47</sup> Al-Qur'ān, 4:64

<sup>48</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 88

<sup>49</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān* ... Vol. 2, 139-140

<sup>50</sup> *Ibid.*, 138

Dalam ayat lain yang juga menunjukkan kemaksuman para nabi as, yaitu:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ۚ بَعْدَ الرُّسُلِ ...<sup>51</sup>

Rasul-rasul itu adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah rasul-rasul itu diutus...<sup>52</sup>

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, melalui ayat ini Allah swt ingin mematahkan alasan orang-orang yang melakukan pelanggaran dan kemaksiatan. Dengan diutusnya para rasul, maka tidak ada lagi alasan bagi mereka untuk melakukan perbuatan maksiat atau menentang-Nya. Karena itu jelas bahwa tujuan tersebut akan tercapai jika para nabi sendiri tidak melakukan kesalahan, baik dalam perkataan dan perbuatan ataupun dosa yang bertentangan dengan kehendak dan keridhaan Allah swt. Jika tidak, maka umat akan mengikuti mereka dan berargumen pada Tuhannya (memiliki alasan untuk melakukan perbuatan buruk), dan hal ini tentu bertentangan dengan tujuan Allah swt.<sup>53</sup>

Sebagian pendapat menyatakan bahwa ayat-ayat yang dijadikan dalil di atas untuk menunjukkan bahwa para nabi tidak berbuat salah dan tidak melakukan perbuatan dosa, bukanlah kemaksuman dalam segala hal. Karena sesungguhnya 'iṣmah yang dimaksudkan itu adalah:

<sup>51</sup> Al-Qur'ān, 4:165.

<sup>52</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 104

<sup>53</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Mīzān*... Vol 2, 140

قوة تمنع الإنسان عن الوقوع في الخطاء، وتردعه عن فعل المعصية و إقتراف الخطيئة، وليست القوة مجرد صدور الفعل أو عدم صدوره و إنما هي مبدء نفساني تصدر عنه الفعل كما تصدر الافعال عن الملكات النفسانية<sup>54</sup>

suatu potensi yang mencegah seseorang melakukan kesalahan dan menghalanginya melakukan dosa, dan bukan hanya semata-mata potensi untuk melakukan perbuatan atau tidak melakukannya, akan tetapi dia merupakan prinsip psikologis dari mana perbuatan itu berasal sebagaimana perbuatan yang berasal dari kemampuan jiwa.

Menanggapi pernyataan di atas, al-Ṭabaṭabā'ī berpendapat bahwa hal itu bisa saja dibenarkan, tetapi menurutnya tidak adanya kesalahan dan dosa yang dilakukan oleh nabi, tidak lantas meniadakan potensi yang ada dalam dirinya sebagai sumber untuk melakukan perbuatan benar ataupun ketaatan.

Berdasarkan hal tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa eksistensi 'iṣmah menurutnya, pada dasarnya disandarkan pada potensi atau kekuatan yang dapat mencegahnya dari melakukan sesuatu hal (sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya tentang mukjizat). Sedangkan argumentasi akan hal itu terdapat dalam firman Allah berikut:

... إِنَّ اللَّهَ بِأَلْعِ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا<sup>55</sup>

...Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu.<sup>56</sup>

Ayat lain yang menegaskan hal itu:

... إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ<sup>57</sup>

... Sungguh, Tuhanku di jalan yang lurus (adil).<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Al-Qur'ān, 65:3

<sup>56</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 558

<sup>57</sup> Al-Qur'ān, 11:56

Setiap peristiwa pada prinsipnya memiliki sumber, di mana peristiwa tersebut berasal. Sumber perbuatan para nabi juga satu, yaitu bersumber dari kebenaran dan ketaatan, bersandar pada satu kekuatan yang berada dalam jiwa para nabi as. al-Ṭabaṭabā'ī dalam hal ini menjelaskan, bahwa perbuatan nabi yang diasumsikan sebagai perbuatan yang dilakukan karena ketaatan kepada Allah swt, adalah perbuatan ikhtiari, sama seperti perbuatan ikhtiar yang ada manusia pada umumnya, namun bedanya, sebagian perbuatan kita terkadang ketaatan dan terkadang kemaksiatan. Tidak diragukan bahwa perbuatan ini bersifat ikhtiar karena bersumber dari pengetahuan dan kehendak.

Perbedaan perbuatan dari sisi ketaatan dan kemaksiatan dikarenakan perbedaan dalam bentuk pengetahuan tentang perbuatan itu yang keluar dari jiwa. Andai yang diinginkan, yakni gambaran pengetahuan adalah mengikuti hawa nafsu dan melakukan perbuatan yang dilarang Allah swt, maka berarti yang dilakukan adalah kemaksiatan. Tetapi jika yang diinginkan adalah bergerak di jalur penghambaan dan melaksanakan perintah Allah swt, maka berarti yang terjadi adalah ketaatan.<sup>59</sup>

Dengan demikian, bila satu dari dua ilmu ini, yakni gerakan di jalur penghambaan dan melaksanakan perintah ilahi berlanjut, maka jelas hanya ketaatan yang terjadi. Sebaliknya bila yang lain, yakni gerakan di jalur hawa nafsu yang menjadi sumber terjadinya kemaksiatan terus berlanjut maka hanya maksiat yang dilakukan manusia. Karena itu, maka perbuatan para nabi as terjadi dengan

---

<sup>58</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 228

<sup>59</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Mīzān...* Vol 2, 140

ketaatan, karena ilmu yang menjadi sumber dari terjadinya perbuatan ikhtiar mereka, gambaran ilmunya benar dan tidak berubah, dan itulah yang menjadikan mereka selalu menjadi hamba yang taat. Jelas bahwa bentuk ilmu dan kejiwaan mereka selalu menjadi hamba yang taat. Jelas bahwa bentuk ilmu dan kejiwaan yang merasuk kuat dalam jiwa mereka tidak akan hilang, bahkan menumbuhkan karakter kejiwaan, seperti sifat berani, menjaga kehormatan, keadilan dan sebagainya. Dengan demikian pada diri para nabi as. terdapat sejumlah karakter kejiwaan yang semua perbuatan bersumber darinya. Karena karakter ini baik, maka semua perbuatannya adalah ketaatan pada Allah swt. Karakter dan kekuatan jiwa inilah yang mencegah mereka dari melakukan perbuatan maksiat.

Dari sisi lain, kemaksuman para nabi as dari kesalahan dalam menerima wahyu dan menyampaikan *risalah*, di dalamnya ada kondisi kejiwaan yang tidak membiarkan mereka untuk melakukan kesalahan dalam menerima dan menyampaikan wahyu serta tidak melakukan maksiat, semua dalam satu bentuk, ketaatan dan kebenaran. Oleh karena itu maka tidak dibutuhkan lagi untuk mengatakan ada perantara antara para nabi as dengan perbuatannya. Karena bukan saja tidak dibutuhkan, tetapi dalam asumsi itu, perbuatan ikhtiar para nabi as telah kita keluarkan dari lingkaran ikhtiar. Karena dalam asumsi ini, kehendak para nabi as tidak mempengaruhi perbuatannya, tetapi setiap perbuatan yang dilakukannya bersandar pada perantara itu. Bila demikian, kita telah keluar dari asumsi sebelumnya. Karena telah kita asumsikan bahwa para nabi as seperti manusia lainnya yang dalam berbuat sesuai dengan ilmu, kehendak dan ikhtiar. Sementara kemaksuman dari Allah swt adalah adanya sebab dalam diri para nabi yang karenanya melakukan perbuatan dengan ikhtiarnya dalam bentuk ketaatan

dan kebenaran, dan itu merupakan bagian dari pengetahuan yang merasuk kuat dalam jiwa, dan dia adalah karakter.<sup>60</sup>

Dengan pengetahuan dan juga kehendak dan ikhtiyar para nabi dalam melakukan ketaatan kepada Allah swt, mereka kemudian mendapatkan perlindungan dari Allah swt dengan diberikan pengetahuan khusus sehingga tidak sedikitpun ada keinginan mereka untuk melakukan perbuatan maksiat. Pengetahuan itu yang disebut dengan *'ilm ḥuḍūrī* atau pengetahuan presensial, sebagaimana menurut al-Ṭabaṭabā'ī sebagai berikut:

ومن العلم : علم الواحد منا بذاته، التي يشير إليها بـ "أنا"، فانه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال، سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأية حال أخرى.

وليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً؛ لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبي الصدق على كثيرين وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبر عنه بـ "أنا" أمر شخصي لذاته لا يقبل الشركة، والتشخص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية وترتب الآثار؛ وهذا قسم آخر من العلم ويسمى العلم الحضورى.<sup>61</sup>

Dari bagian pengetahuan: suatu bentuk pengetahuan dari diri kita dengan esensinya yang iisyaratkan dengan "aku", pada dasarnya dia tidak pernah hilang dari diri dalam kondisi apapun, baik itu dalam kesendirian ataupun dalam kesibukan, tidur atau terjaga, atau dalam kondisi apapun.

Dan hal itu bukan hadirnya aksiden esensi kita pada diri kita dalam bentuk hadirnya *mafḥūm* dari pengetahuan korespondensi: karena *mafḥūm* yang hadir pada mental bagaimanapun digambarkan tidak akan lepas dari relasinya yang plural dan teridentitaskan dalam eksistensi eksternal, dan hal ini yang kita saksikan dari diri kita yang kita ibaratkan dengan (Aku), merupakan identitas yang pada esensinya tidak terkomposisi dan teridentitas dalam dimensi eksistensi, maka kita mengetahui dengan esensi

<sup>60</sup> Ibid., 141

<sup>61</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *Bidāyat al-Ḥikmah*, (Qum: Muassasah al-Ma'arif al-Islāmiyyah, 1995), 174.

kita (Aku) dan hadir pada diri kita dengan eksistensi eksternal yang merupakan dasar identitas yang memiliki efek, dan ini merupakan bagian yang lain dari pengetahuan yang disebut pengetahuan/*al- 'ilm al-ḥuḍūrī*

Agaknya ini yang dimaksudkan oleh al-Ṭabaṭabā'ī saat menjelaskan maksudnya tentang *'iṣmah* dalam pembahasan klasifikasi *'iṣmah* sebagai *wujūd 'amr fi al-Insān al-Ma'sūm* yang dipahami sebagai *'ilm ḥuḍūrī*. Bahwa kata *'amr* yang dimaksudkan adalah suatu pengetahuan untuk mengendalikan atau menjaga pemiliknya (manusia maksum) untuk melakukan perbuatan-perbuatan maksiat, dan untuk mencapai atau menggapai kemaksuman.<sup>62</sup>

Terkait dengan siapa yang dimaksudkan dengan *umatan waḥīdatan* dalam ayat 213 dari surah al-Baqarah di atas, al-Ṭabaṭabā'ī mengutip beberapa riwayat

Misalnya penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī terhadap QS. al-Baqarah (2):213, sebagai ayat pertama yang digunakannya dalam menjelaskan tentang *'iṣmat al-Anbiyā'* dengan ketiga aspeknya, (menerima wahyu, menyampaikan risalah dan dari perbuatan maksiat) yang telah dijelaskan sebelumnya. Dalam penafsiran ayat tersebut juga al-Ṭabaṭabā'ī mengungkapkan keterkaitan ayat-ayat yang membuktikan kemaksuman para nabi as sebagai berikut:

1. Q.S. al-An'ām (6):90;

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ أَفْتَدِهِ...

Seluruh nabi dan rasul adalah orang-orang yang diberikan hidayah (dibimbing) oleh Allah swt. Allah berfirman;

<sup>62</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān* ..., Vol. 5, 79. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-'Aqā'id al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 2002), 179. Lihat penjelasan lengkap dalam tulisan ini pada pembahasan *imām*.

وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ<sup>63</sup>

Dan barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat menyesatkannya.

Dalam ayat lain;

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ

Barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk

2. Barang siapa yang taat kepada Allah dan para rasul, maka mereka adalah orang-orang yang diberikan anugerah oleh-Nya.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

Dalam ayat lain:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.

Mereka yang disebutkan sebagai yang diberikan anugerah oleh Allah adalah para nabi as, karena mereka bukanlah orang-orang yang sesat.

Jika mereka melakukan maksiat berarti mereka adalah orang-orang yang sesat, sebagaimana ayat berikut:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ ۚ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا

<sup>63</sup> Al-Qur'an, 39:37

وَبُكْيًا. فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ  
عَذَابًا

3. Para rasul diutus untuk ditaati.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

Allah mengutus para nabi as untuk diikuti, sebagai tujuan dari risalah. Jika mereka melakukan dosa tentu Allah tidak memerintahkan manusia untuk mentaati mereka.

4. Dengan diutusnya para rasul maka tidak ada alasan bagi manusia untuk melakukan kemaksiatan.

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ م بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ  
عَزِيزًا حَكِيمًا

Karena itu jika para nabi melakukan perbuatan maksiat, maka manusia (umat) memiliki alasan untuk melakukan hal yang serupa, sedangkan hal ini bertentangan dengan tujuan Allah swt mengutus mereka.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa, para nabi as telah diberikan hidayah oleh Allah swt, maka mereka tidak mungkin melakukan kemaksiatan, karena kemaksiatan adalah kesesatan. Dengan demikian orang-orang yang diberikan hidayah adalah orang-orang telah terlindung/ terjaga dari perbuatan dosa. Ayat menyebutkan mereka sebagai orang yang beriman kepada Allah dan berpegang teguh kepada keimanannya itu, maka Allah akan memasukkan mereka ke dalam *rahmah* -Nya dan memberikan keutamaan (*fadl*)

bagi mereka dan membimbing mereka ke jalan yang lurus. Maka orang-orang yang mendapatkan petunjuk (bimbingan) dari Allah otomatis akan mendapatkan perlindungannya, dan dengan sendirinya perbuatan, perkataan ataupun pikiran mereka terlindung dari kemaksiatan.

## B. Faktor Kemaksuman Para Nabi as.

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ.  
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.<sup>64</sup>

Rasul (Muhammad) beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata), "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya." Dan mereka berkata, "Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami Ya Tuhan kami, dan kepada-Mu tempat (kami) kembali. Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat (pahala) dari (kebajikan) yang dikerjakannya dan dia mendapat (siksa) dari (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa), "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami melakukan kesalahan. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami, maka tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir."<sup>65</sup>

al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa kedua ayat di atas merupakan garis besar dari apa yang terkandung dalam surat al-Baqarah. Tujuan surat tersebut adalah

<sup>64</sup> Al-Qur'an, 2:285-286.

<sup>65</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 49

tentang hak beribadah kepada Allah swt dengan meyakini semua yang telah diwahyukan melalui lisan para rasul-Nya tanpa membeda-bedakan mereka, sebagaimana yang terkandung dalam ayat *مِّن رُّسُلِهِ* sampai pada *أَمَّنَ الرَّسُولُ*. Dalam surat tersebut juga diceritakan kisah-kisah tentang anugerah yang Allah swt duberikan kepada Bani Israil, di antaranya *al-Kitāb*, kenabian, kekuasaan dan sebagainya, tetapi mereka membalasnya dengan ketidaktaatan, pemberontakan, pelanggaran atau menentangnya.<sup>66</sup>

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, Allah swt membuka surat al-Baqarah dengan ayat yang menyatakan tentang sifat/ciri yang harus dimiliki orang-orang yang bertaqwa, yaitu yang harus dipenuhi oleh seorang hamba untuk memenuhi hak ketuhanan (*rubūbiyah*). Seorang hamba yang bertaqwa adalah yang beriman kepada hal yang ghaib, mendirikan shalat, berinfak dan beriman kepada apa yang diturunkan Allah swt kepada Rasulullah saw dan rasul-rasul sebelumnya, serta beriman kepada hari akhir, maka Allah pasti menganugerahkan kepada mereka dengan bimbingan al-Qur'ān.<sup>67</sup> Beberapa ayat dalam surah ini juga menjelaskan kebalikan dari kondisi orang-orang kafir dan munafik.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, ayat ini selanjutnya menjelaskan tentang kondisi *ahl al-Kitāb* khususnya orang Yahudi, yang dikarenakan pengingkaran mereka tersebut, maka Allah swt membebani mereka dengan kesulitan yang teramat berat dengan ketentuan-ketentuan atau hukuman atas mereka, seperti membunuh

<sup>66</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 446

<sup>67</sup> Lihat al-Qur'ān, 2:2-5

mereka, membebani mereka dengan sesuatu yang tidak dapat mereka pikul seperti metamorphosis, petir dan gemuruh yang turun dari langit.

Sedangkan pada ayat sebagai penutup surah al-Baqarah di atas menjelaskan tentang kondisi dari *ahl al-Kitāb* yang berbanding terbalih dengan gambaran kondisi para nabi as dan orang-orang mukmin yang mengikuti mereka. Para nabi as dan orang-orang mukmin itu menerima anugerah hidayah atau bimbingan dari Allah swt karena (*sam'an*) pendengaran dan (*ta'ah*) ketaatan, dengan penuh keimanan kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan para rasul-Nya yang tidak dibedakan-Nya. Mereka juag menjaga dan mengakui posisi mereka sebagai seorang hamba yang hina di hadapan kemuliaan Tuhan. Ketidak mampuan mereka untuk memenuhi seruan kebenaran disebabkan kelemahan dan kebodohan, sehingga mereka bisa saja gagal dalam menjaga tugas-tugas mereka karena kealpaan atau kesalahan, atau gagal dalam melaksanakan kewajiban *'ubūdiyyah*, karena itu mereka bisa saja mengkhianati diri mereka sendiri dengan melakukan kejahatan yang mengantarkan kepada sumber petaka dan kemurkaan sebagaimana kemurkaan-Nya yang diturunkan kepada *ahl al-Kitāb* sebelum mereka. Untuk itu maka mereka kembali kepada Allah swt dan memohon kepada-Nya, jika nanti mereka lupa atau melakukan perbuatan yang salah, agar tidak menghukum mereka. Juga tidak membebani mereka dengan kesulitan, dan sesuatu yang tidak mampu mereka pikul, serta memaafkan, mengampuni dan menolong mereka atas orang-orang kafir.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 446

Sebagian orang mengatakan bahwa kedua ayat ini ( *أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ* ) berkaitan dengan ayat sebelumnya yaitu *وَأَنْ تَبُدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ* yang menunjukkan atas beban yang tidak mampu dipikul, sedangkan ayat *أَمَّنَ اللَّهُ* yang menunjukkan atas beban yang tidak mampu dipikul, sedangkan ayat *أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ* merupakan sebuah kisah tentang penerimaan para sahabat atas tugas yang berat, kemudian ayat kedua ( *لَا يَكْلَفُ* ) datang menghapusnya.<sup>69</sup> Sementara al-Ṭabaṭabā'ī berpendapat bahwa ayat ini berhubungan dengan sabab al-Nuzūl dari surah al-Baqarah yang merupakan surat pertama yang diturunkan di Madinah, persisnya saat migrasi Nabi saw ke Madinah hingga menetap di sana bersama orang-orang beriman dari kalangan *Anṣār* yang menerima agama Tuhan sepenuhnya dan kesiapan mereka untuk mendukung Nabi saw dengan harta dan jiwa mereka. Demikian juga kaum mukminin dari kalangan Muhajirin yang meninggalkan keluarga, anak, harta dan tanah air mereka karena Allah swt, untuk mengikuti rasul-Nya. Mereka ini kemudian mendapatkan pujian dari Allah swt karena kepatuhan dan penerimaan mereka atas dakwah Nabi-Nya. Hal tersebut ditunjukkan oleh makna akhir dari ayat *أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ*, kalimat permintaan mereka ini diajukan pada awal datangnya Islam.

Ayat *أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ* merupakan pembenaran akan keimanan Rasulullah saw dan orang-orang mukmin. Tetapi dalam ayat tersebut Allah swt mendahulukan penyebutan nama rasul dari orang-orang beriman atas

---

<sup>69</sup> Ibid.

keimanan yang diturunkan-Nya sebagai penghormatan terhadapnya, setelah itu baru kemudian menyertakan mereka (orang-orang mukmin) dengannya. Sebagaimana dalam ayat <sup>70</sup>فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ، dan ayat يَوْمَ كُلُّ أَمْرٍ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، menunjukkan pada kalimat dalam ayat sebelumnya. Karena apa yang diturunkan kepada Rasulullah saw yang mengajak kepada keimanan dan membenarkan kitab-kitab, para rasul, dan para malaikat termulia, siapapun yang percaya pada apa yang diturunkan kepada Rasulullah maka dia telah percaya pada semua hal itu.<sup>71</sup>

Adapun secara garis besar ayat: <sup>70</sup>فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ، dan ayat يَوْمَ كُلُّ أَمْرٍ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، menunjukkan pada kalimat dalam ayat sebelumnya. Karena apa yang diturunkan kepada Rasulullah saw yang mengajak kepada keimanan dan membenarkan kitab-kitab, para rasul, dan para malaikat termulia, siapapun yang percaya pada apa yang diturunkan kepada Rasulullah maka dia telah percaya pada semua hal itu.

Sedangkan kata <sup>71</sup>وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا dalam ayat وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، merupakan jawaban kinayah/metafora yang berarti beriman dengan hati dan berbuat dengan tindakan. al-Ṭabaṭabā'ī mengartikan kata <sup>72</sup>السمع secara bahasa dengan kepatuhan dalam penerimaan. Sedangkan kata <sup>72</sup>الإطاعة digunakan dalam arti kepatuhan dalam berbuat, maka gabungan kedua kata tersebut menyempurnakan urusan keimanan.<sup>72</sup>

Perkataan <sup>72</sup>سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا merupakan pemenuhan hak *Rubūbiyah* dan jawaban atau penerimaan dari seorang hamba atas seruan-Nya. Ini adalah hak prerogatif

<sup>70</sup> Al-Qur'ān, 48:26

<sup>71</sup> Al-Qur'ān, 66:8

<sup>72</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 448

yang Allah swt untuk diri-Nya sendiri, yaitu untuk didengarkan untuk dipatuhi, itulah yang dimaksudkan dengan ibadah. Sebagaimana ayat-ayat berikut :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ<sup>73</sup>

Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. Aku tidak menghendaki rezeki sedikit pun dari mereka dan Aku tidak menghendaki agar mereka memberi makan kepada-Ku.<sup>74</sup>

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَئِ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَإِنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ<sup>75</sup>

Bukankah Aku telah memerintahkan kepadamu wahai anak cucu Adam agar kamu tidak menyembah setan? Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagi kamu, dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus.”<sup>76</sup>

Setelah Allah swt menjadikan hak yang dibuat untuk diri-Nya itu, diberikanlah hak lain bagi hamba-Nya atas diri-Nya, yaitu ampunan yang sangat dibutuhkan untuk kebahagiaan diri seorang hamba, para nabi dan selain mereka. Karena itu Allah swt menjanjikan akan mengampuni mereka jika mereka taat dalam beribadah, sebagaimana yang disebutkan pada awal ditetapkannya syariat bagi Adam dan keturunannya, Allah swt berfirman:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ<sup>77</sup>

Kami berfirman, “Turunlah kamu semua dari surga! Kemudian jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barangsiapa mengikuti

<sup>73</sup> Al-Qur’ān, 51: 56

<sup>74</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 523

<sup>75</sup> Al-Qur’ān, 36: 60

<sup>76</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 444

<sup>77</sup> Al-Qur’ān, 2: 38

petunjuk-Ku, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.”<sup>78</sup>

Dan yang dimaksudkan dengan ayat di atas itu tidak lain adalah ampunan.<sup>79</sup>

Golongan yang mengatakan ”سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” -sebagai jawaban penerimaan dan ketaatan mutlak tanpa batas, pemenuhan hak ketuhanan, serta permintaan hak mereka kepada Tuhan yaitu ampunan- melanjutkan dengan kalimat عُوْفْرَانِكَ رَبَّنَا وَالْيَكِ الْمَصِيْرُ. Al-Ṭabaṭabā'ī mengartikan kata *al-Maghfirah* dan *al-Ghufrān* dengan *al-Sitr* (Pelindung), yaitu kembali pada pengampunan-Nya dengan menghindarkan mereka dari azab, yaitu dengan menutupi kekurangan-kekurangan dalam tahapan 'Ubūdiyyah (penghambaan), dan akan tampak saat seorang hamba kembali kepada Tuhannya. Oleh karena itu mereka melanjutkan perkataan mereka dengan عُوْفْرَانِكَ رَبَّنَا وَالْيَكِ الْمَصِيْرُ dengan kalimat

Sementara pada ayat yang kedua yaitu: لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

kata *al-Wus'* (الوسع) adalah (الجددة) kemampuan dan (الطاقة) kekuatan. Awalnya, kata itu digunakan untuk dimensi (yang memiliki ruang atau tempat), untuk menunjukkan luas atau kapasitas suatu tempat atau wadah, kemudian digunakan untuk menunjukkan kekuatan manusia yang dianggap sebagai wadah dari mana muncul tindakannya yang dipilih. Seseorang yang memiliki kemampuan untuk melakukan tugas tertentu, seolah-olah tugas tersebut diakomodasi dalam kemampuannya. Di sisi lain, tugas yang tidak bisa dia

<sup>78</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 7

<sup>79</sup> Ibid, 449

lakukan terlalu besar di luar untuk kekuatan dan kemampuannya. Karena itu *al-Ṭāqah* (Kemampuan) dinamakan dengan *wus'* (keluasan). Dengan cara ini, kata *wus' al-Insān* diartikan sebagai kekuatan dan kemampuannya.<sup>80</sup>

Kepatuhan berarti bahwa manusia mampu mengikuti aturan yang diberikan, dan mampu menggerakkan badannya untuk melakukannya. Ketika orang-orang yang beriman menjawab seruan agama dengan penerimaan dan ketaatan, itu artinya seruan tersebut adalah tentang hal-hal yang berada dalam kuasa dan kemampuan mereka, entah itu dipatuhi atau dilanggar oleh manusia, menguntungkan ataupun merugikannya. Hasil atau perolehan, yang disebutkan dalam ayat ini, adalah bukti yang menunjukkan bahwa apa yang manusia dapatkan, dia dapatkan melalui kemampuan dan kekuatannya.<sup>81</sup> Dengan kata lain agaknya al-Ṭabaṭabā'ī ingin mengatakan dalam hal ini, bahwa ketaatan manusia itu dilakukan atas dasar kemampuan dan ikhtiyarnya, bukan paksaan.

Allah swt tidak pernah memaksakan sesuatu kepada hamba-Nya di luar kuasa atau kemampuannya. Misalnya, Allah swt tidak menyuruh mereka untuk beriman kepada sesuatu di luar pemahaman mereka, tidak juga membebani mereka dengan tugas yang tidak dapat mereka lakukan. Hal ini terkait dengan kalimat dalam ayat sebelumnya *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ*, karena hal itu menunjukkan bahwa Allah swt tidak membebani kewajiban apa pun kecuali yang dapat diterima dan ditaati oleh hamba-Nya, yaitu sesuai dengan kemampuan dan kuasanya. Juga

---

<sup>80</sup>Ibid, 449-450

<sup>81</sup>Ibid.

terkait dengan kalimat ayat berikutnya, yaitu permohonan mereka kepada Allah swt, agar tidak menghukum mereka jika mereka lupa atau melakukan kesalahan, dan tidak membebani mereka seperti yang Dia berikan pada bangsa-bangsa / kaum masa lalu,<sup>82</sup> yaitu azab Allah swt yang diturunkan berupa bencana sebagaimana yang diturunkan kepada umat terdahulu yang mengingkari *risālah* para nabi as.<sup>83</sup>

Kealpaan dan kesalahan memang berada di luar kemampuan manusia, tetapi seringkali manusia yang membuka jalan menujuinya. Adalah suatu kemungkinan untuk mencegah kedua hal ini (kealpaan dan kesalahan) dengan menghentikan penyebab yang mengantarkan kepadanya. Terutama dalam kasus dimana seseorang lupa atau melakukan kesalahan karena pilihannya yang salah. Sebagaimana halnya kalimat “memikul beban” jika itu mengacu pada kasus-kasus di mana Allah swt memberlakukan aturan-aturan (*syari’at*) yang keras sebagai hukuman bagi orang-orang yang melanggar aturan-aturan yang mudah itu, maka itu bukanlah mengenai tugas di luar kemampuan seseorang tetapi karena pilihannya yang salah. Maka aturan hukuman seperti itu bukanlah hal buruk dalam hukum.

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

(Mereka berdo’a) Tuhan kami! jangan menghukum kami jika kami lupa atau melakukan kesalahan.

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> al-Qur’ān: 11:43

Ketika mereka mengatakan “kami menerima dan mematuhi”, yang menunjukkan penerimaan tanpa syarat dan ketaatan, kemudian mereka melihat pada diri mereka sendiri dan menyadari keadaan mereka yang lemah dan tidak sempurna, serta mengingat apa (hukuman) yang berlaku pada umat-umat sebelumnya, mereka lantas memohon belas kasihan Tuhan, dan berdoa kepada-Nya agar tidak membebani mereka dengan beban seperti yang telah Dia timpakan kepada umat yang durhaka di masa lalu. Karena mereka mengetahui dengan apa yang diajarkan Allah kepada mereka bahwa tidak ada daya atau kekuatan selain Allah dan tidak ada yang bisa menyelamatkan dari siksa Allah kecuali atas rahmat-Nya.<sup>84</sup> Sebagaimana perkataan Nabi Nuh as terhadap anaknya saat Allah swt menurunkan bencana air bah kepada kaum Nabi Nuh as karena kedurhakaan mereka terhadap Nuh as;

قَالَ سَأُوِّيَ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ

Dia (anaknya) menjawab, “Aku akan mencari perlindungan ke gunung yang dapat menghindarkan aku dari air bah!” (Nuh) berkata, “Tidak ada yang melindungi dari siksaan Allah pada hari ini selain Allah yang Maha Penyayang.”

Nabi saw meskipun maksum tetapi dia tetap berpegang teguh pada perlindungan Allah swt yang melindunginya, karena itu dia berhak untuk memohon kepada Tuhannya agar memberikannya rasa aman, dan memasukkannya dalam kelompok orang-orang yang beriman.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Lihat QS. Hūd (11):43. Perkataan Nabi Nuh as kepada anaknya bahwa tidak ada pelindung pada hari diturunkannya bencana itu kecuali merka yang dirahmati oleh Allah swt.

<sup>85</sup> Ibid, 451

Adapun kata *al-Iṣr* dalam penggalan ayat رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا diartikan sebagai menahan sesuatu dengan paksa. Ini tidak jauh dari arti yang pertama tadi. Jika sesuatu dikurung dan ditahan dengan paksa, hal itu akan menjadi beban berat padanya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا (orang-orang sebelum kami) adalah mereka *ahl al-Kitāb*, khususnya orang Yahudi, karena pada surah ini banyak menceritakan tentang kisah mereka, sebagaimana yang ditunjukkan oleh ayat:

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ<sup>86</sup>

...dan menyingkirkan dari mereka (orang-orang Taurat dan Injil) beban mereka dan belenggu yang ada pada mereka...

Sedangkan pada ayat رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ yang dimaksudkan dengan لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ bukan pada aturan syari'ah yang tidak mampu ditanggung, karena Allah swt sendiri berfirman bahwa Dia tidak memaksakan kewajiban apa pun di luar batas kemampuan seseorang.<sup>87</sup> Karenanya perkataan orang mukmin “كَمِي سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” menunjukkan bahwa perintah-perintah Allah swt ada dalam (batas) kemampuan mereka untuk memahami dan melakukannya. Penggalan ayat ini رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ sebenarnya mengacu pada siksaan berat yang ditimpakan kepada orang-orang sebelumnya.

Demikian juga kata *al-'Afw* (العفو) pada kalimat ayat وَأَعْفُ عَنَّا وَأَعْفِرْ لَنَا al-Ṭabaṭabā'ī mengartikannya dengan penghapus tanda-tanda sesuatu,

<sup>86</sup> Al-Qur'ān, 7:57.

<sup>87</sup> Al-Qur'ān, 2:256.

sedangkan *al-Maghfirah* (المغفرة): yang menutupinya/ampunan, dan *ar-Rahmah* (الرحمة) adalah kebaikan/belas kasih. Dari sudut pandang linguistik menurut al-Ṭabāṭabā'ī, ketiga kalimat itu berkembang dari cabang ke akar dan dari khusus ke umum. Orang-orang beriman memohon kepada Allah swt untuk terlebih dahulu menghapus dan menghilangkan bekas dosa mereka (seperti siksaan yang ditetapkan bagi pelaku dosa), kemudian mereka meminta kepada-Nya untuk menutupi dan menyembunyikan dosa (dengan membiarkan semua yang berkepentingan melupakannya sama sekali), dan terakhir, mereka mengharapkan belas kasih-Nya dengan menutupi dosa dan membuat mereka layak menerima kasih karunia-Nya.

Ketiga kata di atas berhubungan dengan kalimat sebelumnya, yaitu: “Ya Tuhan! jangan hukum kami jika kami lupa atau melakukan kesalahan...”. Konteksnya menunjukkan bahwa pemaafan (*'afw*), pengampunan (*maghfirah*), dan belas kasih (*rahmah*) yang diminta berkaitan dengan dosa-dosa yang mungkin mereka lakukan karena kelupaan atau kesalahan. Oleh karena itu, pengampunan yang diminta dalam ayat ini ada dalam konteks tertentu, tidak seperti pengampunan yang disebutkan dalam ayat sebelumnya, *غفرانك ربنا*, yang merupakan pengampunan tanpa batas dan tanpa syarat dengan pertimbangan penerimaan tak terbatas dan tanpa syarat dari orang-orang beriman atas seruan tersebut.

Kata *Rabb* dalam doa pada kedua ayat di atas terulang sebanyak empat kali, dengan tujuan agar Tuhan mengirimkan sifat rahmat (belas kasihnya) dengan mengisyaratkan kepada pengabdian dan ketergantungan secara total seorang hamba. Adapun ayat *أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* “Engkau adalah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap orang-orang kafir”. Ini adalah *isti’naḥ* yaitu kalimat jumlah yang tidak ada hubungannya dengan kalimat sebelumnya, baik dari maknanya maupun segi I’ra. bkalimat tersendiri dan doa yang terpisah. Kata *al-Mawlā* (المولى) dalam ayat memiliki arti penolong. Akar katanya adalah *al-Wilāyah* (الولاية = yang memerintah, bertanggung jawab). Allah swt adalah Penjaga/Pelindung orang-orang beriman, oleh karena itu Dia adalah Penjaga dalam semua urusan mereka, sebagaimana ayat:

وَاللَّهُ وِئِيُّ الْمُؤْمِنِينَ<sup>88</sup>

.... dan Allah adalah Pelindung orang-orang beriman.<sup>89</sup>

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ<sup>90</sup>

Yang demikian itu karena sesungguhnya Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman dan karena sesungguhnya orang-orang kafir itu tidak mempunyai pelindung.<sup>91</sup>

Al-Ṭabaṭabā’I berpendapat, bahwa doa ini menunjukkan bahwa satu-satunya keinginan mereka, setelah menerima dan mentaati dasar/prinsip agama adalah menyebarkannya dan berjuang di jalan Allah swt untuk menegakkan

<sup>88</sup> Al-Qur’ān, 3:68.

<sup>89</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 58

<sup>90</sup> Al-Qur’ān, 47:11.

<sup>91</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 507

agama/kalimat-Nya, sehingga semua bangsa dapat bersatu dalam tujuan itu. Allah swt berfirman:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ<sup>92</sup>

Katakanlah: "Inilah jalan (agama) ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik."<sup>93</sup>

Al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa seruan kepada agama tauhid merupakan syariat agama, termasuk keterlibatan seseorang dalam berperang (berjihad), memerintahkan yang baik dan melarang kemungkaran dalam segala bagian dakwah. Ini semua dilakukan untuk menghilangkan akar perselisihan di antara umat manusia. Pentingnya upaya ini dapat ditunjukkan pada ayat berikut:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ<sup>94</sup>

Dia telah menetapkan/mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.<sup>95</sup>

Maka perkataan *أَنْتَ مَوْلَانَا فَأَنْصُرْنَا* menunjukkan bahwa hal pertama yang muncul di benak mereka setelah dengan tegas memutuskan untuk menerima dan

<sup>92</sup> Al-Qur'ān,12:108.

<sup>93</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 248

<sup>94</sup> Al-Qur'ān,42:13.

<sup>95</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 484

mentaati, adalah seruan/berdakwah secara umum untuk mengajak seluruh umat manusia kepada agama.<sup>96</sup>

dengan demikian dari uraian tersebut, ayat di atas menunjukkan bahwa perbuatan atau apa yang dilakukan oleh seseorang atau seorang nabi, pada dasarnya diperoleh melalui pengetahuan, kehendak dan ikhtiyarnya.

### C. Makna *'Ismah*

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا<sup>97</sup>

Dan kalau bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu (Muhammad), tentulah segolongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Tetapi mereka hanya menyesatkan dirinya sendiri, dan tidak membahayakanmu sedikit pun. Dan (juga karena) Allah telah menurunkan Kitab (al-Qur'ān) dan Hikmah (Sunnah) kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum engkau ketahui. Karunia Allah yang dilimpahkan kepadamu itu sangat besar.<sup>98</sup>

Konteks ayat di atas menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dengan keinginan mereka menyesatkan Nabi saw adalah keinginan untuk menyerang beliau, yaitu mereka yang dinamakan Allah swt pada ayat-ayat sebelumnya<sup>99</sup> dengan para pengkianat dan orang-orang yang berdebat untuk membela diri mereka sendiri.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 452

<sup>97</sup> Al-Qur'ān, 4:113.

<sup>98</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 96

<sup>99</sup> Al-Qur'ān, 4:105-107.

<sup>100</sup> Selengkapnya lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 5, 91



tidak akan cenderung untuk mengikuti nafsunya yang tidak diridhai, dan ia akan melakukan sesuatu sesuai dengan tuntunan ketaqwaannya, tidak mengikuti nafsu birahi. Sekalipun kobaran api syahwat menarik dirinya ke arah tersebut. Boleh jadi hal itu menghalanginya untuk mengingat keutamaan ketaqwaan atau melemahkan persepsi tersebut, tetapi dia akan diam tanpa melakukan apa yang tidak diridhai oleh ketaqwaan dan memilih menyaring keburukan itu.<sup>104</sup>

Dalam suatu riwayat Abū Hurayrah pernah menanyakan kepada Rasulullah saw tentang bentuk ketaqwaan, beliau saw balik bertanya kepada Abū Hurayrah tentang tindakan yang akan dilakukannya jika menghadapi jalan yang berduri. Abū Hurayrah kemudian menjawab: apabila aku melihat duri di jalanan, aku akan mengelak ke tempat yang tidak ada durinya, atau aku langkahi atau mundur. Rasulullah saw lalu mengatakan: Itulah *taqwā*.<sup>105</sup>

Karena itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, kekuatan yang dinamakan dengan kekuatan *'iṣmah* ini adalah pengetahuan yang secara mutlak tidak akan terkalahkan. Seandainya ilmu dan pengetahuan yang kita miliki seperti jaminan ilmu tersebut, niscaya ia tidak akan menelusuri jalan kepada suatu penyimpangan yang dampaknya akan membinasakan manusia. Ilmu yang dimaksud oleh di sini bukan termasuk ilmu dan persepsi yang dapat diketahui atau diperoleh melalui usaha dan pembelajaran,<sup>106</sup> tetapi ilmu khusus yang diberikan Allah swt kepada orang-orang tertentu. Allah swt berfirman:

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'ān (Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci)*, (Jakarta: Paramadina, 2002), 163-164.

<sup>106</sup> Ibid

... وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...

Ayat tersebut merupakan *khiṭāb* khusus, yang hakikat pemaknaannya tidak akan dipahami jika kita tidak memiliki persepsi terhadap aspek pengetahuan dan persepsi selain apa yang tampak dari beberapa firman Allah swt berikut:

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ...<sup>107</sup>

Katakanlah (Muhammad), “Barangsiapa menjadi musuh Jibril, maka (ketahuilah) bahwa dialah yang telah menurunkan (Al-Qur’ān) ke dalam hatimu ...”<sup>108</sup>

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ<sup>109</sup>

Kata *inzāl* yang disebutkan dalam ayat di atas adalah perolehan dari ilmu/pengetahuan. Dari sisi lain hal itu diperoleh melalui wahyu sebagaimana firmanNya :

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ<sup>110</sup>

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَأْتَيْنَا دَاوُدَ زُورًا<sup>111</sup>

إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ<sup>112</sup>

قُلْ إِنَّمَا أَتَّبَعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي<sup>113</sup>

<sup>107</sup> Al-Qur’ān, 2:97

<sup>108</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 15

<sup>109</sup> Al-Qur’ān, 26:195

<sup>110</sup> Al-Qur’ān, 42:13.

<sup>111</sup> Al-Qur’ān, 4 :163.

<sup>112</sup> Al-Qur’ān, 6:50.

Kata *al-Inzāl* yang dimaksudkan dalam ayat 113 surah al-Nisā' di atas adalah wahyu, berupa *al-Kitāb*. Sedangkan *al-Ḥikmah*, adalah ajaran ilahi kepada Nabi-Nya saw. Pada sisi lain yang ditunjukkan dalam ayat وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ, bukan hanya yang diajarkan melalui wahyu *al-Kitāb* dan *al-Ḥikmah* saja, tetapi juga keputusan atau ketetapan Nabi saw. terhadap berbagai peristiwa yang terjadi dan kasus-kasus yang diselesaikan dengan pendapatnya sendiri.<sup>114</sup>

Oleh karenanya yang dimaksud dengan *al-Inzāl* dan *al-Ta'līm* dalam ayat وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ merupakan dua bentuk pengetahuan, yaitu:

1. *al-Ta'līm* (pengajaran) melalui wahyu dan turunnya malaikat kepada Nabi saw.
2. *al-Ta'līm* melalui apa yang disampaikan dalam hati nabi saw., dan ilham inspirasi ilahi yang tersembunyi tanpa perantara malaikat, dan inilah yang di dalam beberapa riwayat disebutkan sebagai pengetahuan Nabi saw.<sup>115</sup>

Berdasarkan hal itu, maka yang dimaksudkan dengan وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ adalah aspek pengetahuan yang diberikan Allah swt kepada para nabi as. Jika hal itu tidak diberikan, maka tidak akan cukup bagi para nabi as untuk memberikan

<sup>113</sup> Al-Qur'ān, 7:203.

<sup>114</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 5 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997), 81

<sup>115</sup> Ibid.

alasan-alasan umum yang mengajarkan seseorang apa yang telah diperolehnya dari pengetahuan tersebut.

Karunia ilahi inilah yang dinamakan dengan kekuatan *infallibilitas* (*'iṣmah*) merupakan aspek pengetahuan dan emosi/kesadaran yang berbeda dari semua jenis pengetahuan lainnya, ia tidak dikalahkan oleh suatu kekuatan emosi apa pun, bahkan dia (*'iṣmah*) merupakan kekuatan yang dominan yang digunakan oleh pemiliknya, dan oleh sebab itu ia melindunginya dari kesesatan dan kesalahan secara mutlak.

Dalam beberapa riwayat disebutkan, bahwa para nabi as dan para imam memiliki ruh yang disebut dengan *ruḥ al-Quds* (jiwa yang suci), yang membersihkan dan melindunginya dari dosa dan kesalahan, itulah yang ditunjukkan dalam ayat:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا  
تَهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا...<sup>116</sup>

Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur'ān) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur'ān) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur'ān itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami...<sup>117</sup>

Ayat tersebut menunjukkan tentang kata *al-Ruḥ* sebagai yang mengajarkan dan membimbing para nabi as. Sedangkan pada ayat:

<sup>116</sup> Al-Qur'ān, 42:52.

<sup>117</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 489



menafsirkan kata *al-Kitāb* dengan Al-Qur’ān, dan *al-Ḥikmah* dengan hukum-hukum, sedangkan *‘allamaka mā lam takun ta’lam* dimaknai sebagai aturan dan hal ghaib. Sementara sebagian mufasir lainnya menafsirkan *al-Kitāb* dan *al-Ḥikmah* dengan Al-Qur’ān dan al-Sunnah, sedangkan *mā lam takun ta’lam* dengan syariat atau berita dari para rasul sebelumnya.<sup>123</sup>

#### D. Sumber *‘Iṣmat al-Anbiyā’ wa al-A’immah*

##### 1. Pengetahuan

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ<sup>124</sup>

Yusuf berkata, “Wahai Tuhanku! Penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka. Jika aku tidak Engkau hindarkan dari tipu daya mereka, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang yang bodoh.”<sup>125</sup>

al-Ṭabaṭabā’ī memaknai perkataan Yūsuf pada ayat di atas sebagai berikut:

رب اني لو خيرت بين السجن و بين يدعونني اليه لاخترت السجن على غيره و أسألك أن تصرف عني كيدهن فإنك إن لا تصرف عني كيدهن أنتزع وأمل إليهن و أكن من الجاهلين فإني أتوقى شرهن بعلمك الذي علمتنيه و تصرف به عني كيدهن فإن أمسكت عن إفاضته علي صرت جاهلا ووقعت في مهلكة الصبوة و الهوى.<sup>126</sup>

“Tuhan...! Jika aku boleh memilih antara penjara dan ajakan (rayuan) mereka kepadaku maka aku lebih memilih penjara. Aku memohon jauhkan

<sup>123</sup> Ibid

<sup>124</sup> Al-Qur’ān, 12:33

<sup>125</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 239

<sup>126</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 11 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū’āt, 1997), 156

aku dari bujuk rayu mereka, karena jika Engkau tidak jauhkan aku dari tipuan/bujuk rayu mereka maka aku akan tunduk dan cenderung mengikuti mereka, dan aku akan menjadi orang yang bodoh. Sesungguhnya aku membentengi diriku dari kejahatan mereka dengan ilmuMu yang Engkau ajarkan padaku, dan dengannya menjauhkan aku dari muslihat mereka. maka jika aku berpegang pada kebalikannya aku menjadi orang yang bodoh dan aku akan jatuh dalam keinginan nafsu yang merusak.”

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, konteks ayat di atas menunjukkan pada beberapa hal berikut:<sup>127</sup>

- 1). Penggalan ayat رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ bukan merupakan doa Nabi Yūsuf agar dipenjara, akan tetapi menjelaskan kondisinya yang berpaling dari mereka (para wanita) dan kembali kepada Allah swt. sedangkan makna أَحَبُّ إِلَيَّ adalah أَحْتَارُهُ aku lebih memilihnya (penjara). Artinya Nabi Yusuf lebih memilih kembali kepada Allah swt dari pada memenuhi hasrat para wanita-wanita itu.
- 2). Para wanita itu mengajak dan merayu Yūsuf sebagaimana yang dilakukan istri al-'Azīz terhadapnya.
- 3). Kekuatan suci yang dengannya Yūsuf berpaling dari istri al-'Azīz (Zulaikhā') merupakan perkara yang bertahap yang dianugerahkan Allah swt kepada Yūsuf, bukan sekedar suatu penolakan belaka. Karena itu Yūsuf menyatakan dalam ayat itu وَإِنْ لَمْ تَصْرِفْ عَنْيْ dan وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنْيْ. Jika itu kalimat bersyarat tidak tepat waktu, akan tetapi kondisi itu merupakan petunjuk. Karenanya Allah berfirman: فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ

<sup>127</sup> Ibid., 156-158

عَنْهُ كَيْدُهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ, Dia (Allah) menghubungkan penolakan kejahatan itu dengan jawaban dan memalingkan yang baru.

4). Kekuatan suci (*'iṣmah*) ini berasal dari segi ilmu dan pengetahuan, karenanya Yusuf mengatakan aku akan termasuk orang-orang yang bodoh (وَأَكُنُّ مِنَ الْجَاهِلِينَ), dan bukan orang-orang yang dzalim (أَكُنُّ مِنَ الظَّالِمِينَ), sebagaimana perkataan istri al-'Azīz yang mengatakan إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ atau إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ sebagaimana ayat وَأَكُنُّ مِنَ الْخَائِنِينَ.

Pada bagian ketiga dan keempat di atas menerangkan tentang kekuatan suci, sebagai bagian dari ilmu dan pengetahuan yang melindungi Yūsuf sehingga mendapatkan tempat di sisi Tuhannya. Hal tersebut dijelaskan oleh al-Ṭabaṭabā'ī lebih lanjut dalam pembahasannya tentang *taqwā* dan tingkatannya,<sup>128</sup> sebagai berikut:

1. Suatu aturan tidak ditopang kecuali dengan iman dan *al-Akhlāq al-Karīmah*. *al-Akhlāq al-Karīmah* tidak akan sempurna kecuali dengan tauhid, dan tauhid merupakan dasar yang dapat menumbuhkan kebahagiaan manusiawi dan terbagi dengan *al-Akhlāq al-Karīmah*. Bagian-bagian ini yang mengembangkan hasil yang baik dalam masyarakat, sebagaimana firman Allah:

<sup>128</sup> Ibid., 158-166

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ<sup>129</sup>

Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik (kalimat Tauhid) seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya ke langit. (Pohon itu) memberikan buah pada setiap musim dengan izin Tuhan Pemeliharanya. Dan (demikian) Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia supaya mereka selalu ingat. Dan perumpamaan kalimat yang buruk seperti pohon yang buruk, yang telah dicabut dengan akar-akarnya dari permukaan bumi; tidak dapat tetap (tegak) sedikit pun.<sup>130</sup>

Oleh karena itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, iman kepada swt Allah bagaikan pohon yang akarnya adalah tauhid, sedangkan yang dimaksud dengan ayat *تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا* adalah amal saleh, di mana cabangnya adalah akhlak yang mulia seperti ketaqwaan, kehormatan (*al-'Iffah*), pengetahuan (*al-Ma'rifah*), keberanian (*al-Syuja'ah*), *al-'Adalah* (keadilan), *al-Rahmah* (kasih sayang) dan sebagainya.

2. Ketaqwaan dapat dicapai melalui salah satu dari tiga hal; *al-Khawf* (takut), *al-Rajā'* (harapan) dan *al-Ḥubb* (cinta). Bahwa Allah swt disembah oleh hamba-Nya melalui salah satu dari tiga cara. Sebagian orang beribadah karena mengingat janji Allah swt tentang siksaan untuk para pelaku maksiat. Maka ibadahnya adalah karena rasa takut

<sup>129</sup> Al-Qur'ān, 14:24-26

<sup>130</sup> Shihab, al-Qur'ān dan ...,

akan siksaan-Nya (*khawf*). Sedangkan sebagian lain beribadah karena mengingat janji Allah akan ganjaran kenikmatan dan kemuliaan dan balasan kebaikan, maka mereka beribadah karena berharap ampunan dan surga, ini disebut dengan *al-Rajā'*. Sedangkan yang ketiga adalah ibadah para ulama yang beribadah kepada Allah bukan karena takut akan siksaan-Nya atau mengharapkan pahala dari-Nya, tetapi karena Allah swt layak untuk disembah. Mereka mengenal Allah swt dari nama dan sifat-sifat-Nya yang tinggi, dengannya mereka mengetahui bahwa Dialah Tuhan. Sebagaimana yang ditunjukkan Nabi saw dalam sabdanya:

ما عبدتك خوفا من نارك و لا رغبة في جنتك بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك

“Aku tidak menyembahMu karena takut akan neraka-Mu dan juga tidak karena mengharapkan surga-Mu, akan tetapi aku mendapati-Mu layak/berhak untuk disembah maka aku menyembah-Mu”

3. Kecintaan yang Ikhlas. Kecintaan kepada Allah swt membersihkan hati dari keterikatan kepada selain-Nya, dari pernak-pernik dan perhiasan dunia, anak, suami/istri, harta, kedudukan, ataupun dari angan-angan. Hati memfokuskan diri hanya terikat pada Allah swt dan segala sesuatu yang berhubungan dengan-Nya seperti seorang yang religius, nabi atau wali. Orang seperti ini mencintai apa yang dicintai Allah swt, dan membenci apa yang dibenci oleh Allah swt, ridha terhadap apa

yang diridhai Allah swt. Mereka adalah para wali. Sebagaimana ditunjukkan pada ayat berikut:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ<sup>131</sup>

Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.

4. Adapun seorang hamba yang ikhlas kepada Allah swt, yaitu yang terdapat keikhlasan dalam dirinya, yang dihubungkannya dengan Allah swt. dia tidak memiliki sesuatu dalam dirinya kecuali Allah swt, dan Allah swt adalah pemilik dari apa yang dia miliki, maka keikhlasannya adalah agamanya. Boleh saja dikatakan bahwa kesetiaan seorang hamba kepada Allah sejatinya adalah kesetiiaannya untuk dirinya sendiri. Allah swt menciptakan sebagian hamba-Nya, mereka yang konsisten terhadap fitrahnya.

Dari sinilah, bahwa Allah swt menciptakan sebagian hamba-Nya (para nabi) berdasarkan konsistensi fitrahnya dan kesederhanaan bentuk ciptaan. Allah menjadikan mereka sejak awal dengan pikiran yang baik, keteladanan dan pengetahuan yang benar, jiwa yang murni dan hati yang baik, sehingga mereka memperoleh kemurnian fitrah dan integritas jiwa dari yang tidak diperoleh orang lain dengan ketekunan dan upaya bahkan lebih tinggi dan lebih baik untuk membersihkan diri mereka dari kotoran, kontradiksi. Mereka adalah orang-orang yang disebut dalam istilah al-Qur'an dengan *al-Mukhlaṣūn*.

---

<sup>131</sup> Al-Qur'an, 10:63

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, yang dimaksudkan *al-Mukhlaṣūn* adalah para nabi as dan imam. Al-Qur'ān telah mencatat bahwa Allah swt telah memilih mereka sebagaimana ayat:

وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ<sup>132</sup>

...هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...<sup>133</sup>

Allah swt memberikan pengetahuan kepada mereka yang memiliki kemampuan menjaga atau melindungi mereka dari melakukan dosa dan pelanggaran, dan menahan mereka untuk tidak melakukan kesalahan baik kecil maupun besar.<sup>134</sup>

Mereka yang masuk dalam kelompok itu (*al-Mukhlaṣūn*) adalah mereka yang diajarkan pengetahuan oleh Allah swt, yang tidak diajarkan kepada selain mereka, dan Allah swt menyatakan hal itu dalam firmanNya: *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ*<sup>135</sup>, bahwa karena kecintaan terhadap Allah swt yang mengutus mereka, maka mereka tidak menginginkan maksiat bahkan menjauhinya, dan hanya melakukan apa yang Allah swt kehendaki. Hal itu ditunjukkan Allah swt dalam ayat berikut tentang kisah Iblis yaitu:

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ<sup>136</sup>

<sup>132</sup> Al-Qur'ān, 6:87.

<sup>133</sup> Al-Qur'ān, 22:78.

<sup>134</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*...Vol. 11, 165.

<sup>135</sup> Al-Qur'ān, 37:159-160.

<sup>136</sup> Al-Qur'ān, 38:82-83.

(Iblis) menjawab, “Demi kemuliaan-Mu, pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya, kecuali hamba-hamba-Mu yang terpilih di antara mereka.”<sup>137</sup>

Untuk membuktikan bahwa *‘iṣmah* itu berasal dari pengetahuan, Allah swt berfirman yang *khiṭābnya* ditujukan kepada Nabi saw;<sup>138</sup>

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَظِيمًا

Sekiranya bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu, tentulah golongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Tetapi mereka tidak menyesatkan melainkan dirinya sendiri, dan mereka tidak dapat membahayakanmu sedikitpun kepadamu. Dan (juga karena) Allah telah menurunkan Kitab dan hikmah kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum kamu ketahui. Dan adalah karunia Allah sangat besar atasmu.

Ayat di atas menunjukkan, bahwa;

- a. Pengetahuan yang dimaksud di atas berbeda dengan pengetahuan lainnya dalam efek praktisnya, yaitu menjauhkan seseorang dari sesuatu yang tidak seharusnya kepada yang seharusnya secara pasti.

Allah berfirman :

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ...<sup>139</sup>

أَفْرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 457

<sup>138</sup> Pembahasan ini sudah dijelaskan pada tafsir surah al-Nisā’ dalam kitab ini, dan juga firman-Nya tentang kisah Yusuf as. Lihat al-Ṭabaṭabā’ī, *al-Mīzān...* Vol. 5, 79, dan Vol. 11, 156-158

<sup>139</sup> Al-Qur’ān, 27:14.

<sup>140</sup> Al-Qur’ān, 45:23.

Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya ...<sup>141</sup>

... فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ ...<sup>142</sup>

...maka mereka tidak berselisih kecuali setelah datang ilmu kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka...<sup>143</sup>

- b. Pengetahuan yang dimaksud yaitu kemampuan *'iṣmah* atau *infallibility* yang tidak mengubah karakter manusia pilihan (para nabi) terhadap ikhtiyar mereka, juga tidak mengantarkannya dalam keterpaksaan. Karena pengetahuan tersebut merupakan salah satu prinsip pilihan, dan kekuatan pengetahuan semata-mata hanya mengharuskan adanya kekuatan kehendak. Sebagaimana seseorang yang menyadari cairan/racun itu mematikan, maka ia akan memilih menolak untuk meminumnya. Hal itu dapat dilihat pada ayat berikut:

وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ  
وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>144</sup>

...Kami telah memilih mereka (menjadi nabi dan rasul) dan mereka Kami beri petunjuk ke jalan yang lurus. Itulah petunjuk Allah, dengan itu Dia memberi petunjuk kepada siapa saja di antara hamba-hambanya yang Dia kehendaki. Sekiranya mereka mempersekutukan Allah, pasti lenyaplah amalan yang telah mereka kerjakan.<sup>145</sup>

يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ...<sup>146</sup>

<sup>141</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 501

<sup>142</sup> Al-Qur'ān, 45:17.

<sup>143</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 500

<sup>144</sup> Al-Qur'ān, 6:87-88.

<sup>145</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 138

<sup>146</sup> Al-Qur'ān, 5:67.

Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya...<sup>147</sup>

Pengetahuan inilah yang disebut dengan pengetahuan presensial atau *'ilm hudūrī*, yaitu pengetahuan terhadap batin dosa, akibat ataupun dampak dari perbuatan yang baik atau buruk, seakan mereka melihatnya. Karena itu mereka (para nabi dan imam) dalam pandangan Syiah Imamiyah, sama sekali tidak punya hasrat untuk melakukan kemaksiatan.<sup>148</sup>

## 2. Kehendak dan Ikhtiyar

Al-Ṭabaṭabā'ī berpendapat, bahwa seorang yang maksum sesungguhnya meninggalkan perbuatan dosa atas pilihan dan kehendaknya, serta menghubungkan perbuatannya dengan penjagaan/perlindungan Allah swt. sebagaimana orang yang tidak maksum meninggalkan perbuatan dosa dengan petunjuk Allah swt.<sup>149</sup>

Hal tersebut juga tidak bertentangan dengan apa yang ditunjukkan dalam ayat dan dijelaskan dalam beberapa riwayat yang menyatakan bahwa para nabi dan para imam merupakan target *ruḥ al-Quds*. Maka hubungan mereka dengan *ruḥ al-Quds* sebagaimana hubungan orang-orang yang beriman dengan *ruḥ al-Ḍiyyān*, sebagaimana juga hubungan kesesatan atau godaan dengan bujuk rayuan dengan setan. Maka sesungguhnya dari hal itu tidak merefleksikan perbuatan yang bersumber dari pelakunya, yang bersandar pada ikhtiyar dan kehendaknya.

<sup>147</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 119

<sup>148</sup> Hilli, *Kasyf al-Murad*, (Qom: Muassasah Nasyre Islami, 1413 H), 494

<sup>149</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān...* Vol. 11, 167.

Sehingga sebagian orang menganggap, bahwa sesungguhnya Allah swt menjauhkan seseorang dari kemaksiatan itu bukan melalui pilihan dan kehendak manusia itu sendiri tetapi melalui pertentangan sebab-sebab dan menaklukkannya dengan menciptakan kehendak atau dengan mengutus malaikat yang menentang kehendak manusia,<sup>150</sup> kemudian mencegahnya dari pengaruh atau merubah jalannya dan menyimpangkannya kepada sesuatu selain dari apa yang menjadi tujuannya. Sebagaimana seseorang yang kuat menghalangi orang yang lemah dari perbuatan yang ia ingin lakukan sesuai dengan karakternya.<sup>151</sup>

#### E. Anugerah kemaksuman kepada *ahl al-Bayt*

... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا<sup>152</sup>

... Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.<sup>153</sup>

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, yang dimaksudkan dengan *ahl al-Bayt* dalam ayat itu bukanlah para istri Nabi saw, khususnya karena posisi *khitaḥ* dalam ayat menggunakan kata *عَنْكُمْ* bukan kata *عَنْكَ*, karena itu *khitaḥ* untuk *dhamīr hunna* tidak bisa digunakan untuk selainnya. Sebagian pendapat menyatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *ahl al-Bayt* adalah *ahl al-Bayt al-Ḥarām* (yang suci) dan mereka adalah orang-orang yang bertaqwa. Sedangkan sebagian lainnya juga

<sup>150</sup> Sebagaimana pengertian '*iṣmah* menurut kelompok mayoritas Sunni.

<sup>151</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 11, 167

<sup>152</sup> Al-Qur'ān, 33:33

<sup>153</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 422

berpendapat, bahwa yang dimaksudkan itu *ahl al-Bayt* Rasulullah saw adalah istri atau bahkan karabatnya.<sup>154</sup>

*Ahl al-Bayt* dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī merupakan nama khusus - dalam istilah Al-Qur'an - bagi mereka berlima, yaitu Nabi saw, 'Alī, Fāṭimah dan al-Ḥasan dan al-Ḥusayn, dan bukan untuk selain mereka. Bahkan jika itu adalah salah satu kerabat terdekatnya, walaupun itu benar menurut istilah yang umum, itu hanya mutlak digunakan untuk mereka.<sup>155</sup> Kelima orang tersebut dalam faham Syiah disebut dengan *ahl al-Kisā*, yaitu orang-orang yang berada di dalam jubah atau selimut.<sup>156</sup>

Sedangkan kata *al-Rijs* (الرجس) dalam ayat di atas, dimaknai oleh al-Ṭabaṭabā'ī dengan syirik dan kufr atau efek dari perbuatan-perbuatan buruk. Seperti yang ditunjukkan pada ayat:

وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ<sup>157</sup>

Dan adapun orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit, maka akan menambah kekafiran mereka yang telah ada dan mereka akan mati dalam keadaan kafir.<sup>158</sup>

... وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأْتَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ

الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ<sup>159</sup>

<sup>154</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 16, 316

<sup>155</sup> Ibid., 318

<sup>156</sup> Ibid., 323

<sup>157</sup> Al-Qur'an, 9:125

<sup>158</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 207

<sup>159</sup> Al-Qur'an, 6:125.

... Dan barangsiapa dikehendaki-Nya menjadi sesat, Dia jadikan dadanya sempit dan sesak, seakan-akan dia (sedang) mendaki ke langit. Demikianlah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman.<sup>160</sup>

Apapun itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, hal itu menghindarkan kesadaran jiwa dari ketergantungan hati untuk meyakini kebatilan atau perbuatan jahat dan menghilangkan perbuatan keji, dan semua kondisi buruk dalam diri yang menyalahkan kebenaran aqidah dan perbuatan. Kemudian memberlakukan penjagaan tuhan (*al-'Iṣmat al-Ilāhiyah*) yang merupakan gambaran ilmiah psikologis, yang menjaga seseorang dari aqidah yang batil dan perbuatan buruk.<sup>161</sup>

Oleh karena itu penegasan ayat pada penggunaan kalimat اذهب الرجس (menghilangkan kekejian) dalam ayat tersebut adalah *al-'Iṣmah*, sedangkan yang dimaksudkan dengan التطهير dalam ayat: وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا yaitu menghilangkan efek kekejian dengan keinginan terhadap apa yang akan diterima setelah menghilangkannya. Sebagaimana yang diketahui bahwa yang berhadapan dengan keyakinan yang batil adalah keyakinan yang benar. Oleh karena itu mensucikan mereka berarti mempersiapkan mereka dengan pengetahuan kebenaran dalam aqidah dan perbuatan. Dengan demikian menurut al-Ṭabaṭabā'ī, bahwa yang dimaksud dengan kehendak dalam ayat tersebut bukanlah kehendak *tashri'iyah*,<sup>162</sup> yang realisasinya tergantung pada kehendak bebas dan pilihan

<sup>160</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 144

<sup>161</sup> Muḥammad Husayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 16 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997), 318

<sup>162</sup> Kehendak Allah ada yang bersifat *takwīniyyah* dan *tashri'iyah*. Kehendak *takwīniyyah* yaitu kehendak Allah yang tidak terselingi oleh kehendak lain, dan tidak ada sesuatu yang dapat menghalangi atau menghambatnya. Sedangkan kehendak *tashri'iyah* adalah kehendak yang realisasinya diserahkan kepada kehendak bebas dan pilihan manusia. Lihat Syekh Salim

manusia.<sup>163</sup> Maka makna ayat di atas adalah bahwa Allah swt berkehendak untuk mengkhususkan mereka (*ahl al-Bayt*) dengan anugerah kemaksuman, dan menghilangkan keyakinan yang batil dan semua efek keburukan dari mereka, serta berkehendak untuk menghilangkan dampaknya dari mereka, dan itu adalah *al-Iṣmah*.<sup>164</sup>

Kontroversi tentang maksud dari kata *ahl al-Bayt* tampaknya tidak terlepas dari pengaruh antar mazhab dan keterkaitannya dengan keimamahan dalam doktrin Syiah. Sebagian riwayat mereka menyatakan bahwa sembilan dari dua belas imam yang merupakan keturunan dari Imam Husayn juga termasuk *ahl al-Bayt*. Karena itu ahl al-Bayt menurut Syiah Imamiyah Ithna ‘Asyariyah adalah keempat belas orang tersebut yang mereka sebut dengan empat belas manusia suci. Kata-kata dan perbuatan *ahl al-Bayt* ini dalam keyakinan Syiah Ithna ‘Asyariah sama otoritatifnya dengan Nabi saw.<sup>165</sup>

Sementara sebagian mufasir dari Sunni mengartikan kata *ahl al-Bayt* tidak hanya khusus ditujukan kepada kelima orang tersebut. Menurut ‘Alī Aḥmad al-Salūs, yang dimaksudkan dengan *ahl al-Bayt* adalah istri-istri Nabi saw dan keturunannya. Jika permasalahan dalam ayat tersebut adalah kata ganti (*ḍamīr*), maka menurutnya tidak ada dalam ayat al-Qur’ān yang memadukan bentuk *jamak*

---

Bahansawī, *al-Sunnah al-Muftarā ‘Alayhā*, terj. Husein bin Abu Bakar al-Habsyi, (Pandu Publishing, 2016), 71-72.

<sup>163</sup> Ibid., 319

<sup>164</sup> Ibid

<sup>165</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā’ī, *Islamic Teaching: An Overview, Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, terj Ahsin Mohammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 113-114

*muannath* dengan lafaz *ahl al-Bayt* baik yang dimaksudkan adalah para istri atau lainnya.<sup>166</sup>

Berkaitan dengan anugerah kemaksuman bagi para *imām*, menurut al-Ṭabaṭabā'ī, sebagaimana para nabi, para imam juga memiliki sejumlah kriteria di antaranya adalah kemaksuman (*'iṣmah*). *Imām* harus maksum/ terjaga dari kesesatan dan kemaksiatan. Jika tidak maka ia tidak dapat membimbing dirinya sendiri, sebagaimana ditunjukkan oleh firman-Nya:

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا  
عِبْدِينَ<sup>167</sup>

Dan Kami menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan Kami wahyukan kepada mereka agar berbuat kebaikan, melaksanakan salat dan menunaikan zakat, dan hanya kepada Kami mereka menyembah.<sup>168</sup>

وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وكانوا لنا  
عابدين

Perbuatan *imām* adalah amal saleh yang mendapat petunjuk, bukan dengan petunjuk dari orang lain, tetapi dengan petunjuk dari dirinya sendiri dengan dukungan ilahi, dan bimbingan ilahi.<sup>169</sup> Sebaliknya orang yang tidak maksum sama sekali tidak dapat dijadikan sebagai *imām*/pembimbing kepada kebenaran.

## F. Fakta dan Potensi

<sup>166</sup> Selengkapnya lihat Ali Ahmad as-Salūs, *Ensiklopedi Sunnah Syiah, Suatu Perbandingan Akidah dan Tafsir*, (Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2001), 76

<sup>167</sup> Al-Qur'ān, 21: 73

<sup>168</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 328

<sup>169</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān...*, Vol 1, 269

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ<sup>170</sup>

Dan sungguh, telah diwahyukan kepadamu dan kepada (nabi-nabi) yang sebelumnya, “Sungguh, jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang yang rugi.<sup>171</sup>

Ayat tersebut menurut al-Ṭabaṭabā'ī menunjukkan dukungan yang signifikan terhadap argumen rasional yang disebutkan oleh wahyu yang seolah-olah berkata: “Jangan menyembah selain Allah karena hal itu adalah kebodohan. Bagaimana bisa anda dibenarkan untuk menyembah selainnya, sedangkan wahyu telah menunjukkan larangan terhadap hal itu sebagaimana akal menunjukkan akan hal itu”.<sup>172</sup>

Huruf *lām* dalam penggalan ayat وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ merupakan *lām li al-Qasm*, sedangkan لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ menjelaskan tentang apa yang diwahyukan kepadanya. Maka kalimat dalam ayat itu diperkirakan sebagaimana berikut:

و اقسام لقد أوحى إليك لئن أشركت الخ، و الى الذين من قبلك من الأنبياء و الرسل لئن اشركتم ليحبطن عملكم ولتكونن من الخاسرين

Bahwa aku bersumpah, aku telah mewahyukan kepadamu dan kepada para nabi dan rasul sebelumnya, maka jika kalian mempersekutukanKu maka niscaya akan terhapus amalan kalian dan kalian termasuk orang-orang yang merugi.

Larangan tersebut di atas ditujukan kepada para nabi as untuk tidak melakukan kesyirikan dan memperingatkan bahwa jika mereka melakukannya

<sup>170</sup> Al-Qur'ān, 39:65.

<sup>171</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 465

<sup>172</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Vol. 17 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997), 290

maka amalan mereka akan terhapus, dan mereka termasuk orang-orang yang merugi. Tujuan surat ini merupakan penjelasan atas diperintahkannya para nabi as dengan keimanan dan menyerukan kepada orang-orang musyrik untuk beriman kepadaNya sebagaimana yang ditugaskan kepada mereka.

Adapun keberadaan para nabi yang maksum dengan *'iṣmah ilahī*, yang menahan mereka untuk melakukan kemaksiatan, tidak lantas menggugurkan mandat/tugas yang dibebankan kepada mereka, atau meniadakan keakuratan kebenaran yang dihadapkan kepada mereka. Karena jika itu terjadi maka kemaksuman mereka tidak berarti.<sup>173</sup> Oleh karenanya *'iṣmah* merupakan suatu kekuatan yang dapat mencegah atau menahan seseorang dari melakukan dosa-bagian dari tingkatan pengetahuan - sebagaimana yang telah ditunjukkan sebelumnya dalam penafsiran ayat :

...وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ ...

Dengan adanya kekuatan *'iṣmah* dalam diri mereka tidak lantas menafikan ketetapan ikhtiyar (pilihan) yang merupakan suatu tingkatan perbuatan, melakukan tindakan yang benar dan meninggalkan dosa/kesalahan.<sup>174</sup>

Oleh karenanya, ilmu atau pengetahuan secara positif pasti mencegah pemiliknya (*al-'Alīm*) dari melakukan kerusakan terhadap sesuatu, sebagaimana pengetahuan seseorang tentang akibat dari meminum racun, tidak bertentangan dengan keberadaan *al-'Alīm* untuk memilih perbuatannya yang benar dengan melakukannya atau tidak melakukannya. Dengan demikian maka *'iṣmah*

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol.17, 291

sesungguhnya tidak meniadakan aspek penugasan/beban para nabi as.<sup>175</sup> Ayat di atas menginformasikan bahwa sesungguhnya para nabi bisa saja dengan *ikhtiyār* dan *irādahnya* menyekutukan Allah, walaupun pilihan dan bimbingan Allah mencegah akan hal itu.

### G. Makna Ampunan (*Ghufrān*) atas dosa nabi

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُؤْتِيَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا<sup>176</sup>

Agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang serta menyempurnakan nikmat-Nya atasmu dan menunjukimu ke jalan yang lurus.<sup>177</sup>

Huruf *lam* pada ayat *لِيَغْفِرَ* di atas merupakan akibat atas apa yang tampak dari kata tersebut, yaitu bahwa sesungguhnya tujuan dari *al-Fatḥh al-Mubīn* adalah pengampunan atas dosa di masa lalu dan yang akan datang. Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, dari yang diketahui tidak ada keterkaitan antara *al-Fatḥh* (penaklukan) dan *maghfirat al-Dzanb* (pengampunan dosa), dan tidak ada makna logis untuk menjadikannya alasan /sebab terhadap suatu pengampunan.<sup>178</sup>

Sebagian berpendapat, melihat dari segi bentuk atau harakatnya, bahwa huruf *lām* yang dikasrah pada kata *لِيَغْفِرَ* adalah *lām al-Qasm*, yang asalnya adalah *لِيَغْفِرَنَّ* dengan dihilangkannya *nun taukid* dan tetap memfatḥkan huruf sebelumnya untuk menunjukkan kekeliruan (*ghalṭ*) yang dihapus, bukan sebagai dalil dari

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Al-Qur'ān, 48:2.

<sup>177</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 511

<sup>178</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Vol. 18 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997), 257.

penggunaannya. Demikian juga pendapat sebagian lainnya yang mengatakan, bahwa kata yang merupakan *al-'Illah* (sebab) tersebut sebagai keseluruhan ampunan dan penyempurnaan nikmat, *al-Hidāyah* (petunjuk), *al-Naṣr al-'Azīz* (pertolongan Allah) yang di'*aṭafkan* padanya secara keseluruhan, maka tidak kontradiksi meniadakan keberadaan sebagian yakni *maghfirat al-Dzanb* sendiri sebagai sebab atas penaklukan (*al-Fath*). Al-Ṭabaṭabā'ī dalam hal ini berpandangan, pendapat tersebut tidak mendasar, karena menurutnya ampunan dosa (*maghfirat al-Dzanb*) bukan merupakan sebab atau bagian dari sebab *al-Fath* (penaklukan/kemenangan), dan tidak berkorelasi dengan apa yang di'*aṭafkan* atasnya, sehingga masuk dalam aspek kandungan sebab-sebabnya, maka tidak ada koreksian terhadap penyebutannya dan tidak juga disertai sebab-sebab kandungannya.<sup>179</sup>

Oleh karena itu, kata *al-Dzanb* pada ayat di atas, menurut al-Ṭabaṭabā'ī bukan dosa sebagaimana yang dipahami selama ini yaitu pelanggaran terhadap penugasan Tuhan, demikian pula yang dimaksudkan dengan *al-Maghfirah* bukan meninggalkan hukuman atas pelanggaran tersebut. Menurutny, *al-Dzanb* (dosa) secara bahasa adalah:

العمل الذي له تُبْعَةٌ سَيِّئَةٌ كَيْفَمَا كَانَ<sup>180</sup>

Dosa adalah suatu perbuatan yang berakibat buruk / memiliki konsekwensi yang buruk bagaimanapun adanya.

<sup>179</sup> Ibid., 257-258

<sup>180</sup> Ibid.

Sedangkan *al-Maghfirah* adalah, السِّتْرُ عَلَى الشَّيْءِ yaitu pelindung terhadap sesuatu. Kedua makna tersebut yang terindikasi dari lafadz *al-Dzanb* dan *al-Maghfirah* yang ada dalam pikiran kita saat ini sebagai pelanggaran atas perintah Tuhan yang berkonsekwensi kepada hukuman ataupun tidak, merupakan definisi yang ditetapkan oleh pembuat undang-undang (*mutasyarri'in*).<sup>181</sup>

al-Ṭabaṭabā'ī dalam hal ini menjelaskan, bahwa Nabi saw saat melaksanakan dakwah dan bangkit melawan kekufuran dan paganism (berhala) pada masa hijrah dan mengabadikannya, peperangan dan penaklukan dengan orang-orang kafir dan musyrik pada akhir hijrah, merupakan sebuah konsekwensi buruk bagi mereka. Mereka tidak memaafkannya atas hal itu dikarenakan mereka tidak lagi memiliki kekuasaan dan kemampuan. Mereka bahkan tidak akan melupakan kehancuran agama mereka, keruntuhan tradisi dan kelompok mereka, dan memuaskan hati mereka dengan membalas dendam atas terbunuhnya pemimpin-pemimpin mereka, dan menghapuskan namanya (Nabi saw), dan mencatatkan figurnya. Pada sisi lain Allah swt menganugerahkan kepada Nabi saw kemenangan, yaitu dengan penaklukan kota Mekkah atau Penaklukan *al-Hudaybiyah* sampai penaklukan Mekkah, maka sirnalah kekerasan dan amarah mereka, maka Dia melindunginya dari dosa mereka lakukan padanya dan memberikan rasa aman padanya dari mereka.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid.

Oleh karena itu maka yang dimaksudkan dengan *al-Dzanb* (dosa) adalah:

التبعة السيئة التي لدعوته صم عند الكفار و المشركين و هو ذنب لهم عليه<sup>183</sup>

Konsekwensi buruk dari dakwah Nabi saw pada orang-orang kafir dan musyrik, dan hal itu merupakan dosa mereka terhadap Nabi saw.

Sebagaimana perkataan Musa kepada Tuhannya dalam ayat berikut:

وَهُمْ عَلَيَّ ذُنُوبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ<sup>184</sup>

Sebab aku berdosa terhadap mereka, maka aku takut mereka akan membunuhku.<sup>185</sup>

Berdasarkan itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, ayat *Wa mā taqaddam min dzanbih* adalah ketika Nabi saw berada di Mekkah sebelum hijrah, sedangkan *wa mā taakhkhar min dzanbih* yaitu ketika beliau di Mekkah setelah hijrah. Sementara kata *maghfirah* (ampunan) Allah swt atas dosa Nabi saw yaitu melindunginya dengan menghapuskan akibat atau konsekwensi dengan menghilangkan kekerasan dan merusak niat mereka terhadapnya. Sebagaimana ditegaskan dalam ayat : *وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا*<sup>186</sup> sampai pada ayat *وَسُوَيْبِمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ*

Beragam pendapat dari para mufasir tentang ayat di atas, di antaranya:<sup>187</sup>

1. Yang dimaksudkan dengan *dzanbih* (Nabi saw) yaitu dosa yang dilakukan olehnya. Sedangkan *mā taqddama min hu wa mā taakhar* yaitu apa yang dilakukannya sebelum dan sesudah *nubuwwah*. Ada juga yang

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Al-Qur'ān, 26:14.

<sup>185</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 367

<sup>186</sup> Al-Qur'ān, 48:3.

<sup>187</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān...* Vol. 18, 259-261

berpendapat hal itu adalah apa yang dilakukan nabi sebelum penaklukan dan sesudahnya.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, dengan begitu berarti mereka menetapkan bahwa para nabi boleh melakukan dosa sedangkan hal itu bertentangan dengan apa yang ditentukan dalam al-Qur'ān, sunnah dan rasio tentang kemaksuman para nabi as.<sup>188</sup> yang menjadi masalah adalah dalam kasus ini tidak ada hubungan antara *al-Fath* (penaklukan) dan *maghfirah* (ampunan).

2. Yang dimaksudkan dengan ampunan atas *ma taqaddama min dzanbih wa mā taakhar*, yaitu pengampunan atas dosa yang telah terjadi dan yang belum terjadi. Dengan makna adanya sebuah janji akan pengampunan atas apa yang akan terjadi jika itu terjadi. Yang menjadi problem kemudian adalah bahwa pengampunan terhadap pelanggaran atau dosa yang belum terjadi tidak mempunyai makna baginya. Hal ini berdasarkan pada beberapa riwayat bahwa ampunan terhadap dosa yang belum terjadi meniscayakan hilangnya penugasan terhadap Nabi saw secara umum, dan hal itu ditolak oleh pernyataan dalam beberapa ayat di antaranya:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ<sup>189</sup>

Sesungguhnya Kami menurunkan Kitab (Al-Qur'ān) kepadamu (Muhammad) dengan (membawa) kebenaran. Maka sembahlah Allah dengan tulus ikhlas beragama kepada-Nya.<sup>190</sup>

وَأْمُرْتُ لِأَن أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ<sup>191</sup>

<sup>188</sup> Lihat Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 136-137.

<sup>189</sup> Al-Qur'ān, 39:2.

<sup>190</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 458

Dan aku diperintahkan agar menjadi orang yang pertama-tama berserah diri.”<sup>192</sup>

Dosa dan pelanggaran seperti menyekutukan Allah, fitnah, berbohong kepada Allah dan penghinaan terhadap ayat-ayat Allah, merusak bumi dan mengoyak hal-hal yang diharamkan, serta memutlakan ampunan dosa-dosa yang meliputinya, pada dasarnya tidak memiliki makna. Karena Allah swt mengutus seseorang dari hamba-hambaNya dan memerintahkannya untuk menegakkan agamanya, memperbaiki dunia, maka jika dia dapat menaklukkannya dan menang, kemudian menunjukkan apa yang diinginkannya dengan melakukan pelanggaran atas apa yang diperintahkan kepadanya dan menghancurkan apa yang telah dibangun dan merusak apa yang telah diperbaikinya karena adanya jaminan ampunan terhadap setiap pelanggaran dan dosa darinya, dan atas apa yang dibuat-buat (mengada-ada) serta fitnah terhadap Allah, sedangkan tindakannya merupakan tabligh sebagaimana ucapannya. Allah berfirman:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>193</sup>

Dan sekiranya dia (Muhammad) mengada-adakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, pasti Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian Kami potong pembuluh jantungnya.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> Al-Qur’ān, 39:12.

<sup>192</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 460

<sup>193</sup> Al-Qur’ān, 69:44-46.

<sup>194</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 568

3. Sebagian lainnya berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan *maghfirah mā taqaddam min dzanbih* yaitu ampunan atas dosa kedua nenek moyangnya Adam dan Hawa, sebagai suatu berkah dari Nabi saw. Sedangkan yang dimaksudkan dengan *maghfirah mā taakhar* yaitu pengampunan atas dosa-dosa umatnya karena doa Nabi saw, sebagaimana yang tertulis dalam beberapa riwayat.
4. Pembicaraan tersebut dalam makna perkiraan (*al-Taqdīr*), jika dalam konteks *al-Taḥqīq* (realisasi) dan maknanya yaitu: bahwa Allah mengampuni dosamu yang telah lalu dan yang baru jika kamu memiliki dosa. Di dalamnya dia menyampaikan perbedaan yang tampak tanpa bukti.
5. Pendapat tersebut keluar sebagai penghormatan dan ucapan yang baik, dan maknanya yaitu Allah mengampunimu, sebagaimana juga dalam firmanNya :

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ<sup>195</sup>

Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang)...<sup>196</sup>

6. Bahwa yang dimaksudkan dengan *al-Dzanb* pada diri Nabi saw adalah *tark al-Ulā* (meninggalkan yang utama) yaitu menentang perintah-perintah instruksional tanpa melakukan tindakan semena-mena dalam memenuhi tugas Tuhan. Sedangkan para nabi dengan tingkatan kedekatan mereka meninggalkan apa yang utama, sebagaimana selain mereka yang disalahkan atas dosa-dosa yang telah diketahui. Sebagaimana dikatakan:

<sup>195</sup> Al-Qur'ān, 9:43.

<sup>196</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 194

*hasanāt al-Abrār sayyi'āt al-Muqarrabīn* (Perbuatan baik orang benar (orang-orang baik) adalah keburukan/kejahatan bagi orang-orang dekat).

7. Apa yang diterima oleh mayoritas sahabat kita, sebagian pendapat bahkan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *maghfirah mā taqaddam min dzanbih wa mā taakhar* yaitu ampunan terhadap dosa umatnya yang telah lewat dan yang akan datang dikarenakan syafaat darinya. Tidak ada kerugian dalam menyandarkan dosa-dosa umatnya kepada dirinya saw untuk menyambungkan sebab antara dia dan umatnya.
8. Pendapat 'Alam al-Hudā ra. bahwa dosa adalah sumber, dan sumber diperbolehkan bersandar kepada subjek dan objek secara bersamaan, maka di sini menjadi *mudāf* bagi objeknya, dan yang dimaksudkan adalah dosa-dosa mereka yang telah lampau kepadamu, yang menahanmu dari Makkah dan menghalangimu dari al-Masjid al-Ḥarām. Karenanya makna *maghfirah* di sini adalah الإزالة والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين yaitu penyingkiran dan penghapusan terhadap hukum-hukum para musuhnya (orang-orang musyrik) yaitu Allah menghapus hal itu darimu dan melindungimu dari stigma (*al-Waṣmah*) itu dengan ditaklukkan Makkah untukmu, kemudian kamu akan memasukinya nanti.

Al-Ṭabaṭbā'ī berpendapat bahwa ayat (*li yaghfira laka Allah*) sampai akhir, setelah ayat (*innā fataḥnā laka*), boleh jadi surat itu adalah pemberian Allah kepada Nabi-Nya dan kaum mukminin dengan menganugerahkan kemenangan dan menurunkan ketenangan, pertolongan dan semua hal yang dijanjikanNya pada

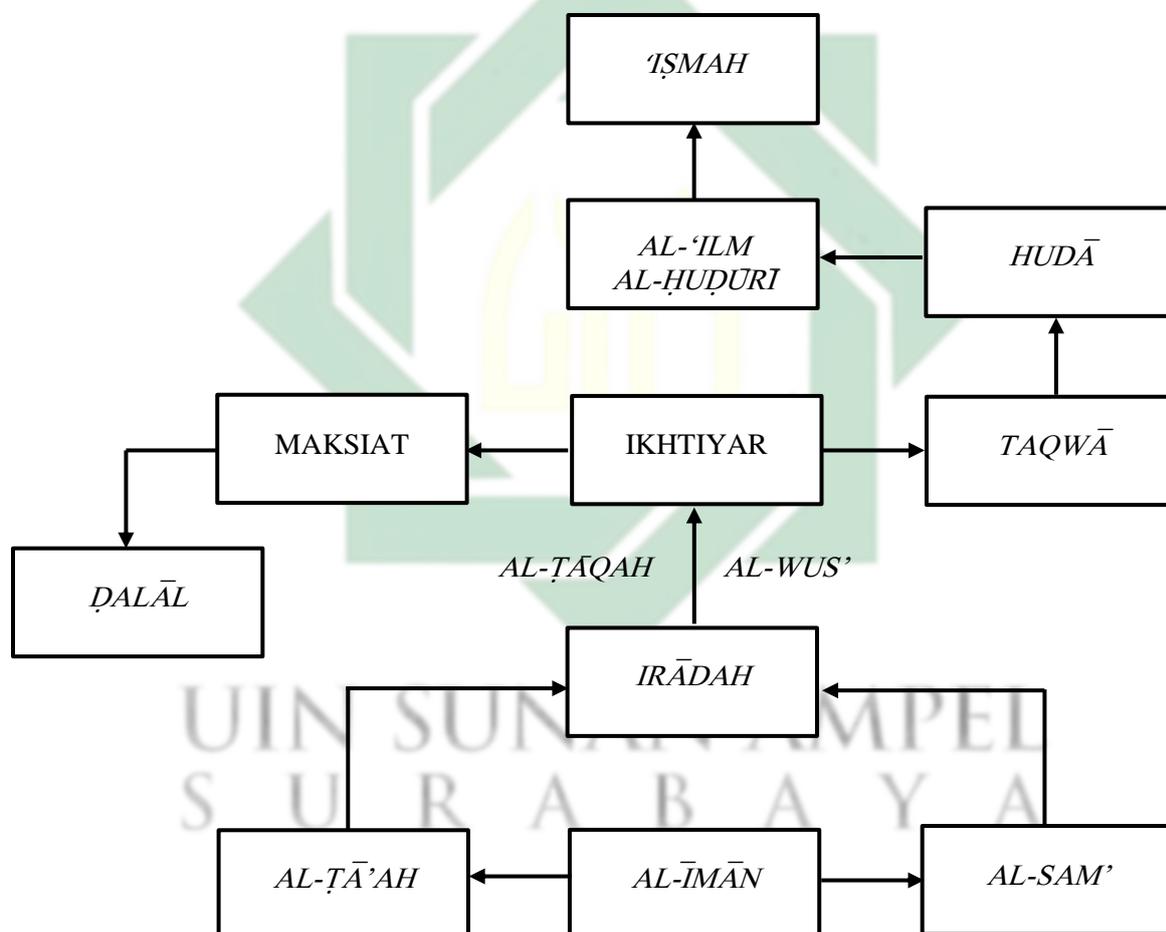
mereka. Karenanya konteks yang sedang berlangsung dalam surah ini berhubungan dengan konteks yang tidak tampak. Dan Allah menyebutkan namanya di dalam surah ini dan menghubungkan pertolongan /kemenangan yang dijanjikan-Nya kepada Nabi-Nya dan kaum mukminin menghadapi orang-orang musyrik yang mengharapkan kemenangan, tetapi dia (tuhan mereka) tidak menolong mereka.<sup>197</sup>

Dari uraian penafsiran *'iṣmah* oleh al-Ṭabaṭbā'ī di atas dapat dipahami bahwa penafsiran *'iṣmah*. Ketiga aspek dari *'iṣmat al-Anbiyā'* merupakan satu kesatuan yang saling terkait yang terealisasi melalui *'iṣmah 'an al-Ma'ṣiyah* (kemaksuman dari perbuatan maksiat). Dalam penafsirannya al-Ṭabaṭbā'ī ingin mengungkapkan bahwa kemaksuman para nabi as ditunjukkan oleh perbuatan mereka yang sesuai dengan *risālah* dan wahyu yang mereka sampaikan. Selain itu bahwa kemaksuman itu dicapai bukan karena keterpaksaan ataupun perolehan yang didapatkan tanpa adanya usaha. Kemaksuman yang diperoleh berawal dari pengetahuan dan keimanan yang diterima dan ditaati, yang kemudian melahirkan *irādah* atau kehendak untuk melakukan ketaatan itu ataupun sebaliknya. Dengan kemampuan yang dimiliki ketaatan ataupun kemaksiatan tersebut dapat terealisasikan. Hal tersebut menggambarkan bahwa manusia memiliki kehendak dalam menentukan perbuatannya dan ikhtiyar dalam mewujudkannya. Ketika ketaatan yang dilakukan maka seseorang akan mendapatkan bimbingan dari Allah swt dan dianugerahi dengan pengetahuan khusus (*'ilm al-Ḥudūrī*) dan sampai pada kemampuan menelusuri alam *malakūt*, sehingga karakternya untuk

---

<sup>197</sup> Al-Ṭabaṭbā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 18, 261

meninggalkan perbuatan maksiat semakin kuat. Jangankan melakukan perbuatan tersebut, untuk melakukannya saja tidak terpikirkan oleh mereka. Dengan demikian mereka pun terpelihara dari perbuatan-perbuatan yang negatif. Gambaran penafsiran 'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī ini dapat digambarkan sebagaimana skema berikut:



## BAB V

### IMPLIKASI PENAFSIRAN 'IṢMAH AL-ṬABAṬABĀ'Ī

#### A. Objektivitas dan Kontinuitas Penafsiran 'Iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī

##### 1. Objektivitas Penafsiran 'Iṣmah

Untuk mencapai objektivitas dari penafsiran 'iṣmah secara metodologis dilakukan dengan mengkontekstualkan al-Qur'ān untuk dirinya sendiri (*ja'l al-Qur'ān mu'aṣīran li nafsih*) dalam hal ini ayat-ayat 'iṣmah, sebagai upaya untuk menggapai *aṣālat al-Naṣ*. Pada tahap pertama ini dilakukan dengan menggunakan metode *al-Faṣl* yaitu *faṣl al-Qāri'* 'an *al-Maqrū'* (memisahkan teks dari pembaca). Untuk itu langkah pertama yang dilakukan adalah melalui pendekatan struktural. Dalam konteks penelitian kali ini, pendekatan tersebut digunakan untuk mendapatkan esensi dari maksud teks ayat-ayat 'iṣmah yang digunakan oleh al-Ṭabaṭabā'ī dalam tafsir *al-Mīzān*. Dengan begitu akan ditemukan ayat atau teks berbicara dengan apa yang diungkapkan oleh ayat atau teks itu sendiri (*aṣālat al-Naṣ*), dimana teks ayat terbebas dari kepentingan pembaca.

##### *Pendekatan Struktural*

Pendekatan struktural<sup>1</sup> merupakan langkah pertama dalam metode *al-Faṣl*. Dalam konteks ini pendekatan tersebut digunakan untuk mendapatkan esensi dari maksud teks ayat-ayat 'iṣmah dalam perspektif al-Ṭabaṭabā'ī. Dengan begitu akan ditemukan ayat atau teks berbicara dengan apa yang diungkapkan oleh ayat atau

---

<sup>1</sup> Pendekatan ini menekankan pada totalitas dan bukan unsur-unsur bagian atau yang parsial, yang juga memandang satuan-satuan parsial itu dalam kerangka totalitas yang menjadi basis rujukannya. Lihat Ahmad Baso, *al-Jabiri, Eropa dan Kita; Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia*, (Tangerang: Pustaka Afid, 2017), 229

teks itu sendiri (*aṣālat al-Naṣ*), dimana teks ayat terbebas dari kepentingan pembaca.

Terdapat delapan ayat yang menjadi titik fokus al-Ṭabaṭabā'ī dalam menafsirkan ayat-ayat 'iṣmah, antara lain QS. al-Baqarah (2):213, 285-286, al-Nisā' (4):11, Yūsuf (12):33, al-Aḥzāb (33):33, al-Zumar (39):65 dan al-Fath (48):2. Masing-masing ayat kemudian dikelompokkan dalam beberapa tema tertentu yang terkait dengan pembahasan 'iṣmah, yang menjadi salah satu ciri khas dalam sistematika penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī.<sup>2</sup>

Ayat pertama dalam tafsir *al-Mīzān* yang digunakan oleh al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan tentang 'iṣmat al-Anbiyā', yaitu :

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ  
بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًّا  
بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ  
مُسْتَقِيمٍ<sup>3</sup>

Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi Keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang Telah didatangkan kepada mereka kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. dan Allah swt selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Lihat tabel 1 pada bab 4.

<sup>3</sup> Al-Qur'ān, 2:213

<sup>4</sup> M. Quraish Shihab, *al-Qur'ān dan Maknanya*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2010), 33

Terkait dengan koherensi ayat ini, al-Ṭabaṭabā'ī<sup>5</sup> membreak down ayat di atas pada 6 unit narasi,<sup>6</sup> yaitu:

1. Kondisi Umat terdahulu (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً)
2. Pengutusan Para Nabi (فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ)
3. Turunnya al-Kitab atau wahyu sebagai pedoman hukum (وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ (لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ
4. Perdebatan antar Pemuka agama (وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا (جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ
5. Hidayah Allah swt bagi orang yang beriman (فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا (اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ
6. Hidayah Allah bagi yang dikehendaki-Nya (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ (مُسْتَقِيمٍ

Pada unit narasi pertama, كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً<sup>7</sup> dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa manusia awalnya merupakan umat yang satu. Namun karena tabiat manusia yang bergantung pada kehidupan bermasyarakat

<sup>5</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997), 128-131

<sup>6</sup> Dalam suatu proses penafsiran, seorang yang menggunakan analisis structural membreak down teks ke dalam unit-unit naratif dasar atau yang disebut dengan aktan-aktan. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 129.

<sup>7</sup> Kata *al-Nās* menurut al-Ṭabaṭabā'ī adalah kumpulan individu-individu manusia. Sedangkan kata *ummah* adalah sekumpulan orang, atau mungkin juga satu orang, atau mungkin juga diartikan sebagai waktu tertentu, jedah waktu (bertahun-tahun), atau dapat juga diartikan sebagai *al-Millah* (agama), atau sekian waktu, dan waktu tertentu, sebagaimana yang ditunjukkan dalam beberapa ayat al-Qur'ān, 16:120, 12:45, 11:8 dan 23:52 .

tidak dapat dilepaskan dari konflik,<sup>8</sup> maka Allah mengutus para nabi dan menurunkan *al-Kitāb* bersama mereka.<sup>9</sup>

Menurut para mufassir seperti al-Zamakhsharī, dalam penggalan ayat tersebut ada kata yang tidak ditemukan dalam ayat itu yaitu kata *فاختلفوا*.<sup>10</sup> Hal itu ditunjukkan pada potongan ayat setelahnya yaitu *لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ*.<sup>11</sup> Demikian juga yang diungkapkan oleh Darwazah dalam kitabnya *Tafsīr al-Ḥadīth Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, dengan mengutip pendapat dari beberapa mufasir di antaranya al-Ṭabarī, al-Baghawī, al-Khāzin dan al-Ṭabrasī, bahwa ada kata dalam ayat tersebut yang terputus atau dihapus yaitu kata *fa ikhtalfū* (فاختلفوا). Oleh karena itu ayat tersebut diperkirakan berbunyi *كان الناس أمة واحدة فاختلفوا*. Hal itu diperkuat oleh ayat dalam QS. Yunus (10:19):

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا...<sup>12</sup>

Dan manusia itu dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih...

Berikut ungkapan Darwazah dalam menjelaskan makna ayat tersebut:

<sup>8</sup> Muḥammad Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīth Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, Vol. 6, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), 372

<sup>9</sup> Ibid., 128.

<sup>10</sup> Dalam konteks kejelasan makna dari satu susunan kata, para ulama biasanya menyisipkan satu kata atau lebih untuk memperjelas makna. Hal itu oleh karena mereka menganggap bahwa ada kata atau kalimat yang tidak ditemukan dalam susunan kalimat itu atau yang dalam istilah ‘ulūm al-Qur’ān diistilahkan dengan *hazf*. indicator penyisipan bisa ditemukan dalam susunan kalimat atau ayat ataupun di luarnya. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’ān*, (Tangerang, Lentera Hati, 2013), 104

<sup>11</sup> Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Abī Bakr al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Vol 1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995),

<sup>12</sup> Al-Qur’ān, 10:19

أن الناس كانوا قبل بعثة النبيين أمة واحدة على الفطرة التي فطر الله الناس عليها من الإيمان به وحده ثم اختلفوا وتناقضوا فبعث الله النبيين إليهم داعين إلى الحق والهدى ، وأنزل عليهم الكتب التي احتوت بيان الطريق الحق الواضح الذي فيه حل لما طرأ بينهم من خلاف ونزاع على ذلك ، وأنه كان من الذين جاءتهم كتب الله وبيّناته من اختلفوا في تأويل ما جاءهم بغياً وعدواناً وانحرافاً عن طريق الحق والصواب وانسياقاً وراء المآرب والشهوات . وأن الله قد هدى الذين حسنت نياتهم وصفت قلوبهم وأسلموا إليه وآمنوا بما جاءهم منه من دون عناد ولا بغى إلى الحق الذي اختلف فيه أولئك المنحرفون الباغون . وذلك نعمة ورحمة من الله الذي يهدي من يشاء إلى الصراط المستقيم<sup>13</sup> .

Bahwa manusia sebelum diutusnya para nabi, merupakan umat yang satu dalam fitrah/tabiat/karakter keimanan, yang difitrahkan Allah kepadanya, kemudian mereka berselisih dan berdebat. Maka Allah mengutus para nabi kepada mereka yang mengajak mereka kepada kebenaran dan hidayah. Allah menurunkan kepada para nabiNya itu kitab yang digunakan untuk menjelaskan jalan kebenaran yang jelas sebagai solusi atas perselisihan dan konflik yang terjadi di antara mereka, dan juga bagi mereka yang menerima kitab Allah itu yang memperselisihkan ta'wilannya karena kedengkian, permusuhan dan penyimpangan dari jalan kebenaran yang dikendalikan oleh keinginan dan hawa nafsu. Maka Allah membimbing orang-orang yang memiliki niat yang baik, memurnikan hati mereka, dan mereka berserah diri kepadaNya dari apa yang mereka dapatkan tanpa ada kedengkian dan keras hati terhadap kebenaran yang diperselisihkan oleh mereka yang menyeleweng dan dengki. Hal itu merupakan anugerah dan rahmat dari Allah yang membimbing orang-orang yang dikehendakiNya menuju jalan yang lurus.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, ada dua konflik yang ditunjukkan dalam ayat,

yaitu: *Pertama*, konflik terkait dengan urusan dunia, yang muncul setelah

bersatunya umat. Yang ditunjukkan dalam ayat *فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ*

*وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ*. *Kedua*, konflik yang

berkaitan dengan urusan agama, muncul di antara pemuka-pemuka agama setelah

<sup>13</sup> Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīth ...*, 372.

turunnya kitab yang disebabkan oleh kedengkian, yang ditunjukkan dalam ayat وَمَا اٰخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَاۤءَتْهُمْ الْبَيِّنٰتُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ<sup>14</sup>

Pada unit narasi kedua yaitu فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنذِرِيْنَ dijelaskan oleh al-Ṭabaṭabā'ī bahwa Allah mengungkapkan dalam penggalan ayat ini dengan menggunakan kata *ba'atha* bukan kata *irsāl*, dikarenakan kondisi umat saat itu yang masih statis. Maka kata *ba'atha*<sup>15</sup> dipandang sesuai untuk membangkitkan mereka dari kondisi saat itu. Kata *al-Ba'ath* dan *inzāl al-Kitāb* menunjukkan bahwa umat yang satu itu merupakan ciptaan Tuhan yang Esa, yang sedang berjalan menuju Allah dan hari akhir, dimana mereka nanti harus mempertanggung jawabkan semua perbuatan mereka di dunia. Selain itu juga untuk menyadarkan tentang asal usul mereka, di mana mereka berada saat ini dan akan menuju kemana. Selain itu juga kata yang tepat disandingkan dengan kata *ba'atha* adalah *al-Nabī*.<sup>16</sup> sebab yang memiliki makna sebagai seorang yang menyampaikan berita adalah nabi, bukan rasul.<sup>17</sup> Karena itu Allah

<sup>14</sup> Ibid., 126

<sup>15</sup> Kata *ba'atha* dalam al-Qur'ān ditemukan terulang sebanyak 7 kali pada 7 ayat dalam 6 surat. Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.th), 124-125. Dari 7 ayat itu hanya satu ayat yang menggunakan kata *ba'atha* bergandengan dengan *al-Nabiyyīn*, yaitu pada QS al-Baqarah (2):213. Sedangkan kata *al-Nabiyyīn* terulang sebanyak 13 kali pada 13 ayat dalam 7 surah. Dari sekian ayat yang menyebutkan kata *al-Nabiyyīn* tersebut, terdapat 6 ayat yang memiliki relasi makna sebagai orang pilihan yang menerima kitab atau wahyu dari Allah, antara lain: QS. al-Baqarah:177 dan 213; QS. Āli 'Imrān:81; QS. al-Nisā': 163; QS. al-Isrā': 55; dan QS. al-Zumar: 69.

<sup>16</sup> Menurut al-Ṭabaṭabā'ī kata yang sesuai dengan kata *ba'atha* adalah *al-Nabī*. Menurutnya makna dari kata *al-Nabī* adalah من استقر عنده النبأ (orang yang ditetapkan untuk membawa berita). Karena itu dalam ayat diungkapkan dengan menggunakan kata *al-Nabiyyīn*. Selain itu menurutnya wahyu/kitab merupakan salah satu syarat kenabian,. Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān ...* Vol. 2, 144.

<sup>17</sup> Lihat Ibid.

mengungkapkan dalam ayat tersebut dengan menggunakan kata *al-Nabiyyīn*. dan menyandarkan *ba'th al-Nabiyyīn* (pengutusan para nabi) kepada Allah sebagai tanda (دلالة) atau petunjuk akan '*īsmat al-Anbiyā'*' dalam menerima wahyu dan menyampaikan risalah kepada manusia.<sup>18</sup>

Pada unit narasi yang ketiga وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا Pada unit narasi yang ketiga *al-Kitāb* biasanya merupakan setiap hukum yang wajib diikuti. Makna ini banyak digunakan dalam al-Qur'ān. al-Qur'ān juga menyebutkan dirinya dengan *al-Kitāb*<sup>20</sup> yaitu kalam ilahi (firman Tuhan). Sebagaimana ayat:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ<sup>21</sup>

Kitab (Al-Qur'ān) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Karena itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, kata *al-Nabiyyīn* pada ayat 213 surat al-Baqarah merupakan دلالة (atau dalam istilah strukturalis *sign/* tanda) dari '*īsmah al-Anbiyā'*', yang ditunjukkan dengan kata وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ (signifier/ penanda), dan sebagai penjelas atau konsep darinya adalah وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ (signified/petanda), bahwa para nabi membawa kitab (syariat) yang benar untuk membimbing manusia menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Penjelasan al-Ṭabaṭabā'ī tentang hal itu dapat dilihat pada redaksi berikut:

بلفظ النبي الذي معناه: من استقر عنده النبأ دون الرسول، و لذلك عبّر بالنبين، و في اسناد بعث النبيين الى الله سبحانه... دلالة على عصمة الأنبياء في تلقي الوحي و تبليغ الرسالة الى الناس

Inilah yang kemudian dijelaskan lebih lanjut oleh al-Ṭabaṭabā'ī tentang '*īsmat al-Anbiyā'*' Lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 136

<sup>19</sup> Kata *al-Haq* dalam ayat agaknya tidak dicantumkan al-Ṭabaṭabā'ī, karena penjelasannya tentang *al-Haq* dijelaskan pada unit atau bagian narasi yang kelima.

<sup>20</sup> Kata *al-Kitāb* dalam ayat dikemukakan dalam bentuk tunggal, walaupun nabi yang diutus banyak. Hal ini menurut Quraish Shihab, dikarenakan prinsip-prinsip ajaran ilahi yang dibawa oleh para nabi serta yang tercantum dalam kitab-kitab yang diturunkan pada hakikatnya sama, sehingga seakan-akan hanya satu kitab. Sedangkan makna jenis kitab tertentu yang mengiringi para nabi jika setiap dari mereka akan mengambil sebuah hukum atau keputusan, baik dari kitab yang diturunkan kepadanya atau yang turun sebelumnya. Sedangkan kata *al-Haq* dalam ayat tersebut menunjukkan keterkaitannya dengan kondisi kitab yang diturunkan yang mengandung kebenaran. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 455. al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī*...

<sup>21</sup> Al-Qur'ān, 38:29

<sup>22</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 455

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا  
الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوفَاتًا<sup>23</sup>

Selanjutnya, apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), ingatlah Allah ketika kamu berdiri, pada waktu duduk dan ketika berbaring. Kemudian, apabila kamu telah merasa aman, maka laksanakanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sungguh, shalat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.<sup>24</sup>

Sedangkan penggalan ayat *فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ* merupakan tanda (*dalalah*) bahwa makna dari kata tersebut adalah manusia merupakan umat yang satu sampai pada saat mereka berselisih, Allah swt kemudian mengutus para nabi.<sup>25</sup> Dengan demikian ayat di atas menyebutkan bahwa syariat yang turun untuk umat ini (Islam) merupakan himpunan dari syariat-syariat yang diturunkan sebelumnya kepada nabi-nabi terdahulu dengan apa yang dikhususkan pada Nabi saw, maka syariat itu dikhususkan kepada beberapa nabi yaitu pada Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, ‘Isa dan Muhammad saw. Oleh karena itu maka penggalan ayat *وَأَنْزَلَ مَعَهُمْ* *وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ* ditandai dengan keberadaan *al-Kitāb*.

Berikut unit narasi keempat, *وَمَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ* *وَمَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ* yang dimaksudkan ikhtilaf di sini adalah antar pemuka agama (mereka yang diberikan kitab). Karena agama adalah fitrah sebagaimana firman

Allah:

<sup>23</sup> Al-Qur’ān, 4:103

<sup>24</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 95

<sup>25</sup> Al-Ṭabaṭabā’ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 130

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...<sup>26</sup>

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu.

<sup>27</sup>  
...

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, kalimat *إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ* menunjukkan bahwa asal

mula munculnya perdebatan atau konflik agama terhadap *al-Kitāb* disebabkan oleh kedengkian orang-orang yang menerima *al-Kitāb*. Tidak setiap orang yang menyimpang dari jalan yang lurus atau menganut selain agama ini disebut sebagai seorang pendengki, walalupun dia tersesat dalam jalan tersebut. Ayat-ayat tersebut menurut al-Ṭabaṭabā'ī, menunjukkan beberapa tipikal atau latar belakang dari seorang pendengki/yang melanggar perintah Allah swt., antara lain: karena ketidak tahuan,<sup>28</sup> dan mencampur adukkan yang baik dan buruk,<sup>29</sup> melanggar karena tidak mampu,<sup>30</sup> dan memahami tetapi menyesatkan.<sup>31</sup>

Unit narasi kelima yaitu *فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ* yang diperselisihkan adalah tentang kebenaran yang diturunkan bersama al-Kitāb kepada para nabi (*وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ*). Berdasarkan hal itu bahwa petunjuk Tuhan berbarengan dengan dua perselisihan, yaitu perselisihan tentang urusan kehidupan di dunia, dan perselisihan tentang kebenaran dan pengetahuan tentang ketuhanan yang menjadi faktor kedengkian orang-orang yang menerima al-Kitāb.

<sup>26</sup> Al-Qur'ān, 30:30

<sup>27</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 407

<sup>28</sup> Al-Qur'ān, 42:42.

<sup>29</sup> Al-Qur'ān, 9:102

<sup>30</sup> Al-Qur'ān, 9:106

<sup>31</sup> Al-Qur'ān, 4:98-99

Adapun batasan hidayah yang dimaksud pada ayat yang dibarengi dengan kata بِإِذْنِهِ adalah bahwa hidayah Allah bagi orang-orang beriman tidaklah wajib, dan tidak wajib bagi Allah untuk membimbing/memberi petunjuk kepada mereka karena keimanan mereka, Allah tidak diatur oleh siapapun, dan tidak ada yang mewajibkan diri-Nya kecuali diri-Nya sendiri. Maka hidayah itu diberikan dengan izin-Nya, jika Dia berkehendak, jika tidak maka Dia tidak akan memberi hidayah.

Sedangkan unit narasi keenam atau yang terakhir وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ posisi ayat ini sebagai penjelasan atas kata بِإِذْنِهِ dalam penggalan ayat yang disebutkan sebelumnya. Maknanya adalah bahwa Allah memberi petunjuk kepada mereka dengan izinNya karena Dia berhak memberi petunjuk kepada mereka yang dikehendakiNya, dan Dia telah berkehendak untuk memberi petunjuk kepada orang-orang yang beriman kepada jalan yang lurus.<sup>32</sup>

Dari pemaparan penafsiran di atas, jika diperhatikan keenam unit narasi yang dibreakdown oleh al-Ṭabaṭabā'ī secara struktural merupakan satu kesatuan yang terkait satu sama lain, dan darinya melahirkan konsep '*iṣmat al-Anbiyā'*' dalam pandangannya. al-Ṭabaṭabā'ī berupaya menalarkan kaitan satu ayat dengan ayat lainnya ( *yufassir ba'duhu ba'dan*) dalam kegiatan penafsirannya, yang pada prinsipnya menjadikan ayat al-Qur'ān sebagai satu kesatuan yang utuh, dan dinilainya sebagai cara penafsiran yang paling valid.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol. 2, 131-132

<sup>33</sup> Lihat Wardani, Objektivitas dan Subjektivitas Tafsir Teologis: dari Metode Konvensional 'Ulum al-Qur'ān Hingga Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd, *Jurnal ushuluddin*, Vol.6 No. 2, (Juli, 2007), 118

Dengan demikian al-Ṭabaṭabā'ī berpendapat, bahwa tujuan Allah swt dalam mengutus para nabi adalah untuk membimbing dan memberi hidayah kepada umat manusia kepada jalan yang benar. Untuk itu diturunkannya kitab (wahyu) dan disyariatkannya agama, yang dapat mengatur kelangsungan hidup mereka agar dapat menjauhkan mereka dari perselisihan yang membawa bencana/malapetaka dan perkelahian. Namun hal itu tidak akan tercapai jika nabi tidak maksum.<sup>34</sup> Oleh karena itu Allah swt. menjadikan para nabi itu maksum agar wahyu itu tetap terjaga hingga akhirnya risalah-Nya sampai kepada umat manusia. Karena itu tindakan Allah mengutus para nabi-Nya dengan cara yang ditempuh yaitu dengan memberikan pada mereka wahyu dan pengetahuan agama agar sampai kepada tujuan yang dikehendaki-Nya tersebut, tidak mungkin keliru ataupun salah.

#### *Analisis Historis*

Terkait *sabab al-Nuzul* ayat di atas, Izzat Darwazah menyatakan bahwa, tidak ditemukan riwayat yang menyebutkan secara khusus *sabab al-Nuzul* dari ayat ini, selain adanya keterkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya dalam surah al-Baqarah.<sup>35</sup> Surah al-Baqarah sendiri menurut al-Ḍurays sebagaimana dikutip al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*, merupakan surat pertama yang turun di Madinah.<sup>36</sup>

Sedangkan konteks turunnya ayat (makro) surah al-Baqarah turun sebelum hijrah Nabi saw ke Madinah. Dimana terjadi begitu banyak peristiwa termasuk

<sup>34</sup> Ibid., 113. Lihat juga al-Awsī, *al-Al-Ṭabaṭabā'ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mizān*, (Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985), 62

<sup>35</sup> Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīth ... Vol 6*, 372

<sup>36</sup> Meskipun ada juga yang meriwayatkan bahwa surah yang pertama kali turun di Madinah adalah surah al-Muṭaffifīn, sebagaimana riwayat dari al-Bayḥaqī. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Shāfi'ī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol 1 (Kairo: Maṭba'ah Hijāzī, t.th), 10-11.

perselisihan di kalangan umat,<sup>37</sup> salah satunya konflik antara dua kelompok ‘Awz dan Khazraj yang pada mulanya disebutkan mampu menguasai perekonomian dan percaturan politik di Madinah saat itu. Namun karena intervensi atau keterlibatan kaum Yahudi,<sup>38</sup> kedua kelompok menghadapi perselisihan dan perdebatan, hingga mengantarkan mereka pada puncak peperangan (perang *Ba’ath*).<sup>39</sup> Maka dengan perantara Nabi saw saat itu diadakanlah perjanjian di antara keduanya yang dikenal dengan perjanjian ‘*Aqabah*. Selain dari pada itu, tugas pertama pada masa awal dakwah kenabian dengan diturunkannya surah al-Baqarah, adalah menyelesaikan konflik antar umat di Madinah, baik internal umat Islam (Muhajir dan Anshar), ‘Aws dan Khazraj maupun antara umat Islam dan kaum Yahudi, dengan mengadakan perjanjian yang dikenal dengan Piagam Madinah.

Terkait siapa yang dimaksudkan dengan *ummatan waḥīdatan* dalam ayat 213 surah al-Baqarah tersebut, al-Ṭabaṭabā’ī dalam penafsirannya pada *baḥṡh al-Rawā’ī* mengungkapkan dari beberapa riwayat bahwa *ummatan waḥīdatan* yang dimaksud adalah umat sebelum Nabi Nuh yang tidak terbimbing tetapi juga tidak sesat, maka diutuslah para nabi as. Dari riwayat tersebut al-Ṭabaṭabā’ī berpendapat bahwa makna hadis yang menyatakan tentang kondisi *umatan waḥīdatan* sesungguhnya mengungkapkan bahwa umat saat itu fakum dari

<sup>37</sup> Ibid. Lihat juga Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīth ...* Vol. 6, 123

<sup>38</sup> Philip K Hitti mengatakan kaum Yahudi di Madinah awalnya merupakan orang-orang Israel yang lari dari Palestina. Sedangkan suku Aus dan Kazhraj adalah berasal dari Yaman. Philip K *History of The Arabs; From The Earliest Times To The Present*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta), 131.

<sup>39</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Penebit Mizan, 2016), 392-393. Lihat juga Darwazah, *Tafsīr al-Ḥadīth ...* Vol. 2, 8

bimbingan tentang pengetahuan Ilahiyah, dan secara umum bimbingan yang dimaksud juga adalah kesesatan dengan makna kebodohan.

Dengan demikian menurut al-Ṭabaṭabā'ī, tujuan pengutusan para nabi adalah untuk membimbing umat untuk menghindari perselisihan sehingga dapat menuju pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Bimbingan tersebut tentu tidak dapat terealisasikan dengan baik jika para nabi tidak memiliki kemaksuman. Karena dengan kemaksuman itulah tujuan Allah dalam mengutus para nabi dapat tercapai.

#### *Kritik Ideologi*

Kritik ideologi pada penafsiran ini digunakan untuk melihat muatan ideologis yang mempengaruhi al-Ṭabaṭabā'ī dalam kegiatan penafsirannya. Penulisan *al-Mīzān* dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat Iran yang mulai dimasuki gagasan materialisme akibat agresi para tentara Inggris dan Rusia pada 1941. Sehingga al-Ṭabaṭabā'ī merasa perlu untuk menulis suatu tafsir al-Qur'ān yang dapat memberikan pemahaman lebih baik dan instruksi yang lebih efektif untuk mempertahankan posisi Islam saat itu.

Penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī lahir sebagai respon terhadap kondisi umat menunjukkan sisi kontemporer darinya dan kitab tafsir *al-Mīzān*. Meskipun dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* menunjukkan adanya pengaruh kondisi sosial politik saat itu.<sup>40</sup> Agaknya faktor inilah yang disebutkan sebagai latar belakang penulisan tafsir *al-Mīzān* yaitu bukan sekedar memenuhi permintaan

<sup>40</sup> Lihat Abu al-Qasim Razzaqi, "Pengantar pada Tafsir al-Mīzān", Penerj Nurul Agustina dalam *Al-Hikmah* No. 8 (Rajab-Ramadhan 1413 H), 4

siswa-siswanya, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, yang membutuhkan petunjuk al-Qur'ān terhadap permasalahan yang dihadapi, termasuk paham materialistik yang sedang menguak saat itu. Selain dari pada itu tidak dapat dipungkiri, penafsiran 'iṣmah al-Ṭabaṭabā'ī, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh doktrin 'iṣmah dalam mazhabnya Syiah Imamiyah.

Sebagai tokoh mufasir, al-Ṭabaṭabā'ī yang dipandang memiliki pemikiran yang moderat, sehingga kitab tafsirnya *al-Mīzān* dapat diterima baik di kalangan Sunni maupun Syiah, al-Ṭabaṭabā'ī nyaris tanpa kritik. Selain bahwa pemikirannya menyangkut akidah dianggap sebagai representasi dari doktrin Syiah Imamiyah. al-Ṭabaṭabā'ī tidak menampik tuduhan itu dan sejak awal telah menyatakan dirinya sebagai seorang Syi'i. Tetapi tentu tidak dapat dipungkiri bahwa al-Ṭabaṭabā'ī dengan pendekatan dan metode penafsiran yang diterapkan khususnya saat menjelaskan 'iṣmah dalam penafsirannya memberikan paradigma baru pada wajah penafsiran.

Al-Ṭabaṭabā'ī menyadari subjektivitas penafsiran dari para teolog, karena itu dia mengatakan bahwa penafsiran para teolog lebih cenderung berdasarkan pada pendapat mazhab mereka, sehingga usaha mereka menafsirkan lebih cocok disebut sebagai penyesuaian saja (*taṭbīq*).<sup>41</sup> al-Ṭabaṭabā'ī tetap mempertahankan bahwa penafsirannya menggunakan metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* yang secara tidak langsung ingin mengatakan bahwa penafsirannya terhindar dari subjektivitasnya sebagai seorang Syi'i. Hal itu dibuktikannya saat menafsirkan

<sup>41</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān* ..., Vol. 1, 9. Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Zahrā', 1973), 79-80

ayat-ayat tentang *'iṣmah* yang berbeda mulai dari penentuan ayat-ayat *'iṣmah* sampai pada penafsirannya. Tidak sekedar berupaya merasionalisasikan ayat-ayat, al-Ṭabaṭabā'ī menunjukkan pada kesatuan ayat al-Qur'ān dalam menjelaskan *'iṣmat al-Anbiyā'*.

Meskipun dalam penafsirannya tentang *'iṣmah* dengan mengangkut penjelasan ayat tentang aspek *'iṣmat al-Anbiyā'* dan *A'immah*, juga memperlihatkan bahwa al-Ṭabaṭabā'ī tidak dapat melepas jubah ke-syiah-annya. Namun demikian, di sisi lain ada yang menarik dari pernyataannya saat mengklasifikasikan *'iṣmat al-Anbiyā'*, yang membuatnya seakan sesaat menjadi berbeda pendapat dengan mainstream ajaran atau doktrin Syiah tentang *'iṣmat al-Anbiyā'*. Berikut perkataannya:

و اما الخطاء في غير باب المعصية و تلقى الوحي و التبليغ , و بعبارة أخرى في غير باب أخذ الوحي و تبليغه والعمل به كالخطاء في الامور الخارجية نظير الأغلاط الواقعة للإنسان في الحواس و إدراكا تما أو الإعتباريات من العلوم , و نظير الخطاء في تشخيص الامور التكوينية من حيث الصلاح و الفساد و النفع و الضرر و نحوها فالكلام فيها خارج عن هذا البحث<sup>42</sup>

Adapun kesalahan selain dalam kategori maksiat, menerima dan menyampai wahyu, atau dengan kata lain selain pembahasan tentang menerima dan menyampaikan wahyu serta dari perbuatan, seperti kesalahan dalam perkara-perkara eksternal, kesalahan dalam panca indera, kesalahan persepsi dan pengetahuan, misalnya dalam mengidentifikasi persoalan-persoalan tentang penciptaan, kebaikan, keburukan, manfaat dan kerugian dan sebagainya, maka semua pembicaraan tentang hal itu di luar pembahasan ini

---

<sup>42</sup> Ibid

Dari pernyataannya itu, secara tidak langsung mengindikasikan bahwa pembahasan *'iṣmah* oleh al-Ṭabaṭabā'ī terfokus pada tiga aspek, dan tidak membahas keterkaitan *'iṣmat al-Anbiyā'* dengan kekeliruan nabi saw dalam beberapa kasus, seperti keliru dalam memberikan saran kepada petani kurma dan sebagainya. Karena kasus-kasus tersebut berada di luar persoalan ketiga aspek yang disebutkannya.

## 2. Kontinuitas Penafsiran *'Iṣmah*

Upaya selanjutnya setelah makna asli dari teks ditemukan, adalah menjadikan teks kontekstual atau kontemporer dengan zaman kita (*ja' l al-Maqrū' mu'āṣiran lanā*) yang dilakukan melalui metode *al-Waṣl* yaitu dengan mempertautkan kembali teks dengan konteks kekinian. Hal ini sebagai upaya menemukan kontinuitas (*al-Istimrāriyah*).

Relevansi penafsiran ayat tersebut yang menjelaskan tentang fungsi dan tugas para nabi untuk konteks saat ini dapat dialihperankan oleh orang-orang tertentu yang disebut Nabi saw sebagai *warathat al-Anbiyā'* (pewaris para nabi), diantaranya: *al-Walī*, *al-Imām*, *al-'Ulamā'* dan *al-Umarā'* (*Ūli al-Amr*).

### a. *Al-Walī*

Kata *walī* dalam al-Qur'ān memiliki beberapa pengertian, di antaranya: pelindung, penolong, kawan/teman setia, dan pemimpin.<sup>43</sup> Pemahaman tentang kata *walī* di kalangan Sunni dan Syiah pun berbeda. Sunni

<sup>43</sup> Al-Qur'ān, 7:196, 17:111, 4:144, 9:23

mengartikan kata ini dengan penolong atau teman setia. Sedangkan Syiah mengartikannya sebagai pemimpin.<sup>44</sup>

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī *Awliyā'* (jamak dari *walī*) merupakan orang-orang yang mencintai dan membenci suatu perbuatan karena Allah swt, dia riḍā dengan keridāan Allah dan marah dengan kemarahan Allah. Dialah cahaya yang menerangi jalannya dalam setiap perbuatan.<sup>45</sup> Orang-orang seperti ini dikelilingi oleh rahmat Allah dengan kegembiraan tidak ada kesedihan, kenikmatan dan kebahagiaan, tidak ada kesakitan ataupun kesedihan bersamanya, tidak memiliki rasa takut. Orang-orang seperti ini tidak melihat apapun selain kebaikan dan keindahan dan hanya menemukan apa yang terjadi sesuai dengan kehendak dan keridhaan-Nya, tidak ada jalan bagi kesusahan, kesedihan, ketakutan dan segala sesuatu yang tidak seorangpun dapat menghargai dan dikelilingi oleh Tuhan yang Maha Esa. Ini adalah sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh jiwa-jiwa yang biasa.<sup>46</sup>

Syekh Anwar Fuad Abi Khazzām dalam bukunya *Mu'jam al-Muṣṭanaḥāt as-Shufiyah* sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab<sup>47</sup> menjelaskan beberapa makna *walī* dari beberapa ahli tasawuf, di antaranya:

- a. Al-Kāshi Kamasluddin Abdurrazāq al-Qashānī as-Samarqandī (w.1652):

<sup>44</sup> Muhammad Attamimy, *Ghadir Khum; Sukses Pasca Wafat Nabi Muhammad saw*, (Yogyakarta: Aynat Publishing, 2010), 51-52

<sup>45</sup> Al-Qur'an, 6:122

<sup>46</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*..., Vol. 11, 164

<sup>47</sup> Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* 2, 652-653

من تولى الحق أمره وحفظه من العصيان ولم يخله و نفسه بالخذلان حتى يبلغه  
الكمال مبلغ الرجال

Seseorang yang diurus dan dibela kepentingannya oleh Allah, yang dipelihara oleh-Nya dari kedurhakaan. Dia tidak membiarkannya terjerumus nafsunya sampai dia mencapai kesempurnaan yakni kesempurnaan orang-orang dewasa.

b. Ali Muhammad al-Jurjānī (1339-1413)

الوليّ فعيل بمعنى الفاعل وهو من توالى طاعته من غير أن يتخللها عصيان. أو  
بمعنى المفعول فهو من يتوالى عليه إحسان الله و إفضاله. و الوالي هو الغارف بالله  
وصفاته بحسب ما يمكن المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الإثمك في اللذات و  
الشهوات

*Walī* mengikuti *wazan fa'il* yang bermakna *fā'il* (subjek pelaku) adalah seseorang yang berurut ketaatannya tanpa diselingi oleh kedurhakaan. Bisa juga *wazan* itu bermakna *maf'ūl* (objek). Sehingga bermakna seseorang yang berurut atau bersinambungan kebajikan dan anugerah Allah kepadanya. Wali adalah seorang yang arif (menenal) Allah dan sifat-sifat-Nya sesuai yang dimungkinkan (untuk diketahui). Dia yang menghindar dari kedurhakaan, berpaling dari ketenggelaman pada diri dan syahwat.<sup>48</sup>

Al-Ṭabaṭabā'ī berpendapat bahwa Nabi saw tahu bahwa agama adalah suatu organisasi kemasyarakatan yang tidak bisa hidup sesaat tanpa adanya kepemimpinan yang cakap. Karena itu perlu ada seorang pemimpin yang memelihara hukum-hukum agama dan menjalankan roda kehidupan masyarakat serta membimbing umat menuju kebahagiaan dunia maupun akhirat.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Quraish Shihab, Membumuikan 2, 653. Lihat juga Ali Muḥammad al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt*, (Bairut: Dar al-Kitab al-Mashry, 1991), 256-266

<sup>49</sup> Muhammad Husayn al-Ṭabaṭabā'ī, *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, 118-119

Nabi saw mempunyai kebiasaan setiap kali akan pergi meninggalkan kota Madinah untuk berperang atau berhaji, dengan menunjuk seseorang untuk menggantikannya mengurus urusan masyarakat. Bagaimana mungkin ketika Nabi saw akan wafat, tidak menunjuk seorangpun untuk menggantikan kepemimpinannya.<sup>50</sup>

Istilah *walī* di kalangan Syiah sangat melekat dengan peristiwa *Ghadīr Khūm*, tempat di mana Nabi saw menjelang hari-hari terakhirnya di hadapan seratus dua puluh ribu umat mengangkat tangan Ali seraya mengatakan:

من كنت وليه فعلي وليه<sup>51</sup>

Kata *walī* dalam hadis tersebut bagi kalangan Sunni tidak diartikan atau dipahami sebagai pemimpin, melainkan seseorang yang memegang suatu urusan dan berhak melakukannya, atau orang yang menolong dan teman setia, sebagaimana arti dalam beberapa ayat al-Qur’ān.<sup>52</sup> Sehingga hadis ini oleh kalangan Sunni tidak dianggap sebagai wasiat yang menetapkan Ali sebagai pemimpin setelah Nabi saw wafat.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Ibid

<sup>51</sup> Dalam riwayat lain: *man kuntu mawlah fa ‘aliy mawlah*. Lihat al-Ḥāfiẓ Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Majah*, Vol. 1 (Semarang: Toha Putra, t.th), 43. Lihat juga Ibn Hanbal, *Musnad* Vol. 1 (Beirut: Maktab al-Islām, t.th), 152

<sup>52</sup> Lihat ‘Alī Aḥmad al-Salūs, *‘Aqīdah al-Imāmah ‘ind aal-Shī’ah al-Ithna ‘Asyariah*, terj. Asmuni, Solihan Zamakhsyari, *Imamah dan Khilafah dalam Tinjauan Syar’I*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 54

<sup>53</sup> Muhammad Attamimy, *Ghadir Khum...*,53.

b. *Imām*

Kata *imām* dalam al-Qur’ān disebutkan sebanyak 12 kali, 7 kali dalam bentuk tunggal dan 5 kali dalam bentuk jamak (plural).<sup>54</sup> Dari 12 ayat tersebut kata *imām* memiliki arti yang beragam diantaranya *imām* yang berarti pemimpin.<sup>55</sup> Secara istilah *imām* adalah seorang yang memegang tampuk kepemimpinan baik dalam urusan keagamaan maupun kemasyarakatan.<sup>56</sup> Sedangkan posisi kepemimpinan dalam masalah itu dalam Islam dikenal dengan *Imāmah*.

*Imāmah* bagi kalangan Syiah merupakan bagian dari prinsip ajaran mereka. Syiah meyakini keberadaan para imam sebagai pewaris nabi diatur oleh wahyu, yang menggantikan posisi Nabi saw setelah wafat, untuk membimbing umat ke jalan kebenaran,<sup>57</sup> karena itu *Imām* dalam Syiah bukan dari sembarang orang.

Menurut al-Ṭabaṭabā’ī, setiap kali Allah swt memaparkan tentang makna *Imamah*, dipaparkan juga penafsiran yang menjelaskan hidayah/bimbingan.

Allah swt berfirman dalam kisah-kisah Ibrahim (saw ):

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ. وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عِبْدِينَ<sup>58</sup>

Dan Kami menganugerahkan kepadanya (Ibrahim) Ishak dan Yakub, sebagai suatu anugerah. Dan masing-masing Kami jadikan orang yang saleh. Dan Kami menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan Kami wahyukan kepada

<sup>54</sup> ‘Abd al-Bāqī

<sup>55</sup> Quraish Shihab, Ensiklopedi

<sup>56</sup> Taufik Abdullah, et. al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 3 (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002), 204-206

<sup>57</sup> Al-Ṭabaṭabā’ī, *Inilah Islam...*, 116

<sup>58</sup> Al-Qur’ān, 21: 72-73

mereka agar berbuat kebaikan, melaksanakan salat dan menunaikan zakat, dan hanya kepada Kami mereka menyembah.<sup>59</sup>

Allah mendeskripsikan keimamahan dengan hidayah/bimbingan, kemudian menyertakannya dengan pengetahuan. Imamah bukanlah petunjuk mutlak, melainkan petunjuk yang terjadi dengan urusan Allah, dan perkara inilah yang menjelaskan realitasnya. Sebagaimana dalam firman-Nya:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ<sup>60</sup>

Sesungguhnya urusan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu Dia hanya berkata kepadanya, “Jadilah!” Maka jadilah sesuatu itu. Maka Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.<sup>61</sup>

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ<sup>62</sup>

Dan perintah Kami hanyalah (dengan) satu perkataan seperti kejapan mata.<sup>63</sup>

Perkara atau urusan Tuhan itu yang disebutkan dalam ayat di atas yang dinamakan dengan *malakūt*, adalah aspek lain dari penciptaan, yang dengannya mereka menghadap Tuhan Yang Maha Esa, suci yang disucikan dari batasan waktu dan tempat, bebas dari perubahan. dan perubahan itu adalah apa yang dimaksud dengan kalimat - kun - Yang tidak lain adalah adanya hal yang konkret, dan berlawanan dengan penciptaan, yang merupakan aspek lain dari dua aspek

<sup>59</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan Maknanya*, 327-328

<sup>60</sup> Al-Qur'ān, 36: 82-83

<sup>61</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 445

<sup>62</sup> Al-Qur'ān, 54: 50

<sup>63</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 531

hal. Di dalamnya ada perubahan, bertahap, dan penerapan hukum gerak dan waktu.<sup>64</sup>

*Imām* merupakan seorang pembimbing yang membimbing dengan perkara *malakutī* yang menyertainya. Karena itu imamah secara batin/alam bawah sadar sebagaimana otoritas manusia dalam perbuatan mereka, dan bimbingannya adalah untuk menyampaikan mereka kepada apa yang diperintahkan oleh Allah, bukan hanya menunjukkan jalan semata, yang menjadi urusan para nabi dan rasul dan setiap mukmin yang diberikan petunjuk kepada Allah SWT dengan nasihat dan nasihat yang baik,<sup>65</sup> Allah swt berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ<sup>66</sup>

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.<sup>67</sup>

dan firman-Nya tentang orang beriman dari keluarga Fir'aun;

و قال الذي آمن يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد<sup>68</sup>  
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم  
يحذرون<sup>69</sup>

Dan dia yang beriman, berkata: “Hai umatku, ikutilah! Dan jika bukan karena sekelompok dari setiap kelompok di antara mereka, sekelompok

<sup>64</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī ...*, Vol.1, 267

<sup>65</sup> Ibid., 268

<sup>66</sup> Al-Qur'ān, 14:4

<sup>67</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan ...*, 255

<sup>68</sup> Al-Qur'ān, 40: 38

<sup>69</sup> Al-Qur'ān, 9: 122

untuk memahami agama dan untuk memperingatkan orang-orang mereka ketika mereka kembali kepada mereka, agar mereka berhati-hati.”<sup>70</sup>

Di antara sebab dianugerahkannya *Imāmah* yaitu firman Allah swt:

لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون<sup>71</sup>

ketika mereka bersabar dan yakin akan wahyu Kami<sup>72</sup>

Ayat di atas menjelaskan bahwa kepemimpinan itu dianugerahkan karena kesabaran mereka di sisi Allah swt pada setiap ujian yang diberikan diuji dalam pengabdian kepada-Nya,<sup>73</sup> dan mereka sebelum itu dalam keadaan yakin.

Sebagaimana yang disebutkan dalam sejumlah kisah tentang Nabi Ibrahim as.

و كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين<sup>74</sup>

Dan demikianlah Kami tunjukkan kepada Ibrahim kerajaan langit dan bumi, dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin.<sup>75</sup>

Ayat di atas memberikan makna yang jelas, bahwa menunjukkan *malakūt* Nabi Ibrahim as adalah awal dari pelimpahan keyakinan, dan menjadi jelas bahwa keyakinan tidak dapat dipisahkan dari *musyahādah*/kesaksian *al-Malakūt*. sebagaimana dijelaskan dalam firman-Nya:

كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم<sup>76</sup>

Tidak, jika Anda mengetahui pengetahuan yang pasti, Anda akan melihat Neraka.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 206

<sup>71</sup> Al-Qur'ān, 32:24

<sup>72</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 417

<sup>73</sup> Allah menganugerahkan imāmah pertama kalinya kepada Nabi Ibrahim, setelah melewati beberapa ujian diantaranya saat mencari Tuhannya, belum memiliki keturunan hingga usia senja, dan setelah mendapatkannya diperintahkan Allah untuk menyembelih anaknya yang telah lama dinantikannya itu. Lihat al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī...*, Vol. 1,

<sup>74</sup> Al-Qur'ān, 6:75

<sup>75</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 137

<sup>76</sup> Al-Qur'ān, 102:8

<sup>77</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 600

dan firman-Nya:

كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون  
كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين ، وما أدريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون<sup>78</sup>

Tidak. Sungguh, Kitab Orang-Orang Yang Bertaqwa ada di Tempat Yang Mahatinggi, dan kamu melakukannya tidak mengetahui apa itu kitab yang ditandai oleh orang-orang yang dekat dengan kesaksian.<sup>79</sup>

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa orang-orang yang dekat dengan Tuhannya adalah orang-orang yang tidak memiliki hijab atau penghalang antara mereka dengan Tuhannya, yaitu kemaksiatan, kebodohan, keragu-raguan, dan keraguan. Mereka adalah orang-orang yang yakin kepada Allah, dan mereka menyaksikan surga (*'illiyīn*) sebagaimana mereka menyaksikan neraka.<sup>80</sup> Karena pengetahuan terhadap batin dosa seakan mereka melihatnya, akibat ataupun dampak dari perbuatan yang baik atau buruk, itulah sehingga membuat mereka sama sekali tidak punya hasrat untuk melakukan kemaksiatan.<sup>81</sup>

c. *'Ulamā'*

Kata *'ulamā'* merupakan bentuk jamak dari kata *'ālim*, yang berasal dari kata *'alima-ya'lamu-'ilman*. Kata ini disebutkan dalam al-

Qur'ān sebanyak 863 kali. Ibn Fāris dalam Mu'jam Maqāyis al-Lughah menyebutkan bahwa asal kata yang terdiri dari huruf *'ain-lām-mīm*, menunjuk pada arti *أثر بالشيء يميز به عن غيره* (adanya tanda atau jejak

<sup>78</sup> Al-Qur'ān, 86:14-21

<sup>79</sup> Shihab, *al-Qur'ān dan...*, 588

<sup>80</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān fī...*, Vol. 1, 268

<sup>81</sup> Ibid., 268-269

pada sesuatu yang membedakannya dengan yang lain). Di antara turunan dari akar kata ini adalah *al-'Alāmah ay al-Ma'rūfah* (tanda, yakni yang dikenal), *al-'alam* (bendera atau panji), dan *al-'Ilm* (tahu) lawan dari kata *al-Jahl*.<sup>82</sup>

Rāghib al-Aṣfahānī menyebutkan bahwa kata *al-'ilm* adalah ادراك الشيء بحقيقته pengetahuan tentang hakikat sesuatu. Ilmu terbagi dua, yaitu ilmu teoretis (*naẓarī*), dan ilmu praktis (*'amalī*). Ilmu teoretis, jika telah diketahui maka telah sempurna, seperti ilmu alam (proses terjadinya alam). Sedang ilmu praktis, adalah sesuatu yang belum menampakkan kesempurnaan sebelum dipraktekkan atau diamalkan, seperti ilmu tentang ibadah. Dengan demikian secara leksikal kata *'alīm* yang merupakan bentuk dari ism *mubālaghah* dari *'ālim*, artinya orang yang memiliki pengetahuan tentang zat (hakikat) sesuatu, baik yang bersifat teoritis maupun praktis.<sup>83</sup>

Dalam al-Qur'ān, kata *'ulamā'* hanya dua kali disebutkan, yaitu pada QS. Fāṭir (35):28 dan QS. al-Shūrā' (26):197.

<sup>82</sup> M. Quraish Shihab, "Ulamā'", *Ensiklopedi al-Qur'ān; Kajian Kosa Kata Vol.3* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 1017-1018. Lihat juga Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, Vol.4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 109-110

<sup>83</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), 446. Shihab, "Ulamā'", *Ensiklopedi al-Qur'ān...*, 110.

وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ<sup>84</sup>

Dan demikian (pula) di antara manusia, makhluk bergerak yang bernyawa dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Maha Pengampun.<sup>85</sup>

أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ<sup>86</sup>

Apakah tidak (cukup) menjadi bukti bagi mereka, bahwa para ulama Bani Israil mengetahuinya?<sup>87</sup>

Kata *'ulamā'* pada ayat pertama menunjukkan bahwa *'ulamā'* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kawniyyah* (yang terbentang di alam raya). Sedangkan pada ayat kedua menunjukkan menunjukkan *'ulamā'* sebagai orang yang memiliki pengetahuan tentang al-Qur'*ān*. Karena itu dalam konsep al-Qur'*ān*, kata *'ulamā'* adalah mereka yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah, baik bersifat *kawniyyah* (fenomena alam) maupun *qawliyyah* yang mengantarkan kepada ketaatan dan kepatuhan kepada Allah.<sup>88</sup>

Adapun orang-orang yang mempunyai pengetahuan tetapi melepaskan tanggung jawabnya karena hawa nafsu, Al-Qur'*ān*

<sup>84</sup> Al-Qur'*ān*, 35:28

<sup>85</sup> Shihab, *al-Qur'*ān*...*, 437

<sup>86</sup> Al-Qur'*ān*, 26:197.

<sup>87</sup> Shihab, *al-Qur'*ān*...*, 375

<sup>88</sup> M. Quraish Shihab, "Ulama" *Ensiklopedi al-Qur'*ān*: Kajian Kosakata*, Vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 1018-1019.

mengumpamakan mereka seperti seekor anjing, yang selalu menjulurkan lidahnya baik dihalau ataupun dibiarkan:

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَوِينَ .  
وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ  
تَحْمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ  
الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ<sup>89</sup>

Dan bacakanlah (Muhammad) kepada mereka, berita orang yang telah Kami berikan ayat-ayat Kami kepadanya, kemudian dia melepaskan diri dari ayat-ayat itu, lalu dia diikuti oleh setan (sampai dia tergoda), maka jadilah dia termasuk orang yang sesat.<sup>90</sup>

Dalam sebuah hadis Nabi saw, para ulama disebut sebagai pewaris para nabi (*inna al-'Ulama' warathat al-Anbiya'*).<sup>91</sup> Jika dikaitkan dengan QS. al-Baqarah (2):213 di atas, akan ditemukan apa yang menjadi warisan para nabi kepada ulama. Hal ini juga ditegaskan oleh al-Qur'an dalam ayatnya yang lain yaitu:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ  
سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ<sup>92</sup>

Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan dan ada (pula) yang

<sup>89</sup> Al-Qur'an, 7:175-176.

<sup>90</sup> Shihab, *al-Qur'an*..., 173

<sup>91</sup> Menurut Ibn Hajar al-Athqalānī (773-852) ungkapan ini merupakan sebagian dari hadis yang ditemukan dalam beberapa kitab hadis antara lain kitab Abū Dāwud, al-Turmudzī dan Ibn Hibban. Walaupun al-Bukhārī sendiri juga menulisnya dalam kitabnya, tetapi dia beliau tidak menyebutkannya sebagai hadis atau perkataan Nabi saw. Karena itu sebagian ulama menganggap ini hadis *dha'if* disebabkan adanya *iṣtirāb* (kekacauan dan kesimpangsiuran para perawinya. Selengkapnya lihat Ibn Hajar al-Athqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol.1 (Mesir: al-Halabī, 1959), 169. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), 374

<sup>92</sup> Al-Qur'an, 35:32.

lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu adalah karunia yang besar.<sup>93</sup>

Bahwasannya yang diwariskan kepada para ulama adalah *al-Kitāb* yang diturunkan Allah swt kepada para nabi-Nya saat mereka diutus, yang memberikan putusan atas apa yang diperselisihkan umat. Selain itu ayat tersebut juga mengklasifikasikan para pewaris nabi as ke dalam tiga kategori, yaitu: *zālim li nafsih*, *muqtaṣid* dan *sābiq bi al-Khayrāt*. sebagaimana dapat dilihat pada ayat 32 dari surat Fāthir di atas. Ulama dalam kategori pertama adalah ulama *al-Sū'*, sebagaimana pernyataan al-Ghazālī. Mereka adalah yang tidak mengamalkan ilmunya dan mempunyai karakter yang jauh dari akhlak Nabi saw. Imam al-Ghazali (1059-1111 M) dalam hal ini mengklasifikasikan ulama pada dua kelompok: ulama akhirat dan ulama dunia. Ulama akhirat adalah mereka yang *khasyah* (takut) kepada Allah swt, dan zuhud. Sedangkan ulama dunia yaitu mereka yang menjual ayat-ayat Allah demi kepentingan dunia, yang dinamakan dengan ulama *al-Sū'*.<sup>94</sup>

al-Ṭabaṭabā'ī menegaskan ulama merupakan orang-orang yang mengetahui Allah, yang beribadah kepada Allah bukan karena rasa takut akan siksaanNya ataupun berharap akan pahala dari-Nya, akan tetapi karena Allah layak untuk disembah. Hal itu dikarenakan mereka mengetahui apa yang terkait dengan nama-nama Allah dan sifat-sifatnya yang tinggi. Mereka mengetahui bahwa Allah-lah yang berkuasa atas diri

<sup>93</sup> Shihab, *al-Qur'ān*..., 438

<sup>94</sup> Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1 (al-Qāhīrah: Maktabat al-Mashhad al-Ḥusaynī, t.th), 61.

mereka, menghendaki dan meridhai mereka dan segala sesuatu. Mereka tidak mengharapkan apapun dari ibadah yang mereka lakukan kecuali ridha-Nya. Inilah yang dimaksudkan Nabi saw dalam sabdanya:

ما عبدتك خوفا من نارك ولا رغبة في جنتك بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك<sup>95</sup>

Aku tidak menyembahmu karena takut akan neraka-Mu, dan tidak karena berharap akan surga-Mu, tetapi aku beribadah kepada-Mu karena Engkau patut disembah.

Sedangkan kategori kedua dari penjelasan ayat tentang ulama adalah *muqtaṣid*, yaitu para pewaris kitab suci yang sedang-sedang saja dalam beramal. Golongan ini kurang dibutuhkan dalam perkembangan dunia modern, karena terkesan individualistik. Sementara kategori terakhir yaitu *sābiq bi al-Khayrāt* adalah mereka yang amal kebajikan mendominasi dalam kehidupannya dan meminimalisir perbuatan dosa dan pelanggaran.<sup>96</sup>

Menurut Quraish Shihab, peran yang dituntut dari para ulama adalah yang *musābiq bi al-Khayrāt* yang titik tolaknya mendekati keistimewaan orang-orang yang diwarisi, yakni dari segi pemahaman, pemaparan dan pengamalan kitab suci. Pemahaman menuntut adanya usaha pemecahan problem-problem social yang dihadapi. Pemaparan menuntut kemampuan memahami materi yang disampaikan, bahasa yang digunakan, keadaan, ruang dan waktu, serta kemampuan untuk menentukan kapan saatnya berbicara dan saat diam. Sedangkan

<sup>95</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*... Vol 11, 162.

<sup>96</sup> Andi Muhammad Akmal, *Konsepsi Ulama dalam al-Qur'ān*, 180

pengamalan menuntut penjelmaan konkret isi Kitab Suci dalam bentuk tingkah laku, agar dapat menjadi panutan masyarakatnya.<sup>97</sup>

Sebagai pewaris para nabi, ulama mewarisi tugas dan fungsi kenabian sebagai berikut:

1). *Tablīgh*; menyampaikan ajaran-ajaran Allah

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ<sup>98</sup>

Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.<sup>99</sup>

2). Menjelaskan ajaran-Nya

بِالْبَيِّنَاتِ وَالرُّبُوبِيَّةِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ<sup>100</sup>

(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan Ad-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.

3). Memutuskan perkara dan problem yang dihadapi umat

<sup>97</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, 375-376

<sup>98</sup> Al-Qur'an, 5:67.

<sup>99</sup> Shihab, *al-Qur'an...*, 119

<sup>100</sup> Al-Qur'an, 16:44.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا ۗ بَيْنَهُمْ ۗ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ<sup>101</sup>

Manusia itu (dahulunya) satu umat. Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Dan diturunkan-Nya bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Dan yang berselisih hanyalah orang-orang yang telah diberi (Kitab), setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus.

#### 4). Menjadi Teladan bagi umat.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ  
وَدَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا<sup>102</sup>

Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah.

Aspek keteladanan merupakan hal penting dalam melanjutkan tugas kenabian dalam membimbing umat. Kesesuaian perkataan dan perbuatan para ulama menjadi faktor dominan diterimanya dakwah dan informasi oleh masyarakat. Karena itu para ulama pun dituntut dapat menyelaraskan ucapan dan tingkah laku mereka sehingga dapat menjadi contoh bagi umat. Tidak berlebihan kiranya untuk mengatakan bahwa para ulama semestinya terjaga lisan dan perbuatannya dari perbuatan

<sup>101</sup> Al-Qur'an, 2:213.

<sup>102</sup> Al-Qur'an, 33:21.

dosa maupun kesalahan yang mencoreng nama baiknya sebagai pewaris para nabi as.

d. *Umarā' (Ulī al-Amr)*

Term *ulī al-Amr* merupakan frasa nominal yang terdiri dari kata *ulī* dan *al-Amr*. Kata *ulī* berarti pemilik, sedangkan kata *al-Amr* berarti perintah dan tuntunan melakukan sesuatu, keadaan atau urusan. Menurut Abd Mu'in Salim, kedua kata tersebut diterjemahkan sebagai pemilik urusan, pemilik kekuasaan dan hak untuk memberikan perintah. Kedua makna ini sejalan, karena siapapun yang berhak memberi perintah berarti ia juga punya kekuasaan untuk mengatur dan mengendalikan keadaan.<sup>103</sup>

al-Aṣḥānī mengemukakan empat makna *ulī al-Amr*; 1). Para nabi yang mengatur kehidupan masyarakat. 2). Para *āmir* (pejabat) pemerintahan yang menguasai kehidupan lahiriah masyarakat. 3). Para filosof yang menguasai kehidupan batin orang-orang tertentu dan 4). Para da'i yang menguasai kehidupan batin masyarakat umum.<sup>104</sup>

Para mufasir berbeda dalam memberikan makna *ulī al-Amr*. Dalam hal ini Muhammad Abduh menukil empat pengertian, yakni; para *amīr*, para hakim, ulama dan para imam maksum. Ia sendiri berpendapat bahwa *ulī al-Amr* adalah sebuah lembaga yang terdiri dari para *āmir*, hakim, ulama, kepala pasukan militer serta seluruh ketua dan pemimpin

<sup>103</sup> Shihab, "Ulīl-Amri", *Ensiklopedi al-Qur'ān...*, Vol. 3, 1030

<sup>104</sup> Ibid.

masyarakat yang menjadi rujukan dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan umum.<sup>105</sup>

Menurut Quraish Shihab kata *amīr* menggunakan patron kata yang dapat berarti *subjek* juga *objek*. Dalam kedudukannya sebagai subjek, *amīr* adalah pemilik tampuk pemerintahan. Sedangkan dalam kedudukannya sebagai objek, *amīr* adalah yang diperintah oleh siapa yang dipimpinnya. Hal ini menurut Shihab lebih lanjut mengisyarakan bahwa *amīr* tidak boleh bertindak sewenang-wenang, tetapi harus memperhatikan kehendak dan aspirasi masyarakat di bawah pimpinannya.<sup>106</sup> Itulah mengapa di kalangan Syiah para imam yang mereka nyatakan sebagai *amīr* atau *ulī al-Amr* harus memiliki sifat *'iṣmah*.<sup>107</sup>

Sebagaimana kata *'ulamā'*, kata *ulī al-Amr* dalam al-Qur'ān pun hanya disebutkan dua kali yang keduanya berada dalam satu surah, yaitu QS. al-Nisā (4):59 dan 83;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا<sup>108</sup>

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'ān) dan Rasul (sunnahnya), jika

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, Vol. 2, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2011), 687-688

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Al-Qur'ān,4:59

kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.<sup>109</sup>

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحَتْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ  
مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ  
إِلَّا قَلِيلًا<sup>110</sup>

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

Menurut Abd Muin Salim, ayat di atas menunjukkan adanya hubungan antara *ar-Rasul* dan *ulī al-Amr*. Karena itu kata tersebut berkedudukan juga sebagai objek mengikuti kedudukan kata *ar-Rasul*. Bahwa *ulī al-Amr* wajib ditaati sebagaimana kewajiban mengikuti Rasulullah saw. Sejalan dengan itu Sayyid Qutb menegaskan bahwa ayat ini menetapkan bahwa taat kepada Allah merupakan pokok, begitu juga kepada Rasul. Sedangkan ketaatan kepada *ulī al-Amr* hanya mengikuti ketaatan kepada keduanya (Allah dan Rasul). Karena itulah lafaz taat tidak diulangi ketika menyebut kata *ulī al-Amr*, sebagaimana diulang ketika menyebut Rasul. Hal itu menunjukkan bahwa taat kepada *ulī al-Amr* merupakan pengembangan dari taat kepada Allah dan Rasul-Nya.<sup>111</sup>

Untuk konteks saat ini, ‘*ulamā*’ (termasuk di dalamnya *ulī al-Amr* ataupun sebaliknya), memiliki peran yang sama yaitu membimbing masyarakat dan

<sup>109</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 87

<sup>110</sup> Al-Qur’ān, 4:83

<sup>111</sup> Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān*, Vol 2, (Beirut: Dār al-Shurūq, 2003), 687

menyelesaikan problem-problem yang mereka hadapi berdasarkan al-Qur'ān dan Sunnah. Karena itu secara tekstual ayat memerintahkan kita untuk mentaatinya. Sebaliknya jika hukum dan keputusan serta ketentuan yang ditetapkan ternyata bertentangan dengan al-Qur'ān dan Sunnah maka tidak ada kewajiban untuk mentaati. Tidak ada ketaatan kepada makhluk manapun jika itu merupakan kedurhakaan (maksiat) kepada Allah (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق). Ketaatan kepada *ūlī al-Amr* dalam ayat menunjukkan kesan relative dalam mentaatinya, berbeda dengan ketaatan mutlak kepada Allah dan Rasul-Nya.

Dari uraian di atas, tampak adanya kesamaan makna antara *walī*, *imām*, *'ulama dan umarā* atau *ūlī al-Amrī*.<sup>112</sup> Terlepas dari istilah yang digunakan keempatnya merupakan para pemimpin yang mewarisi misi para nabi, yaitu tugas untuk membimbing umat keluar dari ikhtilaf atau perdebatan umat Islam khususnya, yang berujung pada malapetaka, antara lain mengorban jiwa, harta, agama maupun bangsa. Karena itu tampaknya para pemimpin hari ini mesti mereview kembali pada sejarah Nabi Muhammad saw saat menghadapi perselisihan di antara umatnya.

Sebagaimana menurut Mukhammad Zamzami,<sup>113</sup> dalam konteks global dan pluralistik seperti Indonesia saat ini, pertikaian etnis-agama yang diselesaikan oleh Nabi Muhammad SAW hingga terbentuknya Piagam atau Konstitusi

<sup>112</sup> Kesamaan makna *walī* dengan term lainnya lihat Abd. Kholid, Abu Bakar, et. al., "Rereading The Interpretation of The al-Qur'ān on The Awliyā: The Cases of Hamka and M. Quraish Shihab", *Journal Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 9, No. 1 (2021), 51-54

<sup>113</sup> Mukhammad Zamzami, *Islam Sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jamāl al-Bannā, Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 1 (Juni 2011)

Madinah harus dipelajari. Konstitusi ini menjadi acuan untuk sampai pada kata sepakat untuk sebuah perdamaian dan rancangan undang-undangnya yang mengatur pluralitas masyarakat meliputi berbagai aspek kehidupan di Kota Madinah, di antaranya politik, sosial, hukum, ekonomi, hak asasi manusia, persamaan, kebebasan beragama, pertahanan, keamanan, dan perdamaian. Muslim modern percaya bahwa dokumen dan pengalaman di Madinah ini dapat menjadi panduan bagi sistem sosial politik pluralis yang mengikuti tradisi dan wahyu Islam.

Meskipun demikian tidak hanya aturan perundang-undangan yang harus menjadi cermin dalam penyelesaian problem umat tetapi figur kepemimpinan yang mumpuni yang dapat meneladani sikap dan perilaku para nabi. Dengan kata lain tidak hanya mewarisi tugas kenabian tetapi juga mewarisi perilaku para nabi, dengan memperisai diri dari perbuatan-perbuatan yang dapat menurunkan tingkat kepercayaan masyarakat terhadap pemimpinnya.

#### B. Implikasi Konsep *'Ismah al-Ṭabaṭabā'ī*

Dari uraian konsep *'ismah al-Ṭabaṭabā'ī* dalam kitab tafsirnya sebagaimana telah dijelaskan di atas, tampaknya penting dan relevan dengan konteks saat ini. Dimana problematika semisal dekadensi moral, kriteria figur kepemimpinan, sampai pada problem dehumanisasi dan sebagainya, tidak bisa dipungkiri telah melanda bangsa Indonesia bahkan dunia saat ini.

##### 1. Implikasi terhadap Status Kemaksuman Manusia Biasa

Manusia adalah makhluk Allah swt. yang paling sempurna, yang diberikan potensi lebih dari makhluk-makhluk lainnya yaitu akal yang sempurna.

Kedudukannya selaku khalifah di muka bumi melahirkan bentuk hubungan antar manusia, hewan dan alam yang bersifat penguasaan, pengaturan dan penempatan oleh dan untuk manusia. Keunggulan manusia tersebut terletak dalam wujud kejadiannya atau penciptaannya yang diciptakan dalam bentuk sebaik-baiknya makhluk (*aḥsan al-Taqwīm*), baik dalam keindahan, kesempurnaan bentuk tubuhnya, maupun dalam memaknai kemampuannya, baik intelektual maupun spritual.<sup>114</sup>

Dengan akal yang diberikan Allah swt, manusia memperoleh pengetahuan untuk mengaktualisasikan dirinya sebagaimana tujuan Tuhan menciptakannya, sebagai khalifah Allah di muka bumi. Potensi manusia tersebut memiliki kecenderungan untuk mengarahkan manusia baik ke arah positif ataupun negatif. Oleh karena itu Allah memberikan petunjuk agama kepada manusia agar dapat mencapai puncak tertinggi kemanusiaannya. Potensi inilah yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya termasuk malaikat.<sup>115</sup>

Melihat potensi yang ada dalam diri manusia, maka kemaksuman bagi manusia biasa bukan suatu hal yang mustahil. Karena tanpa terkecuali semua manusia memiliki potensi tersebut dalam diri mereka, sehingga semua orang dapat memperoleh pengetahuan. Al-Ṭabaṭabā'ī mengatakan:

العلم النافع و الحكمة البالغة وإن كان يوجبان تنزه صاحبها عن الوقوع في مهالك الرذائل،  
والتلوث بأقذار المعاصي، كما نشاهد في رجال العلم والحكمة و الفضلاء من أهل التقوى و  
الدين، غير ان ذلك سبب غالبي كسائر الأسباب الموجودة في هذا العالم المادي الطبيعي فلا

<sup>114</sup> Djohan Effendi, "Tasawuf Alquran Tentang Perkembangan Jiwa Manusia," *Jurnal Ulumul Quran*, No.8, Vol 2 1991, 4

<sup>115</sup> Imam Musbikin, *Istantiq al-Qur'ān; Pengenalan Studi al-Qur'ān Pendekatan Interdisipliner*, (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2016), ..., 383

تكاد تجدمتلبسا بكمال يحجزه كماله من النواقص ويصونه عن الخطاء صونا دائما من غير تخلف، سنة في جميع الأسباب التي نراها ونشاهدها.<sup>116</sup>

Pengetahuan yang berguna dan kebijaksanaan yang sempurna dapat memberikan dampak positif bagi pemiliknya sehingga akan menghindarkannya jatuh ke dalam kehancuran dan kehinaan, dan mencemari dirinya dengan dosa. Sebagaimana orang yang memiliki pengetahuan dan kebijaksanaan, serta keutamaan dari para *ahl al-Taqwā wa al-Dīn*.

Dalam bahasa arab pengetahuan disebut dengan *'ilm* yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata *'alima- ya'lamu –'ilman*. Menurut Ibn Manzūr, *'ilm* merupakan *naqīḍ al-Jahl* yaitu kebalikan/antonim dari kebodohan (tidak tahu). Sementara al-Aṣḥānī dan al-Anbārī memaknai *'ilm* sebagai *idrāk al-Shay' bi Ḥaqīqatih* yaitu mengetahui hakikat sesuatu.<sup>117</sup> Kata *'ilm* bersama derivasinya, ditemukan dalam al-Qur'ān terulang sebanyak 854 kali.<sup>118</sup> Dari segi cara memperolehnya *'ilm* (pengetahuan) terbagi dua: *'ilm Kasbī*; yang diperoleh melalui belajar dan *'ilm Ladunnī* yang merupakan anugerah dari Allah tanpa proses belajar.<sup>119</sup>

Kata *'ilm* yang digunakan dalam al-Qur'ān pada umumnya berbicara di dalam tema sentral, yaitu ilmu sebagai penyelamat bagi manusia dari berbagai kehancuran, baik dunia maupun di akhirat.,<sup>120</sup> yang dapat diklasifikasikan dalam beberapa topik di antaranya:

<sup>116</sup> Al-Tabaṭabā'ī, *al-Mīzān...*, Vol. 5, 80

<sup>117</sup> Shihab, “‘Ilm” *Ensiklopedia al-Qur'ān*, Vol. 1, 328

<sup>118</sup> ‘Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras...*, 478-480

<sup>119</sup> Shihab, “‘Ilm” *Ensiklopedia al-Qur'ān*, Vol. 1, 329

<sup>120</sup> *Man arāda al-Dunya fa'alaihi bi al-'ilm...*

1. Proses pencapaian pengetahuan dan objeknya, sebagaimana dijelaskan dalam ayat berikut:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ<sup>121</sup>

Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, “Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!” Mereka menjawab, “Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”<sup>122</sup>

2. Klasifikasi ilmu;

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا<sup>123</sup>

Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat kepadanya dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami.<sup>124</sup>

3. Fungsi ilmu mencakup sikap dan perilaku orang-orang yang berilmu serta karakteristik mereka.
4. Iman yang meliputi masalah sikap dan perilaku seseorang terhadap Allah dan ajarannya.<sup>125</sup>

Dengan demikian pengetahuan memberikan pengaruh kepada seseorang untuk melakukan apa yang sesuai dengan pengetahuannya itu dan menjauhi apa yang tidak sesuai dengannya. Seseorang yang memiliki pengetahuan tidak akan melakukan perbuatan buruk apalagi berbuat salah atau dosa. Namun demikian,

<sup>121</sup> Al-Qur’ān, 2:31-32

<sup>122</sup> Shihab, *al-Qur’ān*..., 6

<sup>123</sup> Al-Qur’ān, 18:65

<sup>124</sup> Shihab, *al-Qur’ān*...,

<sup>125</sup> Shihab, “Ilm”, *Ensiklopedia al-Qur’ān*, Vol.1, 330

tidak sedikit juga orang yang memiliki pengetahuan justru melakukan tindak kejahatan. Karena itu adanya pengetahuan tidak menjamin seseorang akan berperilaku baik. Al-Qur'an mengumpamakan orang-orang seperti ini dengan seekor anjing, karena memiliki pengetahuan tetapi karena mengikuti hawa nafsu kemudian melepaskan tanggung jawabnya, sebagaimana ayat berikut:

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِالْآيَاتِنَا فَأَقْصُصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ<sup>126</sup>

Dan bacakanlah (Muhammad) kepada mereka, berita orang yang telah Kami berikan ayat-ayat Kami kepadanya, kemudian dia melepaskan diri dari ayat-ayat itu, lalu dia diikuti oleh setan (sampai dia tergoda), maka jadilah dia termasuk orang yang sesat. Dan sekiranya Kami menghendaki niscaya Kami tinggikan (derajat)nya dengan (ayat-ayat) itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan mengikuti keinginannya (yang rendah), maka perumpamaannya seperti anjing, jika kamu menghalaunya dijulurkan lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia menjulurkan lidahnya (juga). Demikianlah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah kisah-kisah itu agar mereka berpikir.<sup>127</sup>

Pengetahuan seseorang diperoleh melalui pengajaran. Dalam bahasa arab pengajaran disebut dengan *ta'lim* yang berakar kata dari *'allama-yu'allimu*. Kata ini ditemukan dalam al-Quran terulang sebanyak 41 kali. Kata *'allama-yu'allimu-ta'līman* dan derivasinya disebut dalam al-Qur'an sebanyak 41 kali.<sup>128</sup> Makna dari bentuk kata *'allama* adalah mengetahui, biasanya ditentukan oleh akal atau setidaknya dibutuhkan akal untuk mencapainya, sebagaimana ayat;

<sup>126</sup> Al-Qur'an, 7: 175-176.

<sup>127</sup> Shihab, *al-Qur'an...*, 173

<sup>128</sup> al-Bāqī, *Mu'jam Mufahras...*, 474-475.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...<sup>129</sup>

Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, ...

Ayat di atas menunjukkan bahwa Allah mengajarkan kepada Adam mengenal dan menyebut nama-nama benda tersebut dengan cara memberikan kemampuan akal atau rasio untuk itu.<sup>130</sup> Sementara kata *ta'lim* (bentuk *maṣḍar* dari *'allama-yu'allimu*) menurut Abdul Fattah Jalal berhubungan dengan tiga aspek. *Pertama*, berkaitan dengan aspek pemberian bekal pengetahuan, pemahaman, pengertian, tanggung jawab, dan penanam amanah, hingga penyucian atau pembersihan manusia dari segala kotoran dan menjadikan diri manusia berada dalam kondisi yang memungkinkan untuk menerima *al-Hikmah*<sup>131</sup> serta mempelajari apa yang bermanfaat baginya dan yang tidak diketahuinya. *Kedua*, kaitannya dengan aspek pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan seseorang dalam hidup serta pedoman perilaku yang baik. *Ketiga*, merupakan proses yang terus menerus diusahakan semenjak dilahirkan, sebab manusia dilahirkan tidak mengetahui apa-apa, tetapi ia dibekali dengan berbagai potensi yang mempersiapkannya untuk meraih dan memahami ilmu pengetahuan serta memanfaatkannya dalam kehidupan.<sup>132</sup> Abuddin Nata mengatakan bahwa istilah *ta'lim* mengesankan pada proses pemberian bekal pengetahuan.<sup>133</sup>

Dalam pandangan al-Ṭabaṭabā'ī, pengetahuan yang ada pada diri seseorang akan mempengaruhinya untuk menentukan kehendak dan pilihannya

<sup>129</sup> Al-Qur'an, 2:31.

<sup>130</sup> Shihab, "Ilm", *Ensiklopedia al-Qur'an...*, Vol. 1, 329

<sup>131</sup> Lihat QS Lukman tentang *al-Hikmah*. Al-Qur'an, 31:12.

<sup>132</sup> Abdul Fattah Jalal, *Min al-Uṣūl al-Tarbawiyah fi al-Islām*, (Mesir: Dar al-Kutub Miṣriyah, 1977), 32.

<sup>133</sup> Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 8

terhadap perilaku yang akan dilakukannya. al-Ṭabaṭabā'ī menyatakan bahwa perilaku buruk yang dilakukan seseorang disebabkan karena dia menentukan pilihannya pada perbuatan tersebut. Begitu pula sebaliknya seseorang yang perilaku baik. Dengan demikian pengetahuan merupakan penentu kualitas tindakan atau perbuatan seseorang.

Menurut Murtaḍā Muṭahharī, setiap tindakan yang dilakukan manusia pasti dilatarbelakangi oleh kecenderungan dan dorongan dari dalam dirinya yang kemudian merangsangnya untuk melakukan suatu perbuatan.<sup>134</sup> Lupa, salah dan sejenisnya merupakan bentuk atau realisasi dari psikis atau jiwa seseorang. Oleh karena itu potensi-potensi tersebut ketika terekspresi dan terwujud pada perilaku manusia seringkali disebut sebagai hal yang alami.

Karena itu dalam kaitannya dengan makna *'iṣmah* yang diberikan al-Ṭabaṭabā'ī sebagai hasil upaya seseorang yang dengan pengetahuannya menentukan pilihannya dalam berperilaku sesuai kodratnya sebagai manusia, secara tidak langsung memberikan peluang untuk dapat ditafsirkan bahwa manusia biasa juga memiliki potensi untuk mencapai kemaksuman. Dengan kata lain, *'iṣmah* merupakan suatu pengetahuan yang menjaga seseorang dari melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaannya.

Manusia diciptakan Allah dalam bentuk yang sebaik-baiknya, berbeda dengan makhluk lainnya. Unsur penciptaannya yang terdiri dari jasad dan ruh,

---

<sup>134</sup> Murtaḍā Muṭahharī, *Falsafah Akhlāq*, diterjemahkan oleh Faruq bin Ḍiyā' dengan judul *Filsafat Akhlak*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 74

nafsu dan akal mengantarkan manusia menuju salah satu dari keduanya yang dijadikan sebagai prioritasnya. Jika dia mengandalkan nafsunya maka dia bisa lebih buruk dari binatang.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا  
وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ<sup>135</sup>

Dan sungguh, akan Kami isi neraka Jahanam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah.<sup>136</sup>

Sebaliknya jika lebih mengedapankan akal nya diapun dapat melebihi malaikat sekalipun. Potensi itu diberikan khusus kepada manusia agar memperoleh kesempurnaannya sebagai manusia.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا  
تَفْضِيلًا<sup>137</sup>

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, lupa dan salah memang berada di luar kemampuan manusia. Tetapi seringkali manusia yang membuka jalan menuju nya. Adalah suatu kemungkinan untuk mencegah kedua hal ini (kelalaian dan kesalahan) dengan menghentikan penyebab yang mengantarkan kepadanya. Terutama dalam

<sup>135</sup> Al-Qur'ān, 7:179.

<sup>136</sup> Shihab, *al-Qur'ān...*, 174

<sup>137</sup> Al-Qur'ān, 17:70.

kasus dimana seseorang lupa atau melakukan kesalahan karena pilihannya yang salah.

## 2. Implikasi Konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī; Respon terhadap Isu Dehumanisasi

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin pesat di era modern saat ini, tidak dapat dipungkiri ikut memberikan pengaruh terhadap pergeseran nilai-nilai kemanusiaan (*dehumanisasi*). Perilaku materialistis, individualistis, hedonistis, konsumeristis telah merambah dalam setiap lini kehidupan manusia modern saat ini. Sejumlah penyakit psikis itu mengantarkan manusia mengalami suatu kondisi *split personality* atau kepribadian terbelah, yang pada akhirnya membawa dampak semakin sulitnya manusia memperoleh ketenangan dan kebahagiaan hidup.<sup>138</sup>

Karena itu menurut psikolog Erich Fromm, Carl Gustav Jung dan Roll May, bahwa kehidupan modern telah menghancurkan tatanan kejiwaan manusia, ditandai dengan kecemasan-kecemasan dan ketegangan-ketegangan jiwa yang melanda. Semakin maju suatu masyarakat semakin banyak yang harus diketahui orang dan semakin sulit untuk mencapai ketenangan dan kebahagiaan hidup, sebab kebutuhan hidup manusia semakin meningkat, maka semakin banyak persaingan dan perebutan kesempatan dan keuntungan.<sup>139</sup> Disamping itu kecemasan dan ketegangan jiwa yang dialami masyarakat modern membawa implikasi apa yang disebut dengan *deskruktif-substantif*, yaitu suatu tindakan yang mengarah kepada tindakan negatif. Seperti ketidakseimbangan, perusakan tanpa

<sup>138</sup> Musbikin, *Istantiq al-Qur'ān...*, 384

<sup>139</sup> Ibid.

maksud, ketegangan dan kekhawatiran tanpa alasan, apatis dan sebagainya, yang pada akhirnya menimbulkan sikap negatif, kaku dan konservatif terhadap lingkungan.<sup>140</sup> Kondisi tersebut secara bertahap tentu memisahkan manusia dari kehidupan spritualnya.

Berbicara tentang spritualitas atau jiwa manusia, dalam ilmu psikologi modern ada tiga aliran mainstream di antaranya aliran *psikoanalisa*, *behaviorisme* dan *psikologi humanistik*.<sup>141</sup> Manusia menurut aliran *psikoanalisa*, memiliki tiga struktur kepribadian, yaitu aspek biologis, psikologi dan sosiologi. Sementara aliran *behaviorisme* menekankan pada perubahan tingkah laku manusia. Aliran ini menolak struktur kejiwaan manusia yang relative stabil dan menetap. Ia berkeyakinan bahwa tingkah laku manusia mudah berubah-ubah tergantung pengaruh lingkungan sekitar. Sedangkan aliran *psikologi humanistik* menekankan pada kekuatan dan keunggulan manusia. Manusia lahir dengan citra dan atribut yang baik dan dipersiapkan untuk melakukan hal yang baik pula. Orientasi aliran ini lebih mencurahkan perhatiannya pada pola-pola kemanusiaan dan mengkritisi kedua aliran sebelumnya yang dipandang telah melakukan *dehumanisasi* yang menafikan eksistensi manusia.

Salah satu bentuk upaya untuk mengatasi persoalan krisis kemanusiaan antara lain<sup>142</sup>:

<sup>140</sup> Zakiah Drajat, *Islam dan Kesehatan Mental* (Jakarta: Gunung Agung, 1983), 12

<sup>141</sup> Selengkapnya lihat Septi Gumindari, "Dimensi Spritual dalam Psikologi Modern (Psikologi Transpersonal sebagai Pola Baru Psikologi Spritual)", *Confrence Prosending*, 3056. Lihat juga Nur Rois, "Konsep Motivasi, Perilaku, dan Pengalaman Puncak Spritual Manusia dalam Psikologi Islam", *Jurnal Progress* Vol. 7, No. 2 Desember 2019, 192-193

<sup>142</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2014), 287.

- a. Menghidupkan kembali nilai-nilai spritualitas yang merupakan jiwa agama guna mewujudkan makna hidup dan hidup bermakna.
- b. Menyadarkan umat manusia tentang fitrahnya yang suci , dan bahwa manusia secara universal adalah sebuah entitas yang tergantung dan sangat membutuhkan Tuhan.<sup>143</sup>
- c. Menghidupkan terus menerus penghormatan terhadap konsep kemanusiaan universal.

Karena itu menurut al-Ṭabaṭabā'ī, pencapaian kondisi jiwa seorang manusia yang berproses dari sebuah pengetahuan, *irādah* (kehendak) dan *ikhtiyār*,<sup>144</sup> merupakan hal mendasar yang seharusnya menjadi perhatian sebagai respon terhadap dehumanisasi yang telah mengglobal. Pengetahuan dapat mempengaruhi diri seseorang untuk melakukan perbuatan yang sesuai dengan kemanusiaannya. al-Ṭabaṭabā'ī menyebut pengetahuan tersebut dengan '*iṣmah*, ia mengatakan bahwa:

العصمة: نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية و الخطأ، وعبارة أخرى علم مانع عن الضلال، كما ان سائر الأخلاق كالشجاعة والعفة والسخاء كل منها صورة علمية راسخة موجبة لتحقيق أثرها، مانعة عن التلبس بأضدادها من آثر الجبن والتهور والخمود والشره والبخل والتبذير.<sup>145</sup>

*'Iṣmah* (*infallibility*) merupakan sebuah aspek pengetahuan yang mencegah atau menghalangi pemiliknya dari melakukan dosa dan kesalahan. Dengan kata lain *'Iṣmah* merupakan suatu pengetahuan yang mencegah (melindungi) seseorang dari kesesatan, sebagaimana seluruh akhlak budi pekerti seperti keberanian, kesucian, kedermawanan, masing-masing

<sup>143</sup> Al-Qur'ān, 35:15.

<sup>144</sup> Lihat makna '*iṣmah* dalam pembahasan sebelumnya

<sup>145</sup> Ibid., 79-80

merupakan gambaran (citra) pengetahuan yang kuat dan positif untuk merealisasikannya, dan mencegahnya dari melakukan kebalikannya seperti sikap pengecut, teledor, lesu, rakus, bakhil dan pemborosan.

Adapun jenis pengetahuan yang dimaksudkan oleh al-Ṭabaṭabā'ī adalah pengetahuan agama sebagaimana ungkapannya berikut ini:

أن المواد الدينية من المعارف الأصلية و الأحكام الخلقية و العملية لها ارتباط بالإنسانية من جهة أنها تثبت فيها علومها راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم و الملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة و الشقاوة، و القرب و البعد من الله سبحانه، فإنّ الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة و الإعتقادات الحقة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلا بما هيء له عند الله سبحانه من القرب و الزلفى والرضوان و الجنان، وبواسطة الأعمال الطالحة و العقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه صوراً لا تتعلق إلا بالدنيا الدائرة و زخارفها الفانية ويؤديها ذلك أن ترد بعد مفارقة الدنيا و انقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النار وهذا سير حقيقي.<sup>146</sup>

Bahwa ajaran agama - keyakinan fundamental, hukum moral dan praktiknya - memiliki hubungan yang kuat dengan jiwa manusia, hal demikian memantapkan pengetahuan dan kualitas yang kuat yang pada gilirannya menciptakan karakteristik dan kemampuan yang tertanam kuat. Pengetahuan dan karakteristik ini memberikan identitas yang berbeda pada jiwa manusia yang menentukan jalannya menuju kebahagiaan atau kebinasaan, dan kedekatan dengan Allah SWT atau jauh dari-Nya. Manusia yang memiliki keyakinan yang lurus dan benar akan bertindak dengan benar, memperoleh kesempurnaan yang membawanya lebih dekat ke Allah dan keridhaan-Nya dan mengantarkannya ke surga. Sebaliknya jika melakukan tindakan jahat dan memiliki keyakinan yang salah, jiwa (ruh)nya akan mendapatkan gambaran yang buruk, dia tidak akan memiliki tujuan lain kecuali dunia fana ini dan pernak-perniknya, dan sebagai hasilnya, setelah meninggalkan dunia ini, dia akan masuk neraka dan kebinasaan. Perjalanan jiwa manusia ini - ke surga atau ke neraka - bukanlah hal yang terbatas dalam pikiran; itu adalah fakta dan kenyataan yang ada terlepas dari imajinasi manusia.

<sup>146</sup> Al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*..., Vol. 2, 150

Dari uraian di atas, tampaknya ada hal yang lebih penting menurut al-Ṭabaṭabā'ī dibandingkan harus masuk dalam arus perdebatan tentang kemaksuman para nabi as di kalangan ulama kalam maupun tafsir yang selamanya tidak akan menjumpai titik temu karena masing-masing berangkat dari definisi yang berbeda. Hal itu agaknya disadari oleh al-Ṭabaṭabā'ī, sehingga tidak mempersoalkannya terlalu dalam. Yang lebih penting menurutnya adalah fungsi dan tujuan al-Qur'ān sebagai *hudan li al-Nās* dan *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* terkait ayat-ayat *'iṣmah* yang digunakannya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa apa yang diungkapkan oleh al-Ṭabaṭabā'ī tentang konsep *'iṣmah* di atas merupakan upaya atau ikhtiyar untuk memanusiaikan manusia. Oleh karena itu *'iṣmah* dimaksudkan bukan sekedar terlindung dari kedurhakaan terhadap tuhan, tetapi lebih dari itu terlindung dari kedurhakaan terhadap kemanusiaan itu sendiri. Bukan hanya melindungi diri dengan melakukan kesalehan (*taqwā*) diri, bahkan juga dengan melakukan dan meningkatkan kesalehan sosial. Karena itu dalam konteks sekarang *'iṣmah* dapat dimaknai tidak hanya sebagai menjaga diri dari perbuatan dosa tetapi lebih dari itu menjaga diri dari menciderai nilai-nilai kemanusiaan.

Karena itu dalam pandangan tentang *iṣmah* yang memiliki keterkaitan dengan persoalan kenabian, al-Ṭabaṭabā'ī menjelaskan bahwa pada dasarnya kenabian merupakan subjek teologis bukan filosofis. Ini berkaitan dengan hukum yang ditetapkan yang tidak memiliki keberadaan fisik secara independen; sementara filsafat berkaitan dengan hal-hal yang ada di luar imajinasi, yang

keberadaannya terlepas dari pikiran yang melihatnya. Meskipun demikian, jika dilihat dari sudut yang berbeda, persoalan ini dapat juga dikatakan merupakan subjek filosofis.<sup>147</sup>

Perjalanan jiwa manusia ini - ke surga atau ke neraka - bukanlah hal yang terbatas dalam pikiran; itu adalah fakta dan kenyataan yang ada terlepas dari imajinasi manusia. Oleh karena itu, hal ini menjadi subjek filosofis; dan secara filosofis kita dapat membuktikan sebuah institusi (bukti) kenabian sebagai berikut: Manusia adalah spesies (makhluk) yang ada dalam (kehidupan) kenyataan, dan dia adalah penyebab dari banyak efek yang juga ada dalam kenyataan itu. Pengalaman menunjukkan bahwa semua yang ada telah diberi kemampuan untuk mencapai kesempurnaannya. Dan Allah adalah Penolong mutlak dan tidak ada batasan atas kemurahan-Nya, sejauh yang Dia kehendaki (pedulikan). Oleh karena itu, setiap jiwa pasti telah diberikan apa yang dibutuhkan untuk mencapai kesempurnaannya, untuk mengubah kemampuannya menjadi pencapaian, - pencapaian yang disebut kebahagiaan jika mengandung sifat baik dan sifat bijak, dan kebinasaan jika berbentuk kebiasaan buruk dan karakteristik jahat.

Karakteristik ini diperoleh dari tindakan manusia yang dilakukan atas kemauan dan pilihannya sendiri. Pilihan itu didasarkan pada keyakinannya bahwa suatu hal adalah baik dan buruk. Dia (manusia) telah diberi naluri cinta dan ketakutan. Dia menyukai apa yang menurutnya bermanfaat baginya dan takut pada apa yang menurutnya berbahaya. Cinta dan ketakutan adalah satu-satunya

---

<sup>147</sup> al-Ṭabaṭabā'ī, *al-Mīzān*..., Vol. 2, 147

(dari keduanya) naluri yang darinya tindakan manusia biasanya berasal. Oleh karena itu, kemurahan hati Allah juga harus memanfaatkan kedua kemampuan manusia ini. Allah memanggil manusia untuk mengikuti jalan yang benar dan menjalani kehidupan yang bijak, dan seruan itu harus disertai dengan cinta dan ketakutan, kabar baik dan peringatan. Dengan cara ini, orang yang percaya sebenarnya akan mencapai kesempurnaan kebahagiaan dan kedamaian; dan orang-orang yang tidak percaya dan yang tidak benar akan mencapai kesempurnaan dari kesengsaraan dan ketidakbahagiaan. Karena itu seruan itu membutuhkan penyeru untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia. Dan penyeru itu adalah nabi yang diutus oleh Allah. Jika dikatakan untuk apa mengutus para nabi jika kekuatan nalar mampu memaksa manusia mengikuti kebenaran dalam keyakinan dan tindakan untuk membimbingnya kepada kesempurnaan.<sup>148</sup>

Kecerdasan praktis mengajak manusia untuk mengikuti kebenaran dalam keyakinan dan tindakan. kecerdasan ini mendasari penilaiannya pada perasaan dan emosi manusia; dan pada awalnya atau satu-satunya emosi yang ada dalam diri manusia adalah keinginan dan ketakutan. Kemampuan kebijaksanaan dan kecerdasan spiritual murni yang dapat mengendalikan emosi-emosi ini, dan tetap hanya merupakan suatu potensi. Emosi dan perasaan inilah, yang membawa manusia pada konflik dan perbedaan. Jika manusia dibiarkan di bawah kendali emosi ini, kecerdasan dan potensi lainnya tidak akan pernah berubah menjadi pencapaian. Tidak butuh waktu lama bagi seseorang atau suatu bangsa, ketika

---

<sup>148</sup> Ibid., 148

mereka kehilangan kebiasaan yang baik, untuk kembali ke barbarisme dan kebiadaban, meskipun mereka memiliki kebijaksanaan praktis dan diatur oleh naluri alami. Oleh karena itu, diperlukan bantuan ilahi berupa kenabian untuk memperkuat intelektualitas dan kecerdasan spiritual yang murni.<sup>149</sup>

Tidak ada yang dapat menyangkal bahwa alam selalu berusaha untuk mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan, dan masyarakat yang didasarkan pada alam, juga seperti itu. Tetapi kesempurnaan dan kebahagiaan yang diinginkan bukanlah kesempurnaan dan kebahagiaan sejati. Apa yang dimiliki alam saat ini adalah naluri cinta dan ketakutan, bukan kecerdasan. Tetapi kecerdasanlah yang merupakan dasar dari kesempurnaan dan kebahagiaan sejati. Bahkan bukti yang ditawarkan dalam pertanyaan tersebut menunjukkan fakta ini. Kesempurnaan dan kebahagiaan yang ditemukan di beberapa negara dan diinginkan oleh bangsa lain hanyalah kesempurnaan material dan kebahagiaan fisik. Tetapi manusia bukan hanya tubuh (fisik); dia tercipta dari tubuh dan jiwa (ruh). Kesempurnaan tubuh bukanlah kesempurnaan manusia. Tubuh mati sementara ruh hidup selamanya. Menyempurnakan hanya satu sisi dan mengabaikan sisi yang lain (dan itu juga yang akan bertahan selamanya) bukanlah kesempurnaan sama sekali.

Bukti sejarah dan sosiologis memperkuat pandangan kita bahwa masyarakat, dengan beragam percobaan (*try and error*), hanya dapat maju menuju kesempurnaan material dan kebahagiaan fisik jika ada masyarakat yang ingin memimpin anggotanya menuju kesempurnaan wujud total, maka ia tidak dapat melakukannya tanpa bantuan kenabian dan bimbingan ilahi.

---

<sup>149</sup> Ibid.

Misi profetik (kenabian) diperlukan untuk menghilangkan perbedaan dalam masyarakat dan kehidupan. Sejak pengutusan dan kemunculannya, mereka (para nabi) telah menyeru ribuan dan jutaan (umat) menuntun mereka menuju kebahagiaan, dan telah beberapa kali mengutuk kebinasaan dan ketidakbahagiaan. Sehingga, hal efektif seperti itu tidak dapat dikatakan tidak berpengaruh.

Beberapa masyarakat dari waktu ke waktu pun telah beradab berdasarkan agama, dan mereka telah menunjukkan apa yang dapat dicapai dengan mengikuti jalan kenabian. Dunia ini masih hidup, dan spesies (umat) manusia pun belum punah. Ada kemungkinan bahwa suatu hari nanti masyarakat manusia akan berubah menjadi masyarakat yang berbudi luhur yang didasarkan pada agama - sebuah masyarakat yang akan menjamin kebahagiaan sejati manusia, dan kesempurnaan karakter dan moralitas yang sesungguhnya. Ini akan menjadi hari dimana tidak ada yang akan disembah kecuali Allah, dan keadilan dan kebajikan akan menjadi norma hari itu. Efek luar biasa seperti itu tidak dapat diabaikan atau diremehkan.

Dalam ilmu sosiologi, psikologi, dan ilmu moral membuktikan bahwa tindakan manusia memiliki hubungan ganda (timbal balik) dengan karakteristiknya, hal itu terjadi karena faktor psikologis, dan pada gilirannya memengaruhi faktor kejiwaan. Tindakan tersebut adalah efek dari jiwa dan ruh dan mereka mempengaruhi jiwa dalam karakteristiknya. Asas inilah yang melahirkan dua asas, yaitu asas bahwa manusia dipengaruhi oleh karakter dan akhlakunya oleh masyarakat, dan asas bahwa dia mewarisi banyak karakteristik dari nenek moyangnya.

Oleh karena itu misi kenabian yang ditetapkan oleh Tuhan tetap ada dalam masyarakat manusia sejak awal umat manusia, tidak hanya dalam sejarah, tetapi bahkan di masa prasejarah. Tidak ada yang dapat menyangkal bahwa misi dan seruan ini sangat mempengaruhi karakter sosial dan akhlak manusia yang tinggi. Seruan religius ini sangat mempengaruhi jiwa manusia, bahkan jika mereka tidak percaya pada sekali pun.

Menurut al-Ṭabaṭabā'ī, masyarakat dapat dikelola (ditata) dengan salah satu dari tiga cara - tidak ada alternatif keempat. *Pertama* adalah sistem tirani. Itu mengubah manusia menjadi budak tiran dalam semua aspek kehidupan mereka. *Kedua*, sistem hukum perdata. Hukum ini hanya mengontrol tindakan terbuka; mereka tidak menyentuh aspek lain dari kepribadian manusia, seperti karakter dan etika. *Ketiga* adalah agama yang mengontrol dan mengatur seluruh makhluk - keyakinan, etika, dan tindakan - dan seruan untuk menjaga semuanya di jalan yang benar, dengan kebenaran dan kebajikan.

Pada negara-negara (bangsa) yang telah membangun masyarakatnya di atas materialisme dan telah mengabaikan agama dan moralitas. Mereka segera kehilangan kebajikan, cinta, belas kasihan dan kesucian hati dan melupakan semua kejujuran dan keunggulan etika. Itu semua terjadi saat mereka mengikuti perintah alam. Seandainya alam, sudah cukup, dan jika karakteristik itu bukan warisan agama yang diwarisi dari zaman dahulu, mereka tidak akan kehilangan kebajikan luhur itu. Sejarah membuktikan bahwa orang-orang Kristen, selama dan setelah Perang Salib, mengadopsi poin-poin penting dari hukum Islam dan menindaklanjutinya (mengaplikasikan). Sekarang mereka telah maju, sedangkan

umat Islam yang tidak mengikuti agamanya sendiri telah tertinggal. Oleh karena itu, keliru jika dikatakan bahwa agama tidak berdampak pada kemanusiaan.

Jelaslah dari pemaparan di atas bahwa jika ada kebaikan di dunia ini atau kebahagiaan dan kedamaian bagi manusia, itu harus dikaitkan dengan agama dan akibatnya, karena tidak ada sistem lain yang bercita-cita (berorientasi) untuk memberikan panduan apa pun tentang masalah ini.

Wahyu ilahi tidak datang melalui pemikiran manusia, yang mungkin saja melakukan kesalahan. Itu ada secara independen (sendirinya) dari pemikiran dan imajinasi manusia. Ada hukum penciptaan, yang ditetapkan oleh Sang Pencipta, bahwa Dia, setelah menciptakan sesuatu, membimbingnya menuju kesempurnaannya. Lihat ayat: Q.S 20:50

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى<sup>150</sup>

Dia (Musa) menjawab, “Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan bentuk kejadian kepada segala sesuatu, kemudian memberinya petunjuk.”<sup>151</sup>

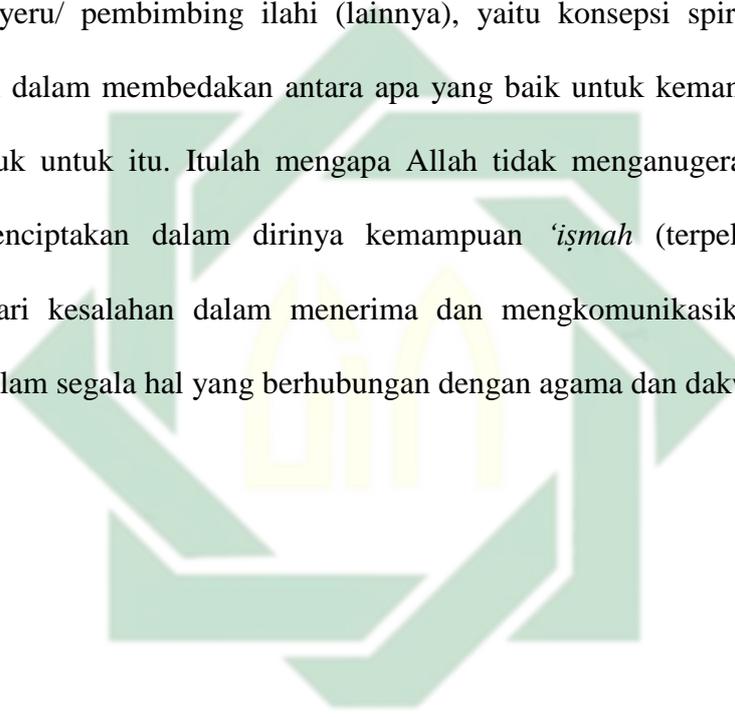
Allah menciptakan manusia dan Dia membimbingnya menuju kebahagiaan dan kedamaian, menuju kesempurnaannya, melalui bimbingan yang disebut wahyu. Wahyu itu adalah sesuatu yang diciptakan oleh-Nya; hal itu adalah fakta dan kenyataan. Karena itu penyeru/ pembimbing ini adalah fakta dan ciptaan Allah, bukan hasil pemikiran manusia, tidak akan pernah ada kesalahan atau kekeliruan atau kepalsuan di dalamnya. Juga tidak ada kemungkinan seperti itu

<sup>150</sup> Al-Qur’ān, 20:50

<sup>151</sup> Shihab, *al-Qur’ān...*, 314

dalam memahami atau mengkomunikasikan wahyu itu, karena ini juga dilakukan melalui bimbingan dari Allah.

Kekuatan penciptaan juga tidak membuat kesalahan dalam menempatkan roh profetik dan persepsi spiritual (yaitu wahyu) dalam pribadi nabi, juga tidak pada penyeru/ pembimbing ilahi (lainnya), yaitu konsepsi spiritual, membuat kesalahan dalam membedakan antara apa yang baik untuk kemanusiaan dan apa yang buruk untuk itu. Itulah mengapa Allah tidak menganugerahkan kenabian tanpa menciptakan dalam dirinya kemampuan *'iṣmah* (terpelihara/terbebas), *'iṣmah* dari kesalahan dalam menerima dan mengkomunikasikan wahyu dan *'iṣmah* dalam segala hal yang berhubungan dengan agama dan dakwah syari'ah.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. Pandangan al-Ṭabaṭabā'ī tentang *'iṣmah* dalam *al-Mizān* merupakan pencapaian diri seorang yang berasal dari ilmu, iradah dan ikhtiyarnya melakukan ketaatan kepada Allah dan menghindarkan diri dari perbuatan maksiat, dan oleh karena itu Allah menganugerahkannya pengetahuan khusus (*'ilm ḥudūrī*) yang merasuk kuat dalam dirinya membentuk karakter, sehingga dapat mengendalikan diri dari perbuatan dosa.
2. Berdasarkan teori objektivitas dan kontinuitas yang digunakan melalui tiga langkah analisis dalam metode *al-Faṣl*, mengemukakan suatu kesimpulan bahwa penafsiran *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī dalam dua analisis pertama (struktural dan historis) dapat dikatakan objektif. Namun pada analisis ketiga yaitu kritik ideologi penafsirannya menampakkan keterpengaruhannya kondisi sosial dan politik al-Ṭabaṭabā'ī terhadap penafsirannya juga mazhabnya. Sedangkan pada kontinuitas dari penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī menunjukkan bahwa tugas-tugas kenabian termasuk hal-hal yang mempengaruhinya secara signifikan dapat diperankan oleh *'ulama* dan *umarā'* (para pemimpin) pada masa sekarang.
3. Konsep *'iṣmah* al-Ṭabaṭabā'ī dapat berimplikasi pada individu-individu manusia pada umumnya. Karena suatu pengetahuan dapat dicapai oleh manusia siapapun dia. Namun kesesuaian pengetahuan dan perbuatan

terkadang tidak dapat dicapai oleh sebagian manusia. *‘Iṣmah* merupakan pencapaian diri seseorang yang berawal dari aspek pengetahuannya, dan selanjutnya menjaganya dari melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaannya.

## **B. Implikasi Teoretik**

Berdasarkan kesimpulan di atas, penelitian ini setidaknya dapat berimplikasi sebagai berikut:

Pertama; penafsiran *‘iṣmah* yang dijelaskan al-Ṭabaṭabā’ī dalam tafsirnya *al-Mīzān* membentuk paradigma baru tentang *‘iṣmah* yang berbeda dengan para ulama baik Sunni maupun Syiah, dan tidak hanya terbatas pada aspek spiritual tetapi juga aspek psikologi dan sosial. Dalam aspek spiritual, *‘iṣmah* merupakan suatu pencapaian diri yang berasal dari pengetahuan khusus (*‘ilm al-ḥudūrī*) yang diberikan Allah kepada orang-orang tertentu, karena tingkat ketaqwaan/kesalehan individu yang dihasilkan melalui iradah dan ikhtiyarnya. Sedangkan pada aspek sosial, *‘iṣmah* merupakan pencapaian tingkat kesalehan sosial manusia yang menjaga dirinya dari perbuatan-perbuatan yang menciderai nilai-nilai kemanusiaannya.

## **C. Keterbatasan Studi**

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan diantaranya; Pertama, hanya mengkaji 8 ayat yang menjadi point penting terkait penafsiran *‘iṣmah* al-Ṭabaṭabā’ī dalam kitabnya *al-Mīzān*. Masih ada beberapa ayat yang

dikelompokkan dengan kedelapan ayat tersebut yang belum dijelaskan dalam penelitian ini. Kedua, tidak semua ayat *'iṣmah* dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī yang dijadikan sample untuk menganalisis objektivitas penafsirannya tentang *'iṣmah*. Ketiga, beberapa pendekatan lain dapat diterapkan dalam penafsiran terhadap ayat-ayat *'iṣmah* atau yang sejenis dengannya (ayat-ayat teologis), seperti pendekatan Abdullah Saeed, teori dialektika Hegel, atau bahkan pendekatan neurosains.

#### **D. Rekomendasi**

Berdasarkan keterbatasan tersebut, peneliti merekomendasikan beberapa hal untuk ditindaklanjuti dalam penelitian selanjutnya. Pertama, perlu adanya penelitian lanjutan yang lebih mendalam terkait *'iṣmah* dalam penafsiran al-Ṭabaṭabā'ī dengan menelusuri ayat-ayat *'iṣmah* yang dikelompokkannya ataupun keterkaitannya dengan tema lain dalam *al-Mīzān*, sehingga konsepnya tentang *'iṣmah* lebih jelas lagi. Kedua, paradigma al-Ṭabaṭabā'ī terhadap *'iṣmah* tampaknya dapat berimplikasi terhadap kondisi sosial saat ini yang membutuhkan formulasi dalam menangani krisis atau kemerosotan nilai-nilai kemanusiaan. Ketiga, kajian tafsir terkait tema ini ataupun tema teologis lainnya agaknya sangat baik untuk dikembangkan dengan menggunakan teori-teori yang dapat mengungkap fungsi dan spirit al-Qur'ān, dibanding terjerembab dalam perdebatan teologis yang tidak berkesudahan dan tidak pernah sampai pada satu titik temu.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, et. al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 3 Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Abū Faḍl, Khaled *Speaking in God,s Name: Islamic Law, Authority and Women* England: One world, 2003.
- Ahmad, Shahab “Ibn Taymiyyah and Satanic Verses”, *Studi Islamica* No 87, 1998, 69. <http://www.jstor.org/stable/1595926>
- Ahmed, Mohammed Shahab “The Satanic Verses Incident in The Memory of The Early Muslim Community an Analysis of The Early Riwayāhs and Their Isnāds”- Princeton University, 1999.
- Akmal, Andi Muhammad *Konsepsi Ulama dalam al-Qur’ān*.
- Ali. Atabik dan Ahmad Zuhdi Mahdhar, *Kamus al-‘Aṣri*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.
- Alibe, Muhammad Tahir and dan Abdul Muiz Amir, “The Infallibility of The Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (a Study of His Ijtihad),” *Jurnal Adabiyah* 19, no. 2. 2019.
- Alūsī (al). *Rūh al-Ma’ānī*, Vol. 7, al-Maṭba’ah al-Muniriyyah, t.th.
- Amin, Aḥmad *Duḥā al-Islām* Vol. 3 Kairo: al-Nahḍah al-Miṣriyyah, t.th.
- Arikunto, Suharsimi *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Āmiḷī (al), Ja’far Murtadha *Al-Ṣaḥīḥ min al-Sīrat al-Nabī al-A’dzam*.
- Aṣfahānī (al), al-Rāghib *Mufradāt li al-Fādz al-Qur’ān*, Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 2009.
- \_\_\_\_\_. *al- Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma’ārif, t.th.
- Athqalānī (al), Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī*. Vol.1 Mesir: al-Halabī, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Fath al-Bārī* . Vol. 10 Mesir: al-Halabī, 1959
- Atabik “Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Aqidah),” ESENSIA: *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 210, accessed November 23,

2018, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/esensia/article/view/172-04>.

Attamimy, Muhammad *Ghadir Khum; Suksesi Pasca Wafat Nabi Muhammad saw*, Yogyakarta: Aynat Publishing, 2010.

Awsī (al), ‘Alī. *al-Al-Ṭabaṭabā’ī wa Manhajuh fi Tafsīrih al-Mīzān*, Teheran: al-Jumhūriyah al-Islāmiyah, 1985.

Baghdādī (al), Abū Manṣūr. *Uṣul al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.

Bāqī (al), Muḥammad Fu’ad ‘Abd. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān*. Kairo: Dār al- Kutub al-Miṣriyyah, t.th.

Bahansawī, Syekh Salim *al-Sunnah al-Muftarā ‘Alayhā*, terj. Husein bin Abu Bakar al-Habsyi, Pandu Publishing, 2016.

Baidan, Nashruddin *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Baso, Ahmad *al-Jabiri, Eropa dan Kita; Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia*, Tangerang: Pustaka Afid, 2017.

Bidgoli, Aboufazel Sajedi “Revelation and Reason in The Thought of Ṭabaṭabā’ī with Special Reference to the Question of Freedom in Islam” (Thesis-- Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995).

Darwazah, Muḥammad Izzat *Tafsīr al-Ḥadīth Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, Vol. 6, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.

Drajat, Zakiah *Islam dan Kesehatan Mental* Jakarta: Gunung Agung, 1983.

Dzahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.

Effendi, Djohan “Tasawuf Alquran Tentang Perkembangan Jiwa Manusia,” *Jurnal Ulumul Quran*, No.8, Vol 2 1991.

Esposito John L. (Editor in Chief). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* Vol. 1 Bandung: Mizan, 2001.

\_\_\_\_\_. “The Satanic Verses,” *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Fāyed, ‘Abd al-Wahab, *al-Dakhil fi Tafsīr al-Qur’ān*, Vol I. Kairo: Maṭba’ah al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah, 1980.

- Faruki, Kemal. "Tawhīd and The Doctrine of 'Iṣmah," *Islamic Studies*, Vol. 4, No. 1 (1965), 31-43. Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad . <http://www.jstor.org/stable/20832784>. Diakses 8 Juni 2020.
- Fauzan, Ahmad. "Manhaj Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān Karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī, *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 03 No. 2 Tahun 2018.
- Farmawī (al), 'Abd al-Ḥayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī (Dirāsāt Manhajiyah Mawḍū'iyah*. Kairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabīyyah, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Metode Tafsīr Mawḍū'ī*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Ghazālī (al), Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 1 (al-Qāhirah: Maktabat al-Mashhad al-Ḥusaynī, t.th).
- Gulen, Muhammad Fethullah *al-'Iṣmat al-Nabawīyyah*, Istanbul, Dār al-Nayl, 2005.
- Gumiandari, Septi Dimensi Spritual dalam Psikologi Modern (Psikologi Transpersonal sebagai Pola Baru Psikologi Spritual)", *Confrence Prosending*, 3056.
- Hanafi, Hasan *Islam in The Modern World: Religion, Ideology and Development*, Vol. I Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Min al-'Aqīdah ila al-Thawrah* Vol. 4, Kairo: Madbūfī, 1991.
- Hasan, Ahmad "The Concept of Infallibility in Islam," *Islamic Studies*, Vol. 11, No. 1 (1972). Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. <http://www.jstor.org/stable/20833049>. Diakses 8 Juni 2020.
- Hilfī, *Kasyf al-Murad*, Qom: Muassasah Nasyre Islami, 1413 H.
- Al-Habsyi, Husein *Nabi Bermuka Manis Tidak Bermuka Masam: Sebuah Catatan Tentang Penafsiran Surah 'Abasa*. Jakarta: al-Kauthar, 1992.
- Ījī (al), 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad. *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.th.
- Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol.4 Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Hanbal, *Musnad* Vol. 1 Beirut: Maktab al-Islām, t.th.

Ibn Kathīr, Abī al-Fidā Ismā'īl *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* Vol. 4. Mesir: Dār al-Miṣrī li al-Maṭbū'at, t.th.

\_\_\_\_\_, *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm*, Vol. 4, tp. Dār al-Miṣrī li al-Maṭnut, t.th.

Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*, Beirut: t.pn, 1392.

Irhas, “Penerapan Tafsir Al-Qur'an Bi Al-Qur'an (Studi Atas Kitab Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā'ī),” *Jurnal Ushuluddin* 24, No. 2 December 10, 2016.

'Iyāz, Muḥammad 'Alī *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu'assasah al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1313 H.

al-'Iyād al-Qāḍī Vol. 2 *Al-Syifā*,

Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm; al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*, Vol. I. al-Maghrib: al-Dār al-Bayḍā', 2008.

\_\_\_\_\_. *Fahm al-Qur'ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasb Tartīb al-Nuzūl*, Vol. I Maghrib: Dā al-Nashr al-Magribiyah, 2008.

\_\_\_\_\_. *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Vol 1. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2006.

\_\_\_\_\_. *al-Turāth wa al-Ḥadāthah*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1991.

\_\_\_\_\_. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. M. Nur Ikhwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.

\_\_\_\_\_. *Nahnu wa al-Turāth: Qirā'āt Mu'aṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993.

Jabbār (al), al-Qāḍī 'Abd. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tathbūt Dalā'il al-Nubuwwah*, Vol. 1 Beirut: Dār al-'Arabah.

Jabbār (al), 'Abd *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl* Vol. 15 Kairo: al-Muassasah al-Miṣriyyah al-'Ammah, 1945.

- Jalal, Abdul Fattah *Min al-Uṣūl al-Tarbawiyah fi al-Islām*, (Mesir: Dar al-Kutub Miṣriyah, 1977.
- Jamal, Johari “Iṣmah Nabi Muhammad saw.:", Telaah Penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī,” *Jurnal Turast* 7, no. 2, 2019.
- Jurjānī (al), ‘Alī Muḥammad. *al-Ta’rīfāt*, Bairut: Dar al-Kitab al-Mashry, 1991.
- Kalntre, Ilyās *Dalīl al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān li al-’Allamah al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭabā’ī* (Bairut: Muassasat al-A’lamī li al-Maṭbū’āt, 1997.
- Kholid, Abd. Abu Bakar, et. al., “Rereading The Interpretation of The al-Qur’ān on The Awliyā: The Cases of Hamka and M. Quraish Shihab”, *Journal Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 9, No. 1 (2021).
- Kraemer, Joel L. *Renaissans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya Pada Abad Pertengahan*, Bandung: Penerbit Mizan, 2003.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’ān, *Kenabian (Nubuwwah) dalam al-Qur’ān, dalam Tafsir al-Qur’ān Tematik*, Vol. 5 Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur’ān, 2012.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’ān, *Tafsir al-Qur’ān Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’ān, 2014.
- Ma’luf, Louwis *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Alam*, Beirut: Dār al-Mashriq, 2002.
- Ma’rifah, Muḥammad Hādī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Qashīb* Vol. 1, Mashhad: al-Jāmi’ah al-Radhwiyyah li al-’Ulūm al-Islāmiyyah, t.th.
- \_\_\_\_\_. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Qashīb*, Vol. 2 Iran: Muassasah al-Quds al-Thaqāfah, 1428 H.
- Madelung, Wilfred “Isma” *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 4, ed. C.E. Boswort, et. al. Leiden: Brill, 1997.
- Marjuni, Kamaluddin Nurdin *Konseptualisasi Doktrin Kemaksuman Imam Aliran-Aliran Syiah (zaidiyah, Imamiyah, Isma’iliyah)*, Universiti Sains Islam Malaysia, Akidah Intellectual Discourse Usim, 28<sup>th</sup> Juni 2018. Faculty of Leadership and Management Usim, 3.

- Medoff, Louis Abraham “Ijtihad and Renewal in Qur’anic Hermeneutics: An Analysis of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī’s *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*” (Disertasi--University of California, Berkeley, 1997).
- Mubarak, Ghazi “Kontinuitas Dan Perubahan Dalam Tafsir Klasik (Telaah Atas Sikap Para Mufasir Abad II-VIII H Terhadap Kisah *Gharanīq* Dan Relasinya Dengan Doktrin *’Ismat al-Anbiyā’*)”. Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.
- Musbikin, Imam *Istantiq al-Qur’ān; Pengenalan Studi al-Qur’ān Pendekatan Interdisipliner*, Madiun; Pustaka Pelajar, 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur’ān Dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2008.
- Muṭahharī, Murtaḍā *Falsafah Akhlāq*, diterjemahkan oleh Faruq bin Ḍiyā’ dengan judul *Filsafat Akhlak*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Makkī (al), Ishāq bin ‘Aqīl ‘Azūr *I’lām al-Muslimīn bi ‘iṣmat al-Nabiyyīn*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1995.
- Malikī (al), Muhammad Alwi *Kitab Insan al-Kāmil*,
- Manāwī (al), ‘Abd al-Ra’ūf *al-Ta’arīf*, Vol. 1 Beirut: Dār al-Fikr, 1410.
- Mufid (al), Syekh Awā’il *al-Maqālāt fī al-Madzāhib wa al-Mukhtarāt*, Tehran: Muassasah Muṭāla’at al-Islāmī, 1372 H.
- Murtaḍā (al), al-Sharīf *Tanzīh al-Anbiyā’*. Qum: Intishārāt al-Sharīf al-Riḍā, 1376H.
- \_\_\_\_\_. *Al-Sharīf Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā*, Qum: Dar al-Kutub, t.th.
- Muẓaffar (al), Syekh Muḥammad Ḥusayn *‘Aqā’id al-Islāmīyah*.
- Nasr, Sayyid Hosein “Sang Alim dari Tabriz”, dalam *al-Ṭabāṭaba’ī, Menyingkap Rahasia al-Qur’ān*, terj Malik Madaniy dan Hamim Ilyas (Bandung, Mizan, 1992).
- Nata, Abuddin *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Nilu, Yousef Daneshvar “Revelation and Religion: A Comparative Study of Karl Barth and Muhammad Husayn Ṭabāṭabā’ī” (Disertasi--University of St. Michael’s College, Toronto, 2009).

- Nurrohim, Ahmad dan Ihsan Nursidik, Hikmah dalam al-Qur'an: Studi Tematik terhadap Tafsir al-Mizān, *Jurnal Profetika Jurnal Studi Islam* Vol. 20, No. 2, Desember 2019.
- Otta, Yusno Abdullah "Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mizān, *Jurnal Potret Pemikiran*," Vol. 19, No. 2 (Juli-Desember 2015).
- Parlindungan, Andian "Konsep Jihad Menurut al-Ṭabaṭabā'ī dalam Tafsir al-Mizān" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).
- Philip K *History of The Arabs; From The Earliest Times To The Present*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Nabhānī (al), Taqī al-Dīn *al-Syakhṣiyyah al-Islāmiyah* Vol. 1.
- Qazwinī (al), al-Ḥāfiẓ Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Yazīd Sunan Ibn Majah, Vol. 1. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Qurṭubī (al), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* Vol. 7 Mesir: Nashr Dār al-Kutub al-'Arabī, 1387 H.
- Quṭb, Sayyid *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'an*, Vol 2, Beirut: Dār al-Shurūq, 2003.
- Rahardjo, M. Dawam *Ensiklopedi al-Qur'an (Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci)*, (Jakarta: Paramadina, 2002), 163-164.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Tafsir al-Kabīr*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Kabīr*, Vol. 12, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Kabīr*, Vol. 14, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Iṣmat al-Anbiyā'*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1986.
- Razzaqi, Abu al-Qasim "Pengantar pada Tafsir al-Mizān", Penerj Nurul Agustina dalam *Al-Hikmah* No. 8 (Rajab-Ramadhan 1413 H).
- Recoeur, Paul *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning* Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Rois, Nur Konsep Motivasi, Perilaku, dan Pengalaman Puncak Spritual Manusia dalam Psikologi Islam, *Jurnal Progress* Vol. 7, No. 2 Desember 2019.

- Rusli, "Kontroversi Akhbārī - Uṣūlī dalam Tradisi Pemikiran Syiah Imāmiyyah," *Jurnal Ulumuna*, Vol .XIII No. 1 Juni, 2009.
- Rusli, *Ris'an Teologi Islam: Telaah Sejarah dan Pemikiran Tokoh-Tokohnya* Jakarta: Kencana, 2015.
- Rūmī (al), Fahd 'abd al-Raḥmān ibn Sulaimān *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' al-'Ashr*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1414.
- Ṣābūnī (al), Muhammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.  
 \_\_\_\_\_ . *Ṣufwat al-Tafāsīr*, Vol. 5. Bairut: t.p, t.th.
- Salūs (al), 'Alī Aḥmad 'Aqīdah al-Imāmah 'ind aal-Shī'ah al-Ithna 'Asyariah, terj. Asmuni, Solihan Zamakhsyari, Imamah dan Khilafah dalam Tinjauan Syar'I, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.  
 \_\_\_\_\_ . *Ensiklopedi Sunnah Syiah, Suatu Perbandingan Akidah dan Tafsir*, Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2001.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn bin Abī Bakr. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol 1 (Kairo: Maḥba'ah Hijāzī, t.th.  
 \_\_\_\_\_ . *al-Dūr al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr*, Vol. 6. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Sābiq, Sayyid *al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Saeed, Abdullah *al-Qur'ān Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nurtawab Bandung,: Penernit Mizan, 2016.
- Saenong, Ilham B. *Hermenutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ān Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Saleh, Fauzan "Is Prophethood Superfluous?: Conflicting Outlook on The Necessity of Prophethood between Badiuzzaman Said Nursi and Some Muslim Philosophers", *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 53, No.1 (2015), 208-210.
- Salih, Subhi *Mabāhith fī 'Ulum al-Qur'ān*.
- Şentürk, Recep "Adamiyyah and 'Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law," *Islām Araştırmaları Dergisi*, no. 8 (2002).

- Shihab, M. Quraish. *al-Qur'ān dan Maknanya*, Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ensiklopedi al-Qur'ān: Kajian Kosakata*, Vol. 3 Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'ān*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2013).
- \_\_\_\_\_. *Membumikan al-Qur'ān; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Mishbāh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Membumikan al-Qur'ān; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, Vol. 2, Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2011.
- Soroush, Abdul Karim *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002).
- Sriwahyuni, “Kemaksuman Nabi: Kajian Terhadap Ayat-Ayat *'Itāb* Terhadap Nabi Muhammad Saw.,” *Jurnal At-Tibyan* II, no. 2 (2017).
- Subhani, Syekh Ja'far. *Iṣmah Keterpeliharaan Nabi Dari Dosa*, terj. Syam. Yayasan as-Sajjad, 1991.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāhiṭh fī 'Ulum al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-'Ilmī li al-Malāyīn, 1977.
- Sumarni, Wisnu Fachrudi “Sejarah Politik Republik Islam Iran,” *Jurnal Sangkep; Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Vol. 3 No. 2 2020.
- Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*. Jakarta:Kencana, 2002.
- Syamsuddin, Sahiron “Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran al-Qur'ān,” dalam *Studi al-Qur'ān Kontemporer (Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir)*, ed. Sahiron Syamsuddin dan Abdul Mustaqim, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Syamsuddin,Sahiron *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Syukri, Ahmad *Metodologi Tafsir Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Ed. Bahrul Ulum, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Ṭabarī (al), Abī Ja'far Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Āy al-Qur'ān*, Vol.17 Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.

\_\_\_\_\_. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. 16 Kairo: Dār Hajar, 2001.

Ṭabarsī (al), *Tafsir Majma' al-Bayān*,

Ṭabaṭabā'ī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Islamic Teachings: An Overview*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.

\_\_\_\_\_. *al-'Aqā'id al-Islāmiyah*, Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 2002.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 1, Beirut: Mu'assasah al-A'lā li al-Maṭbū'āt, 1991.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* Vol. 2, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1991.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* Vol. 3, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1991.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 5, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 11, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 16, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 17, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997.

\_\_\_\_\_. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 18, Beirut: Muassasah li al-Maṭbū'āt, 1997.

\_\_\_\_\_. *al-Qur'ān fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Zahrā', (1973), 79-80

\_\_\_\_\_. *Bidāyat al-Ḥikmah*, Qum: Muassasah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 1995.

\_\_\_\_\_. *Shi'a*, terj. Sayyid Ḥusayn Naṣr, Manila: al-Hidayah, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Bayān fī al-Muwāfaqah bayna al-Hadith wa al-Qur'ān*.
- \_\_\_\_\_. Muḥammad Ḥusayn *Islamic Teaching: An Overview, Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, terj Ahsin Mohammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Ṭūsī (al), Abī Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 4 Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- \_\_\_\_\_. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol.7 Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Mazhab di Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.
- Ulinnuha, Muhammad *Metode Kritik al-Dākhil fī al-Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'ān*, Jakarta: Qaf, 2019.
- Wan Ali, Wan Z. Kamaruddin bin, “Konsep *'iṣmah* Nabi Muhammad Saw dalam al-Qur'ān,” *Jurnal Ushuluddin*, no. 4 (n.d.)
- Wardani, Objektivitas dan Subjektivitas Tafsir Teologis: dari Metode Konvensional ‘Ulum al-Qur'ān Hingga Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd, *Jurnal ushuluddin*, Vol.6 No. 2, (Juli, 2007).
- Widodo, Aris “Hermeneutika Dan Misteri Sabda Tuhan; Manhaj Tafsir al-Ṭabaṭabā'ī Dalam Memaknai Huruf-Huruf Muqāṭṭa'ah,” *Religia* 14 (2011).
- Wijaya, Aksin *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, Bandung: Penebit Mizan, 2016.
- Yazdī (al), Muḥammad Taqī Miṣbah *Durūs fī al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*. Teheran: Manzamat al-A'lām, 1991.
- Zamzami, Mukhammad. Islam Sebagai Agama dan Umat: Analisa Pemikiran Kenegaraan Jamāl al-Bannā, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 1 (Juni 2011)

Zamakhsharī (al), Maḥmūd bin 'Umar bin Abī Bakr. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

\_\_\_\_\_. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 2. Riyadh: Maktabah al-'Ubaykān, 1998.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A