

KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD
(STUDI PERBANDINGAN TAFSIR *RŪH AL-MA'ĀNI* DAN *AL-KASYSYĀF*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh
RAHMAT ALI HIDAYAT
NIM: 212510028

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1446 H.

ABSTRAK

Tesis ini ditulis untuk mempelajari pendekatan dan pemahaman *Tafsîr Rûh al-Ma'âni* dan *Tafsîr al-Kasyshâf* tentang konteks kemaksuman Nabi Muhammad dalam Al-Qur`an. Objek utama penelitian ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan kemaksuman Nabi Muhammad. Dengan mengkomparasikan penafsiran dari kedua tafsir ini, akan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang perbedaan pandangan antara Muktaẓilah dan Suni, diharapkan dapat memberikan kontribusi untuk memperdalam pemahaman tentang kemaksuman Nabi Muhammad dalam Al-Qur`an serta menyoroti perbedaan interpretasi diantara mazhab-mazhab tersebut dan menguatkan penelitian sebelumnya yang membahas tentang kemaksuman Nabi Muhammad.

Penelitian ini menghasilkan temuan yaitu kedua penafsir memiliki persamaan dan perbedaan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kemaksuman Nabi Muhammad, khususnya pada detail-detail permasalahan dan ditemukan adanya perbedaan dalam beberapa aspek seperti dalam permasalahan dosa kecil dan kesalahan yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad. Di sebagian aspek, Az-Zamakhsyari yang berakidah Muktaẓilah menghasilkan interpretasi sama dengan Suni dan beberapa kali secara eksplisit menetapkan kemaksuman Nabi Muhammad dari dosa besar dan kesalahan dalam menyampaikan risalah.

Al-Alusi konsisten dengan mazhabnya dan tegas mengkritik Muktaẓilah yang tidak sepaham dengan pandangannya dalam menisbatkan dosa dan kesalahan kepada Nabi Muhammad. Pandangan Al-Alusi dikuatkan oleh pendapat Qadhi 'Iyadh dalam kitabnya *As-Syifâ* (544 H), Al-Qasthalani dalam kitabnya *Al-Mawâhib* (923 H), Ad-Dawudi (402 H), Al-Makki (1414 H), Al-Qusyairi (465 H), Nafthawiyah dalam kitab *Al-Bahr*. (323 H), Abu Hayyan (654 H), Al-Mahdawi (1048 H), Az-Zarqani (1367 H), Asy-Sya'rawi (1418 H), Ibn 'Athiyah (541 H), As-Subki (756 H), Ibn Taimiyah (728 H), Fakhruddin ar-Razi (604 H), An-Nawawi (676 H), Muhammad Ibrahim Abdul Ba'ist (2024 H) dan bertentangan dengan Qadhi Abd al-Jabbar (969 H), Al-Iji (905 H) dan Baidhawî (1286 H) yang menyetujui pandangan Az-Zamakhsyari dari kelompok Muktaẓilah dan mazhab yang lain dalam masalah menisbatkan dosa kecil pada Nabi Muhammad.

Penelitian ini menggunakan metode komparatif, dua tafsir tersebut akan dibandingkan untuk memahami perspektif masing-masing tokoh dalam menafsirkan ayat yang berhubungan dengan kemaksuman Nabi Muhammad. *Tafsîr Rûh al-Ma'âni* yang mewakili pandangan Suni akan dianalisis untuk melihat bagaimana pengaruh mazhab ini dalam menafsirkan ayat-ayat terkait

kemaksuman Nabi Muhammad. Begitu juga *Tafsîr al-Kasysyâf* yang dikaitkan dengan pemikiran Muktaẓilah, akan diteliti untuk melihat bagaimana mereka menafsirkan ayat yang sama.

Kata Kunci: Kemaksuman Nabi Muhammad, Studi Komparasi, Suni, Muktaẓilah

ABSTRACT

This thesis was written to study the approach and understanding of *Tafsîr Rûh al-Ma'âni* and *Tafsîr al-Kasysyâf* about the context of the Prophet Muhammad's greatness in the Qur'an. The main object of this research is verses related to the supremacy of the Prophet Muhammad. Comparing the interpretations of these two interpretations will provide a more comprehensive understanding of the differences in views between the congress and the Suni. It is expected to contribute to deepening the understanding of the Prophet Muhammad's supremacy in the Qur'an as well as highlighting the differences in interpretation between the schools and strengthening previous research that discusses the supremacy of the Prophet Muhammad.

This research produced the findings that the two interpreters have similarities and differences in interpreting verses related to the Prophet Muhammad's majesty, especially in the details of the problem and found differences in several aspects such as in the problem of minor sins and mistakes attributed to the Prophet Muhammad. In some respects, Az-Zamakhshari who practiced Muktaẓilah produced the same interpretation as the Suni and several times explicitly determined the Prophet Muhammad's wickedness from great sins and errors in delivering treatises.

Al-Alusi is consistent with his sect and firmly criticizes Muktaẓilah who does not agree with his views in attributing sin and blame to the Prophet Muhammad. Al-Alusi's view is corroborated by the opinion of Qadhi Iyadh in the book *As-Syifa* (544 H), Al-Qasthalani in his book *Al-Mawahib* (923 H), Ad-Dawadi (402 H), Al-Makki (1414 H), Al-Qusyairi (465 H), Nafthawiyah in *Al-Bahr*. (323 H), Abu Hayyan (654 H), Al-Mahdawi (1048 H), Az-Zarqani (1367 H), Ash-Sha'rawi (1418 H), Ibn 'Athiyah (541 H), As-Subki (756 H), Ibn Taymiyah (728 AH), Fakhruddin ar-Razi (604 H), An-Nawawi (676 H), Muhammad Ibrahim Abdul Baist (2024 H) and contrary to Qadhi Abd al-Jabbar (969 H), Al-Iiji (905 H) and Baidhawi (1286 H) who agreed with the views of Az-Zamakhshari of the Muktaẓilah group and other madhhabs in the matter of attributing minor sins to the Prophet Muhammad.

This research uses a comparative method, where the two interpretations will be compared to understand the perspective of each figure in interpreting verses related to the supremacy of the Prophet Muhammad. *Tafsîr Rûh al-Ma'âni*, which represents the Suni view, will be analyzed to see how this school influences in interpreting verses related to the supremacy of the Prophet Muhammad. Likewise, *Tafsîr al-Kasysyâf* associated with

Muktazilah thought, will be examined to see how they interpret the same verse.

Keywords: The Greatness of the Prophet Muhammad, Comparative Studies, Suni, Muktazilah

خلاصة البحث

كتبت هذه الرسالة لدراسة منهج وفهم تفسير روح المعاني وتفسير الكشاف بالموضوع عصمة النبي محمد في القرآن. والموضوع الرئيسي لهذا البحث هو الآيات المتعلقة بعصمة النبي محمد. ومن خلال مقارنة التفسيرين وهما تفسير روح المعاني والكشاف فإنه سيوفر فهماً أكثر شمولاً للاختلافات في وجهات النظر بين فرقة المعتزلة وفرقة السني، ومن المؤمل أن يساهم في تعميق فهم عصمة النبي محمد في القرآن أيضاً. كما يبرز الاختلافات في التفسير بين هذه المذاهب الفكرية وتعزيز الأبحاث السابقة التي تناقش عصمة النبي محمد. وقد أسفر هذا البحث عن نتائج مفادها أن المفسرين كان لديهما أوجه تشابه واختلاف في تفسير الآيات المتعلقة بعصمة النبي محمد، وخاصة في تفاصيل المشكلة، كما وجدت اختلافات في عدة جوانب كما هو في مسألة صغار الذنوب والأخطاء المنسوبة. إلى النبي محمد. وفي بعض الجوانب، فإن الزمخساري، المتمسك بالعقيدة المعتزلة، يصدر نفس تفسير السني، ويحدد عدة مرات صراحة عصمة النبي محمد من كبائر الذنوب والأخطاء في تبليغ رسالته.

وكان الألوسي يتفق مع مذهبه وينتقد بشدة المعتزلة الذين لم يشاركوه رأيه في نسبة الذنوب والأخطاء إلى النبي محمد. ويتفق رأي الألوسي رأي القاضي عياض في كتابه الشفاه (544هـ)، والقسطلاني في كتابه المواهب (923هـ)، والداوادي (402هـ)، والمكي (1414هـ). هـ، القشيري (ت ٤٦٥هـ)، النفثاوية في كتاب البحر. (323 هـ)، أبو حيان (654 هـ)، المهدي (1048 هـ)، الزرقاني (1367 هـ)، الشعراوي (1418 هـ)، ابن عطية (541 هـ)، السبكي (756 هـ)، ابن تيمية (728 هـ)، فخر الدين الرازي (604 هـ)، النووي (676 هـ)، محمد إبراهيم عبد الباعث (2024 هـ) ولا يتفق مع القاضي عبد الجبار (969 هـ). والإيجي (905 هـ) والبيضاوي (1286 هـ) وافق مذهب الزمخساري من جماعة معتزلة وغيرهم من المذاهب في مسألة نسبة الصغائر إلى النبي محمد.

يستخدم هذا البحث المنهج المقارنة بين التفسيرين، حيث سيتم مقارنة التفسيرين لفهم وجهة نظر كل شخصية في تفسير الآيات المتعلقة بعصمة النبي محمد. وسيتم تحليل تفسير روح المعاني الذي يمثل وجهة النظر السني لمعرفة مدى تأثير هذا المذهب الفكري في تفسير الآيات المتعلقة بعصمة النبي محمد. وكذلك سننظر في تفسير الكشاف المرتبط بفكر المعتزلة لنرى كيف يفسرون نفس الآية.

الكلمات المفتاحية: عصمة النبي محمد، الدراسات المقارنة، السني،

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmat Ali Hidayat
Nomor Induk Mahasiswa : 212510028
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kemaksuman Nabi Muhammad (Studi Perbandingan Tafsir *Rûh Al-Ma'âni* Dan *Al-Kasyshâf*).

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini jiplakan (plagiat) maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan.

Jakarta, 24 Juni 2024

Yang membuat pernyataan



Rahmat Ali Hidayat

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD
(STUDI PERBANDINGAN TAFSIR *RŪH AL-MA'ĀNI* DAN *AL-KASYSYĀF*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun Oleh:
Rahmat Ali Hidayat
NIM. 212510028

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta 24 Juni 2024

Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum.

Pembimbing II,



Dr. Azmi Ismail, LL.M.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

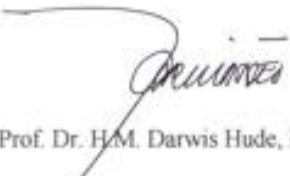
KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD
(Studi Perbandingan Tafsir *Rûh Al-Ma'âni* dan *Al-Kasysyef*)

Disusun Oleh :
Nama : Rahmat Ali Hidayat
Nomor Induk Mahasiswa : 212510028
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada:
Senin 08 Juli 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4	Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum.	Pembimbing I	
5	Dr. Azmi Ismail, LL.M.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 23 Agustus 2024
Mengetahui
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	Q
ب	b	س	s	ك	K
ت	t	ش	sy	ل	L
ث	ts	ص	sh	م	M
ج	j	ض	dh	ن	N
ح	h	ط	th	و	W
خ	kh	ظ	zh	ه	H
د	d	ع	'	ء	A
ذ	dz	غ	g	ي	Y
ر	r	ف	f	-	

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (ربّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *Fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis í atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: (الْفَارِعَةُ) ditulis *al-qâri'ah*, (المَسَاكِينِ) ditulis *al-masâkîn*, (المُفْلِحُونَ) ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis al, misalnya: (الْكَافِرُونَ) ditulis *al-Kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya (الرِّجَالِ) ditulis *ar-rijâl*. atau boleh ditulis dengan transliterasi Qamariyyah dengan ditulis *al-rijâl*.
4. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h misalnya: (البَقْرَةَ) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis t, misalnya (زَكَاةَ الْمَالِ) ditulis *zakat al-mâl* atau contoh (سُورَةَ النِّسَاءِ) ditulis *sûrat an-Nisâ'*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: (وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabat beliau, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. *Âmîn Yâ Rabbal 'Âlamîn*.

Selanjutnya, Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd. Muid N., M.A.
4. Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum dan Dr. Azmi Ismail, LL.M., beliau berdua menjadi Dosen Pembimbing yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini.
5. Kepala Tata Usaha Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta beserta stafnya, Andi Jumardi, M. Kom. dan Jeddah Dawi P., M. H.,

- yang juga banyak membantu memberikan informasi yang berkaitan dengan proses tahapan-tahapan dan arahan teknis penulisan tesis ini.
6. Kepala perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta beserta para stafnya, yang telah ikut serta memfasilitasi dan menjadi tempat bertanya akan referensi-referensi yang penulis butuhkan.
 7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.
 8. Kepada kedua orang tua penulis bapak Drs. H. Moh Muslich dan ibu Dra. Hj. Siti Khotijah, yang selalu memberikan dukungan dan doanya kepada anak-anaknya.
 9. Kepada guru kami Almarhum Syaikh Muhammad Abdul Ba'its yang menginspirasi penulis untuk menulis judul tesis sampai saat ini.
 10. Kepada istri tercinta Ikrima Fajri Agustina Yusuf, Lc. MH yang memberikan dukungan dan doa.
 11. Kepada anak tercinta Anastalia Fathima Averrose yang menjadi sumber semangat saya.
 12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini. Semoga Allah Memberikan balasan kepada kalian semuanya, amin.

Semoga Allah Swt. membalas semua kebaikan yang telah diberikan, dan semoga penelitian ini dapat memberikan manfaat bagi penulis khususnya dan umumnya bagi para pembaca agar selalu berpegang pada ajaran-ajaran Rasulullah Saw.

Jakarta, 20 Juni 2024
Penulis

Rahmat Ali Hidayat

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Pembatasan Masalah	12
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian	13
F. Manfaat Penelitian	13
G. Kerangka Teori	14
H. Tinjauan Pustaka	16
I. Metode Penelitian	19
J. Sistematika Penulisan	21
BAB II. 'ISHMAH DALAM DISKURSUS ULAMA	23
A. Diskursus Ulama tentang ' <i>Ishmah al-Anbiya</i> '	23
1. Embrio ' <i>Ishmah al-Anbiya</i> '	23

2. <i>'Ishmah al-Anbiyâ`</i> dalam Diskursus Ulama	25
3. <i>'Ishmah al-Anbiya`</i> Menurut Ahli Kitab	39
4. <i>'Ishmah</i> Nabi Muhammad sebagai Manusia	42
5. Bentuk <i>'Ishmah</i> Nabi Muhammad	45
6. Urgenitas <i>'Ishmah</i> Nabi Muhammad	57
BAB III. PENGENALAN TENTANG MUFASIR	59
A. Abu al-Fadhl Shihab al-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi	59
1. Biografi dan Perjalanan Intelektual	59
2. Guru-Guru al-Alusi	61
3. Murid-Murid al-Alusi	62
4. Karya-Karya al-Alusi	63
5. Kedudukan dan Kedalaman Ilmu	64
6. Latar Belakang Penyusunan	65
7. Kondisi Sosial Politik	66
8. Sistematika Penafsiran	68
9. Metode dan Corak Penafsiran	69
10. Sumber Penafsiran	72
11. Nuansa Sufistik dalam Tafsir	73
12. Keistimewaan dan Kekurangan	75
B. Abu al-Qasim Mahmud bin Umar Zamakhsyari	76
1. Biografi Dan Perjalanan Intelektual	76
2. Guru-Guru Zamakhsyari	78
3. Murid-Murid Zamakhsyari	80
4. Karya-Karya Zamakhsyari	80
5. Kedudukan dan Kedalaman Ilmu	81
6. Latar Belakang Penyusunan	83
7. Sumber Penafsiran	84
8. Kondisi Sosial Politik	86
9. Sistematika Penafsiran	87
10. Metode dan Corak Penafsiran	87
11. Nuansa Muktazilah dalam Tafsir	89
12. Keistimewaan dan Kekurangan	90
BAB IV. PEMAPARAN DATA DAN ANALISIS PENAFSIRAN AL-ALUSI DAN ZAMAKHSYARI TERHADAP AYAT-AYAT YANG BERTENTANGAN DENGAN KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD	93
A. Penafsiran Al-Alusi Terhadap Ayat-Ayat yang Bertentangan dengan Kemaksuman Nabi Muhammad	96
1. Penafsiran Al-Anfâl Ayat 67	96
2. Penafsiran At-Taubah Ayat 43	102
3. Penafsiran Hud Ayat 12	107

4.	Penafsiran Al-Isra' Ayat 74	111
5.	Penafsiran Al-Hajj Ayat 52.....	112
6.	Penafsiran Az-Zumar Ayat 65	117
7.	Penafsiran Asy-Syura Ayat 52.....	119
8.	Penafsiran Al-Fath Ayat 2.....	124
9.	Penafsiran At-Tahrim Ayat 1	128
10.	Penafsiran 'Abasa Ayat 1.....	132
B.	Penafsiran Zamakhsyari	136
1.	Penafsiran Al-Anfâl Ayat 67.....	136
2.	Penafsiran At-Taubah Ayat 43.....	140
3.	Penafsiran Hud Ayat 12	140
4.	Penafsiran Al-Isra' Ayat 74	142
5.	Penafsiran Al-Hajj Ayat 52.....	142
6.	Penafsiran Az-Zumar Ayat 65	144
7.	Penafsiran Asy-Syura Ayat 52.....	146
8.	Penafsiran Al-Fath Ayat 2.....	147
9.	Penafsiran At-Tahrim Ayat 1	149
10.	Penafsiran 'Abasa Ayat 1.....	151
C.	Analisis Penafsiran Al-Alusi dan Zamakhsyari Tentang Kemaksuman Nabi Muhammad.....	153
1.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Kesalahan Dalam Berijtihad.....	153
2.	Kemaksuman Nabi Muhamamad Dari Kesalahan Dan Kelalaian	156
3.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Menyembunyikan Risalah	162
4.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Kemusyrikan	166
5.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Tipu Daya Setan.....	176
6.	Kemaksuman Nabi Dari Kekafiran Sebelum Menjadi Rasul	180
7.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Berbuat Dosa.....	183
8.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dari Mengharamkan Perkara Yang Halal	189
9.	Kemaksuman Nabi Muhammad Dalam Segi Akhlaknya	193
10.	Respon Penulis	195
BAB V PENUTUP		197
A. Kesimpulan		197
B. Saran		201
DAFTAR PUSTAKA		203
LAMPIRAN		
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Golongan Orientalis telah menyatakan pandangan pribadi tentang Nabi Muhammad yang bertolak belakang dengan fakta di dalam Al-Qur`an, hasil peninggalan sejarah maupun karya ulama`. Pastor Bede salah satu tokoh orientalis dari Inggris berpendapat bahwa Muhammad adalah sosok manusia liar dari padang pasir *a wild man of desert*. Bede menjelaskan Muhammad sebagai pribadi berstatus sosial yang rendah dan kasar, hobi perang dan biadab, buta huruf, tidak faham dogma Kristen, dan rakus kekuasaan, sehingga ia mengklaim sebagai seorang nabi dan menjadi penguasa.¹

Faktor utama dari pertentangan ini adalah kurangnya menguasai bahasa Arab dan hanya berlandaskan logika akal semata-mata yang berdampak menyalahafsirkan terjemahan tersebut. Bahkan, Nabi Muhammad dicap status sebagai manusia biasa, bukan seperti yang disebutkan dalam sejarah Islam yaitu sebagai utusan Allah. Rasulullah telah dianggap menyebarkan agama ciptaannya, dilabel sebagai manusia hina,

¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat, Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi*. Jakarta: INSISTS, 2012, hal. 71-72.

licik dan menggunakan kitab yang diklaim karya ciptaannya yaitu Al-Qur`an merupakan hasil jiplakan dari kitab agama Yahudi dan Kristian.²

Dalam rangka menerima wahyu yang agung, Allah telah menjaga kemaksuman pribadi suci Nabi Muhammad. Bukti penegasan bahwa manusia umumnya mengalami pengajaran serta bimbingan manusia yaitu tarbiah *insâniyyah*, maka Nabi Muhammad terpilih mendapat bimbingan khusus tarbiah *rabbâniyyah* setiap saat. Kemaksuman fisik dan non fisik sangat berkaitan dengan kredibilitas, kesalahan kecil manusia biasa tidaklah mengkhawatirkan bagi mereka. Namun bagi *maqâm* para nabi dan rasul berdampak menjadi masalah besar, sebab terjadi perbedaan sikap dalam melihat substansi kesalahan antar kualitas masing-masing jiwa.³

Wahyu dapat diperoleh dari tuntutan-tuntutan fisik yang memungkinkannya untuk mengadakan komunikasi hingga memusatkan perhatian dengan kelompok spiritual tertinggi yakni malaikat sehingga bisa memahami bagaimana mendefinisikan tindakan-tindakan dan hal-hal yang menunjukkan kepada kebahagiaan dunia akhirat, melalui proses tersebut kebenaran yang dibawanya adalah kebenaran yang terjaga keotentikannya oleh Tuhan kemudian dijadikan pedoman manusia untuk diimani. Maka secara otomatis para nabi adalah maksum sebagai orang-orang penerima wahyu.⁴

Wahyu yang turun kepada Rasulullah kemudian dicerna dan direalisasikan dalam bentuk perkataan, perbuatan dan ungkapan serta kondisi. Fenomena kehidupan orang-orang yang jauh dari negeri tempat diturunkannya Al-Qur`an pun tidak mampu membedakan antara pengajaran dan kebudayaan. Bercampurnya keduanya tidak menutup kemungkinan terjadinya instabilitas di dalam masyarakat. Ketika penyebab terjadi konfliknya dalam konteks keagamaan, maka harus berkaitan dengan kitab suci pemeluknya, Al-Qur`an dan risalahnya. Kemudian dalam hal dominasi agama konflik dapat diatasi dengan perbedaan karakteristik yang dibawa individu sebuah interaksi. Karakteristik individu dalam interaksi sosial, konflik merupakan keadaan yang wajar terjadi pada setiap masyarakat dan tidak ada masyarakat yang terlepas dari konflik antar anggotanya atau dengan golongan masyarakat lain, konflik hanya akan sirna seiring dengan

² Mohd Farhan Abd Rahman, *et. al.*, The Stage of Western Orientalists Scholarly Studies in Islam: A Review] Peringkat Pendekatan Kajian Sarjana Orientalis Barat Terhadap Islam: Satu Analisis.”dalam *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2020, hal. 116-126.

³ Abdussalam Ali Syita, *Ufuq al-‘Azhmah al-Muhammadiyah*. Alexandria: Mathabi’u al-Quds, 2002, hal. 78.

⁴ M. Munawir, “Konsep Kenabian menurut Ibnu Khaldun (Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW),” dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 15 No. 1, 2014, hal. 129.

hilangnya masyarakat itu sendiri. Dari sekian banyak konflik yang terjadi, inti dari perbedaan berhubungan langsung dengan subtema yaitu tentang pandangan kepercayaan aqidah karena kepercayaan dapat menjadi bagian dari kehidupan beragama seseorang.⁵

Nabi Muhammad telah disifati oleh Allah dalam Al-Qur`an dengan sifat paling agung, yaitu ahlak tertinggi dari segala kemuliaan, sempurna baik lahir maupun batin, keistimewanya melebihi para nabi dan rasul yang lain hingga jin, manusia, malaikat serta seluruh makhluk.⁶ Seorang nabi dan rasul terakhir yang diutus Allah, tidak berbeda dengan para nabi serta rasul sebelumnya, menjadi seorang nabi bukanlah hasil dari usaha dengan ibadah khusus, tapi merupakan pilihan Allah untuk menerima wahyu serta membawa syariat baik diperintah untuk menyampaikan ataupun tidak.⁷

Nabi atau rasul merupakan makhluk yang secara fitrah memiliki semua karakter sifat kemanusiaan dan keterbatasan seperti sakit, makan, minum, nikah, kebahagiaan dan lain sebagainya. Semua umat manusia tanpa terkecuali termasuk para nabi dan rasul membawa sifat *basyâriyyah* yang Allah berikan sebagaimana manusia pada umumnya. Namun sisi perbedaan antara nabi dan rasul, Allah telah menyebutkan perbedaan tersebut bahwa nabi dan rasul mengemban amanah *nubuwwah* dan menyampaikan *risâlah*.⁸

Kontroversi perdebatan tentang *'ishmah* terbagi dalam dua golongan; pertama, pendukung secara mutlak. Golongan ini adalah Muktaẓilah dan *Syi'ah* yang meyakini kemaksuman para nabi dari dosa besar dan kecil, sejak lahir sampai wafat. Kedua, golongan yang membatasi, diwakili mayoritas Suni. Menurut mereka kewajiban mematuhi para nabi sejak setelah *bi'tsah* dan bukan sebelumnya, karena mempercayai bahwa kemaksuman nabi didapati setelah pengutusan.⁹

Menurut Qadhi 'Iyadh para nabi dan rasul maksum dari melakukan dosa sebelum diangkat menjadi nabi ataupun setelahnya dan jaiz bagi mereka memiliki sifat *basyariyyah* seperti sakit yang tidak menjijikkan sebagai

⁵ Zakaria Husin Lubis, "Hermeneutics Of The Holy Religion Texts (The Study of the Relationship of the Qur'anic Text to Religious Life," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 4, No. 01, 2020, hal. 95.

⁶ Hisyam al Kamil Hamid Musa, *An-Nûr al-Maushûl Syarh Bidayatu as-Sûl fi Tafdhîli ar-Rasûl*. tt: tp, 2019, hal. 34.

⁷ Ali Jum'ah, *'Aqidatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Kairo: Dar al-Muqatham li an-Nasyri wa at-Tauzi', 2015, hal. 131.

⁸ Mamad Muhammad Fauzil Abad, "Pemikiran Ar-Razi Tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul (Studi Kritis dalam *Tafsir Mafâtih al-Ghaib*)." *Tesis*, Semarang: Fakultas Pascasarjana UIN Walisongo, 2019, hal.1.

⁹ Surya Attamimi, "Penafsiran "'*Ishmah* dalam Kitab *Al-Mîzan Fi Tafsîr Al-Qur`an* Karya Muhammad Husein Ath-Thabâthabâ'i." *Disertasi*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2021, hal. 3-4.

contoh Nabi Muhammad mengalami lapar, makan, minum, menikah bahkan sakit agar diangkat derajat dan sifat-sifat lain guna jalanya hukum syariat.¹⁰

Mayoritas para ulama *Asy'ariyyah* dan Muktaizilah berpendapat bahwa para nabi tidak menyalahi akal jika bermaksiat baik dosa kecil maupun besar. Sedangkan dari kalangan *Syi'ah* mengatakan nabi maksum sejak sebelum *bi'tsah*, dan banyak dari kalangan Muktaizilah berpendapat nabi mustahil melakukan dosa besar sebelum *bi'tsah* karena berdampak mengurangi kedudukan jiwa sebagai pembawa *risâlah* dan menyalahi hikmah diangkat sebagai rasul. Sementara perbuatan manusia biasa meliputi perkara wajib, sunah, jaiz, makruh, haram. Sedangkan perbuatan para nabi dan rasul mencakup hal yang wajib, sunah, dan jaiz. Dengan demikian mereka maksum dari segala perkara makruh dan haram.¹¹

Para nabi maksum secara ijmak dari perbuatan dosa besar dan dosa kecil yang disengaja dibolehkan oleh jumbuh kecuali Al-Jubba'i dari Muktaizilah. Dosa kecil akibat kesalahan merupakan hal jaiz, kecuali dosa yang buruk seperti mencuri. Turunya wahyu melarang para nabi dan rasul untuk berbuat dosa besar dan sering berdosa kecil. Jika mereka berdosa maka haram untuk mengikutinya padahal *ittibâ'* wajib kepada mereka. Apabila berdosa maka kesaksiannya pun tidak sah, karena dengan kesaksian atas perkara dunia yang tertolak, bagaimana dengan kesaksian atas perkara agama hingga hari kiamat. Permasalahannya kemuliaan seorang Rasul akan tercoreng, kepercayaan umat akan luntur jika melakukan perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah.¹²

Salah satu tokoh dari Muktaizilah adalah Qadhi Abd al-Jabbar berpendapat para nabi terlepas dari perkara yang menyebabkan dimusuhi oleh Allah baik setelah diangkat menjadi nabi ataupun sebelumnya seperti berdusta, menyembunyikan ajaran, berbuat salah dan terhadap hal-hal yang berakibat tidak diterima serta menjauhnya umat, hingga meragukan ilmunya. Beliau juga mengatakan bahwa para rasul tidaklah wajib maksum dari dosa kecil yang mengurangi kedudukannya, sebab tidak ada dalil melarang melakukan hal itu. Menurutnya perkara tersebut bentuk pengurangan pahala atau selaras dengan meninggalkan banyak dari *nâfilah* atau amalan tambahan. Dan mengurangi kemuliaan pada satu kedudukan dari derajat kenabian.¹³

¹⁰ Hisyam al-Kamil Hamid Musa, *At-Taudhîhât al-Jaliyyah 'alâ Matni al-Khorîdah al-Bahiyyah*. Kairo: Dar al-Mannâr, 2014, hal. 107.

¹¹ Hisyam al-Kamil Hamid Musa, *At-Taudhîhât al-Jaliyyah 'alâ Matni al-Khorîdah al-Bahiyyah*,..., hal. 108.

¹² Ali Jum'ah, *'Aqidatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*,..., hal. 134.

¹³ Qadhi Abd al-Jabbar, *Al-Mughni fi Abwâbi at-Tauhid wa al-'adl*, Kairo: Dâr al-Mishriyyah li at-Ta`lîf wa at-Tarjamah, 1965, hal. 279-280.

Dalam penjagaan fisik sesuai QS. Al-Hijr/15: 95, Ath-Thabari menerangkan bahwa Allah memelihara Nabi Muhammaddari orang-orang yang mencela, memusuhi dan yang ingin menyakiti.¹⁴ At-Thabari juga menegaskan bahwa Rasulullah tidak berbicara sesuatu apapun tentang Alquran berdasarkan hawa nafsunya, melainkan kandungan Alquran seluruhnya merupakan wahyu dari Allah yang diberikan kepadanya.¹⁵

Senada dengan hal kemaksuman, Sayyid Qutb menjelaskan maksud dari QS. Al-A'la/87: 6-7 bahwa Nabi Muhammad tidak akan lupa terhadap apa yang dibacakan Tuhannya itu, dan hal ini merupakan berita gembira bagi umat beliau sepeninggalnya, yang menjadikan semakin yakin terhadap pokok akidah ini. Karena, ia berasal dari Allah dan Allah yang menjaga serta menjamin di dalam hati nabi. Sebagai pembawa Al-Qur'an, beliau akan dapat membacanya dengan bacaan yang diterimanya dari Tuhannya yang menjamin kepada hatinya sesudah itu. Ini salah satu bentuk pemeliharaan Allah dan merupakan ketetapan yang meyakinkan kehendak Ilahi secara mutlak. Beliau tidak akan lupa, untuk menunjukkan bahwa perkara ini berada di bawah bingkai kehendak teragung.¹⁶

As-Sya'rawi berpendapat mengenai makna *dzanbun* dalam QS. Al-Fath/48: 2 pada hak Nabi Muhammad yang maksum adalah *hasânatu al-abrâr sayyi'ât al-muqarrabîn* dan nabi pasti berkaitan dengan wahyu maka terjaga dalam perlindungan Allah. Maka tidak bisa dikatakan bahwa beliau mengalami lupa seperti umatnya. Bentuk teguran Allah kepada Rasulullah merupakan wujud kasih sayang dan perhatian lebih seakan berkata; wahai Muhammad janganlah bersedih dan jangan kau bebani diri melebihi kemampuanmu. Oleh sebab itu pemberian ampunan dalam Al-Qur'an bukan atas dasar dosa, jika yang dimaksud demikian maka keluar dari aturan. Makna dari ampunan adalah menutup dosa atau tanpa ada siksa, menutup dosa sebelum terjadi hakikatnya tidak terjadi dosa apapun, yang dimaksud diampuni dosa yang lalu dan yang akan datang yaitu tidak ada hukuman bahkan tidak terjadi sama sekali.¹⁷

Ilmu tafsir mengalami banyak perubahan sejak awal kelahirannya pada masa Rasulullah, pada mulanya metode penulisan tafsir hampir tidak ada perbedaan, hingga semakin jauh dari zaman Rasulullah dan dampak perkembangan zaman muncul para ulama yang berupaya membela mazhab-

¹⁴ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412 H, hal. 550.

¹⁵ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qurân*. ..., hal. 504.

¹⁶ Sayyid Qutb, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hal. 246-247.

¹⁷ Muhammad Mutawalli as-Sya'rawi, *Tafsîr As-Sya'rawi*. Kairo: Dâr Akhbâru al-Yaum, 1991, hal. 14374-14375.

mazhab serta memperjuangkan akidah masing-masing dengan menggunakan berbagai macam perantara. Al-Qur`an menjadi tujuan utama sebagai alat memperkuat pendapat dan mendukung mazhab, dengan memanfaatkan ayat-ayat demi kepentingan mazhab yang dianut. Dari sinilah awal terjadi pergeseran tafsir, lahir berbagai macam metode dan teori-teori dalam menuliskan tafsir.¹⁸

Ilmu semakin berkembang pesat dan luas, pembukuannya mencapai kesempurnaan, telah bermunculan cabang-cabangnya, perbedaan pendapat meningkat, semakin berkobar masalah-masalah ilmu kalam, fanatisme mazhab menjadi permasalahan serius dan ilmu-ilmu naqli tercampur filsafat bercorak rasional serta setiap kelompok ataupun golongan berupaya mendukung mazhabnya masing-masing. Ini semua menyebabkan tafsir tidak sehat dan ternodai. Sehingga mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an mengarah ke berbagai kecenderungan dan berpegang teguh pada pemahaman pribadi.¹⁹

Perbedaan terus terjadi pada umat islam sampai pecah ke berbagai golongan yang semuanya mengakar kepada 5 aliran utama: Ahlu Sunah, Muktaẓilah, *Syî'ah*, *Murji'ah* dan Khawarij. Objek kajian yang menjadi perdebatan kelompok-kelompok tersebut sangat beragam, mulai dari masalah ketuhanan, kenabian dan seterusnya. Dalam hal kenabian polemik penafsiran Zamakhsyari terutama ayat-ayat yang berhubungan dengan kemaksuman Nabi Muhammad di beberapa bagian tafsirnya memicu perdebatan, yaitu tentang penafsiran yang kurang tepat pada sebagian ayat terkait dengan kemaksuman Nabi Muhammad.²⁰

Diantara golongan tersebut, banyak tokoh Muktaẓilah memiliki tafsir Al-Qur`an senada dengan mazhab yang mereka anut. Dari masa ke masa hilanglah karya-karya tafsir tersebut sebab percetakan umum islam melarang terbit, jika kebanyakan turats mereka masih kita dapati, akan lebih jelas lagi tentang pandangan mereka melalui kitab-kitab tafsir. Setidaknya ada 3 tafsir yang dikenal hingga kini seperti *Tanzîh al-Qur`ân 'an al-Mathâ'in* karya al-Qadhi Abd al-Jabbar, *Amâli* karya As-Syarif Al-Murtadho, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawamidal-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* karya Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar Zamakhsyari.²¹

Tafsir *al-Kasysyâf* yang merupakan karya dari salah satu tokoh penting Muktaẓilah yaitu Zamakhsyari. Aspek teologi Muktaẓilah sangat

¹⁸ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*. Juz 1, Beirut: Maktabah Wahbah, 2005, hal. 258.

¹⁹ Manna Khalil al-Qathan, *Mabâhith fî Ulûmi al-Qur`an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2015, hal. 333.

²⁰ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwatu at-Tafâsîr*. Kairo: Dar as-Salâm, 1996, hal. 506.

²¹ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 277.

kental dalam tafsir ini, sebagai seorang ulama` tersohor di zamanya menguasai berbagai bidang keilmuan terutama dalam ilmu tafsir serta bahasa. Tafsir ini menjadi rujukan para ilmuwan yang sefaham dengan teologinya ataupun tidak sefaham. Secara gencar para pengikut Muktaẓilah mengembangkan metodologi takwil terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang belum jelas maknanya. banyak cenderung percaya kepada kekuatan akal. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat tuhan dalam Al-Qur`an, sikap yang dimanfaatkan Muktaẓilah ialah mempergunakan akal dan kemudian diinterpretasikan pada nas atau teks wahyu dalam Al-Qur`an sesuai dengan pendapat akal dengan pendekatan bahasa.²²

Perdebatan teologis tentang *'ishmat al-Anbiyâ`* berdampak pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an, dengan demikian perlunya kajian konteks teks-teks dalam tafsir Al-Qur`an. Usaha dalam mengkaji secara komprehensif sudut pandang yang berbeda dari dua mazhab yaitu Suni dan Muktaẓilah untuk meminimalisir tuduhan kesalahan-kesalahan yang berhubungan dengan kredibilitas yang disematkan kepada nabi khususnya Nabi Muhammad. Pembahasan tesis ini berdasarkan dua pandangan dari dua mazhab yang berbeda Muktaẓilah dan Suni yaitu *Tafsîr al-Rûh al-Ma`âni Fî at-Tafsîri Al-Qur`ân Al-Azhîm Wa as-Sab`i al-Matsâni* karya Al-Alusi dan *Al-Kasyshâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl* karya Zamakhsyari.

Tafsir *al-Alûsi* merupakan karya dari salah satu tokoh Suni, Al-Alusi juga termasuk tokoh sufi. *Ruh al-Ma`âni* lebih dikenal sebagai Sufi atau mistik tafsir. Alasan tafsirnya diklasifikasikan sebagai mistik, yang pertama karena sufinya identitasnya sebagai pengikut *naqsybandiyyah*, yang kedua adalah ia menempatkan tafsir mistik atas ayat yang bersangkutan di akhir tafsir. Alusi adalah seorang mufasir yang berlatar belakang Sufi dan beraliran Salafi. Terlepas dari identitas Sufinya, Al-Alusi dituduh wahabisme. Melihat identitas sufinya, tampaknya tidak mungkin dia mengadaptasi ide Wahabi secara ideologis melawan kedaulatan kerajaan Utsmani.²³

Bagaimana mungkin sekarang Al- Alusi untuk menyatukan dua karakter yang berbeda dan berlawanan dalam kepribadiannya dengan mempertimbangkan latar belakang pendidikannya, kesetiaan keluarganya dan tarekat Sufi *Naqsyi* tempat dia berada, ke kedaulatan Utsmani dan otoritas melawan Inggris dan Wahabi yang bermotivasi Inggris cukup jelas. Dia dalam urutan *Naqsyi* sebagai Sufi dan dia juga Salafi dalam gagasan. Namun, dia jelas seorang salafi dalam arti yang lebih luas yaitu salafisme

²² Shalah Abd al-Fattah al-Khalidi, *Ta`rif ad-Dârisîn Bi Manâhij al-Mufasssîrîn*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2008, hal. 533.

²³ David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics And Social Change In Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990, hal. 24.

yang berasal dari istilah *as-Salaf as-Shâlih* generasi pertama umat Islam di abad ketujuh.²⁴

Karakter Suni serta Salafi-Sufi Alusi bergema dalam karya Tafsirnya *Ruh al-Ma'âni*. Sebagaimana metodologi tafsir yang diterapkan dalam tafsirnya, ia menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an sendiri yang pendekatan salafinya cukup dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah.²⁵ Berlaku sesuai tradisi zaman Nabi, menggunakan bahasa dan puisi Arab, dan menggunakan tata bahasa dan retorika Arab, melihat ke *sabab an-nuzûl* yang dikutip dari sumber klasik seperti, Fakhruddin al-Razi, al-Qadhi al-Baidhawi, Abu Hayyan al-Andalusi, Abu Su`ud dan lain-lain.²⁶

Dalam masalah kemaksuman nabi terutama di ayat-ayat Al-Qur`an yang menunjukkan perbuatan dosa, Al-Alusi berpendapat bahwa mereka maksum dari dosa besar dan kecil setelah *bi'tsah*. Jika perbuatan dosa yang secara lahir dilakukan secara sengaja setelah *bi'tsah* maka termasuk *khilâfu al-Aula* atau bukan disebut sebagai dosa, berbeda halnya dengan selain nabi seperti halnya yang dianggap baik oleh orang-orang baik atau *abrâr* dianggap sebagai satu keburukan oleh orang-orang *muqarrabîn*. Sikap senada yang dilakukan Nabi Muhammad sebagaimana berapa banyak amalan baik menurut seseorang menjadi hal buruk bagi orang lain.²⁷

Berkaitan dengan pandangan kemaksuman nabi, salah satu tokoh sufi yaitu Qadhi 'Iyadh berpendapat para nabi dan rasul maksum dari melakukan dosa sebelum diangkat menjadi nabi ataupun setelahnya.²⁸ Sudut pandang tersebut kemungkinan berlaku juga dalam tafsir *al-Alûsi* ataupun tidak. Maka perbandingan dua tafsir fenomenal ini akan memberikan penjelasan secara umum kepada umat Islam, tentang ketinggian derajat Nabi Muhammad sebagai manusia pilihan yang mengalami perlindungan khusus dari Allah. Berdasarkan timbangan yang benar yaitu timbangan Allah sebagaimana telah tertulis dalam ayat-ayat Al-Qur`an sebagai pedoman kita semua, terlepas dari unsur *ghuluw* memposisikan siapa sebagai Tuhan dan nabi yang dimuliakan.

Kemaksuman merupakan sebuah istilah yang timbul berbagai macam definisi, lafaz *'ishmah* dalam Al-Qur`an dengan berbagai macam bentuk disebutkan sebanyak 13 kali, meskipun digunakan dengan sebutan yang

²⁴ Basheer M. Nafi, *Abu Al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an*, dalam International Journal of Middle East Studies, 2002, hal. 465-494.

²⁵ David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics And Social Change In Late Ottoman Syria*,..., hal. 24-25.

²⁶ Yousif Khudhair, "*Alusi'nin Ruh'u'l-Meani Tefsirinde Kur'an Kısalarının Yorumlama Metodu*." Tesis, Istanbul University 2015, hal. 33-45.

²⁷ Ghalib Ahmad Ali, "*Manhaju Dirâsati al-'Aqîdah baina al-Alûsi wa Ibnu 'Âsyûr min Khilâlî Tafsîrihimâ*." Disertasi: Jordan, Jâmi'ah al-Urdûniyah, 2021, hal. 295.

²⁸ Al-Qadhi Abi al-Fadhl 'Iyadh, *As-Syifâ Bi Ta'rîfi Huqûqi al-Musthafa*. Alexandria: Maktabah al Hadyu al-Muhammadi, 2015, hal. 129.

berbeda-beda seluruhnya mengarah pada *al-Imsâk* atau *al-Man'u* yang artinya menahan atau mencegah.²⁹ Setiap ahli bahasa memiliki ungkapan makna yang berbeda, secara istilah pun demikian, maka memahami makna bahasa dan istilah adalah langkah awal sebelum mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan kemaksuman agar tidak salah dalam bersikap. Perumusan asal-usul *'ishmah* dari ulama terdahulu penting untuk diketahui, dari awal embrio ini tumbuh hingga kini tetap menjadi objek pembahasan.

Kajian kemaksuman para nabi memang sudah banyak ditulis, studi perbandingan tafsir telah ditelaah dari berbagai mazhab. Diantaranya tafsir-tafsir kelompok tokoh-tokoh seperti Suni dan *Syi'ah*, dalam mengkaji tokoh Muktazilah yang mana menurut hemat penulis masih jarang ditemui khususnya pandangan penafsiran tentang kemaksuman nabi dari kalangan Muktazilah. Dengan mengenal lalu memahami faktor-faktor penyebab permasalahan tema yang dibahas, wacana dan sudut pandang yang sempit akan berkembang.

Pandangan subjektif yang dibawa setiap penafsir memicu kita untuk bijak dalam menyikapi perbedaan pandangan. Walaupun setiap pemikiran condong mendukung salah satu yang berbeda, namun sikap objektif layak ditampilkan dalam dunia akademisi khususnya pada perkembangan kajian tafsir. Kemaksuman Nabi Muhammad menjadi bahasan penting diantaranya adalah salah satu sudut pandang bagaimana menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang dibahas sebagai contoh:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ إِذْنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ
 ... Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?...(at-Taubah/9:43)

Polemik terjadi antara dua tokoh mufasir pada pembahasan ini yaitu diawali dari kontroversi penafsiran Zamakhsyari sebagai berikut: Dalam ayat ini dianggap bentuk kinayah atas sebuah kejahatan, karena kata maaf sepadan dengan hal tersebut. Yang bermakna kamu telah melakukan kesalahan dan demikian adalah seburuk- buruknya perbuatan. Kemudian Zamakhsyari mengutip pendapat bahwa dua perkara yang telah dilakukan dan tidak ada perintah dari Allah yaitu memberikan izin kepada kaum munafik lalu mengambil harta rampasan hingga Allah menegurnya dengan *uslûb 'itâb*. Penafsiran ini berpengaruh atas kedudukan Nabi Muhammad

²⁹ Ja'far as-Subhani, *Ishmatu al 'Anbiyâ' fi al-Qur'ân al-Karîm*, Cet 2. Beirut: Dar al-Walâ', 2004, hal. 7.

yang sebenarnya merupakan ayat *'itâb* dengan *uslûb* lembut demi menjaga adab, akan tetapi bertolak belakang.³⁰

Al-Alusi dalam tafsirnya menyinggung penafsiran yang tidak tepat sebab ditujukan kepada Nabi Muhammad. Beliau mengutip dari Ibn al-Mundzir dari 'Aun ibn Abdillah berkata: Kamu telah mendengar *'itâb* yang sangat baik yaitu dimulai dengan kata maaf. Lalu beliau mengutip As-Sajawandi bahwa dalam ayat ini mengajarkan untuk mengagungkan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Dari Sufyan ibn 'Uyainah berkata: Lihatlah wujud kelembutan dimulai dengan ampunan sebelum menyebut yang diampuni. Sungguh, sudut pandang dan etika yang buruk atas penafsiran Zamakhsyari. Al-Alusi mengkritisi tentang penafsiran dengan menyebutkan nama secara langsung agar memperhatikan adab seperti adab yang dicontohkan Allah dalam memposisikan kedudukan Nabi Muhammad atas dua penilaian tadi adalah bentuk kekaguman yang wajib berkaitan hak-hak Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*.³¹

Jika yang dimaksud adalah pengagungan, maka bentuknya sebagai doa bukan *khâbar*. Seperti sabda Rasulullah:

رَحِمَ اللَّهُ أَخِي لَوْطًا كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ

... *Semoga Allah merahmati saudaraku Luth, dia telah berlindung kepada keluarga yang kuat....*

Bentuk diatas bukan suatu kehinaan kepada yang diajak bicara baik mukhâthab yang hadir ataupun yang *ghâ'ib*. Imam As-Subki membagi dua pandangan tentang pendapat nabi telah melakukan dosa: Pertama, bahwa kalimat ampunan menyeru kepada dosa yang lampau. Kedua, bentuk *istifhâm ingkâri* merupakan satu pertanyaan yang dilontarkan untuk mengingkari perbuatan seseorang dan menganggapnya sesuatu yang tidak patut untuk terjadi.³²

Ungkapan mengapa engkau mengizinkan adalah bentuk maksiat, para ahli mengatakan ungkapan tersebut bukan termasuk *'itâb* tapi *tarku al-Aula* atau meninggalkan hal yang lebih utama. Karena keluarnya mereka tidak ada maslahat untuk agama atau manfaat bagi umat muslim bahkan menjadi kerusakan sesuai ungkapan pada ayat selanjutnya, jika mereka keluar akan berdampak demikian dan Allah tidak menyukai keberangkatan mereka. Maka benar yang paling utama adalah mengakhirkan izin sampai tampak kebohongan mereka.

³⁰ Abu al-Qasim Mahmud Ibn Umar az-Zamakhsyari, *Al-Kasasyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl*, Beirut: Dar al-Marefah, 2009, hal. 434-435.

³¹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 108.

³² Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 109.

Sebagian yang melemahkan dalil dengan ayat tersebut, dari segi sanad tidak bermasalah. Namun tidak tepat jika dijadikan bentuk pengingkaran, meskipun dikatakan Nabi Muhammad telah melakukan dosa ataupun tidak. Apabila tidak melakukan perbuatan dosa, bagaimana dijadikan bentuk pengingkaran? Atau pendapat yang kedua bahwa ayat tersebut menjelaskan ampunan yang telah diberikan, maka mustahil terjadi pengingkaran setelah mendapatkan ampunan. Pendapat lain mengatakan sebagai bentuk ijtihad Nabi Muhammad yang bernilai satu pahala apabila dikatakan salah.

Penelitian ini menarik untuk dikembangkan dengan studi perbandingan ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad. Pembahasan sudut pandang kedua tafsir membuka wawasan dalam kajian ilmu tafsir dan menelaah perbedaan serta persamaan menghasilkan pandangan mufasir yang konsisten pada aliran yang dianut. Bukti secara jelas dapat ditemukan dalam mengkaji kitab tafsir kedua tokoh, Al-Alusi menyebut secara gamblang nama Zamakhsyari, yang menjadi pembanding sudut pandang penafsiran. Dalam kajian satu ayat diatas memberikan gambaran dari segi menisbahkan dosa kepada Nabi Muhammad, Zamakhsyari condong bersikap konsisten dengan latar belakang aliran Muktazilah dalam tafsirnya bahkan menganggap keputusan Nabi Muhammad adalah seburuk-buruk perbuatan.

Meskipun demikian, Zamakhsyari tetap menjaga kedudukan Nabi Muhammad dalam penafsiran pada surah Al-Isra`/17:73 saat kaum musyrikin berusaha untuk membuat perundingan dengan Rasulullah baru kemudian mereka akan menerima dan bersahabat jika bersedia memenuhi beberapa permintaan mereka, diantaranya agar Rasulullah tidak lagi mencela berhala-berhala mereka. Akan tetapi, Rasulullah tidak mengabulkan permintaan mereka karena beliau adalah orang yang maksum. Oleh karena itu, kemaksuman adalah mencegah dari menerima permintaan mereka dan tidak akan mau tawar menawar terhadap masalah risalah dan agamanya. jikalau bukan karena pemeliharaan dengan kemaksuman dari dosa, niscaya akan merasa ragu, sehingga hampir berharap kepada permintaan orang musyrikin itu dan mengabulkannya.³³

Berbeda dengan Al-Alusi yang lebih menjaga kedudukan Nabi Muhammad dengan mengutip pendapat beberapa tokoh untuk mendukung sudut pandang yang dianut. Sikap berhati-hati serta menjaga kedudukan nabi yang agung dapat dianalisa pada ayat-ayat yang behubungan dengan Nabi Muhammad. Meskipun dari kalangan Suni terdapat perbedaan pendapat, Al-

³³ Abu al-Qasim Mahmud Ibn Umar az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al- Tanzîl*,..., hal. 604.

Alusi memegang teguh pendapat untuk tidak menisbahkan dosa kepada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*.

Dalam memotret dan menerangkan ayat-ayat kemaksuman seperti surah At-Taubah ayat 43 merupakan bukti secara jelas dapat ditemukan dalam mengkaji kitab tafsir kedua tokoh, Al-Alusi menyebut secara gamblang nama Zamakhsyari, yang menjadi pembanding sudut pandang penafsiran. Dalam kajian satu ayat diatas memberikan gambaran dari segi menisbahkan dosa kepada Nabi Muhammad, Zamakhsyari condong bersikap konsisten dengan latar belakang aliran Muktazilah dalam tafsirnya bahkan menganggap keputusan Nabi Muhammad adalah seburuk-buruk perbuatan. Berbeda dengan Al-Alusi yang bersikap lebih berhati-hati menjaga kedudukan Nabi Muhammad dengan mengutip pendapat beberapa tokoh untuk mendukung sudut pandang yang dianut.

Berawal dari latar belakang ini serta bertolak belakangnya 2 aliran yang dipegang oleh Zamakhsyari dan Al-Alusi tentang kemaksuman Nabi Muhammad, penulis terdorong untuk mengangkat masalah ini sebagai bahan kajian akademisi dan perlunya dilakukan penelitian lebih lanjut terkait pandangan 2 mufasir tentang ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad dalam sebuah judul tesis **KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD (STUDI PERBANDINGAN TAFSIR *RÛH AL-MA'ÂNI* DAN *AL-KASYSYÂF*)**.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan sebelumnya, maka masalah yang dapat penulis identifikasi adalah sebagai berikut:

1. Perdebatan Ulama` tentang kemaksuman Nabi Muhammad.
2. Pendapat tokoh orientalis tentang Nabi Muhammad.
3. Interpretasi mufasir klasik, modern dan kontemporer tentang kemaksuman Nabi Muhammad.
4. Interpretasi Al-Alusi terhadap ayat-ayat kemaksuman Nabi Muhammad.
5. Posisi Al-Alusi terhadap pandangan Suni dalam penafsiran ayat-ayat tentang kemaksuman Nabi Muhammad.
6. Interpretasi Zamakhsyari terhadap ayat-ayat kemaksuman Nabi Muhammad.
7. Posisi Zamakhsyari terhadap pandangan Muktazilah tentang kemaksuman Nabi Muhammad.
8. Bantahan Al-Alusi kepada Muktazilah dalam menetapkan kemaksuman Nabi Muhammad.
9. Pandangan Zamakhsyari mengenai kemaksuman Nabi Muhammad.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan masalah-masalah yang dapat diidentifikasi, penulis melihat perlunya ada pembatasan masalah agar penelitian ini tidak melebar membahas hal yang tidak substansial. Maka penulis akan membatasi penelitian untuk meneliti penafsiran Al-Alusi dalam *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân Al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni* karya Al-Alusi dan *Al-Kasysyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl* karya Zamakhsyari . Pembatasan ini didasari aliran dalam ilmu kalam yang dianut kedua mufasir tersebut saling berlawanan terkait masalah kemaksuman Nabi Muhammad. Al-Alusi yang merupakan penganut Suni-Sufi, dimana aliran ini bersikap lebih berhati-hati menjaga kedudukan Nabi Muhammad dalam menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan tentang kemaksuman, berlawanan dengan yang dianut Zamakhsyari bersikap menciderai kedudukan Nabi Muhammad di sebagian ayat dan konsisten dengan latar belakang aliran Muktazilah dalam tafsirnya.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan paparan yang dijelaskan di atas baik latar belakang, identifikasi maupun pembatasan masalah, maka peneliti merumuskan permasalahan menjadi bentuk pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana konteks kemaksuman Nabi Muhammad menurut penafsiran Al-Alusi dan Zamakhsyari dalam tafsirnya?
2. Bagaimana latar belakang pemikiran, keilmuan dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar kemaksuman Nabi Muhammad?
3. Bagaimana analisis komparatif persamaan dan perbedaan penafsiran Al-Alusi dan Zamakhsyari serta implikasi dari latar belakang?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan perumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui tentang konsep kemaksuman Nabi Muhammad menurut penafsiran Al-Alusi dan Zamakhsyari dalam tafsirnya.
2. Untuk menjelaskan latar belakang pemikiran, keilmuan dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar kemaksuman Nabi Muhammad.
3. Untuk menganalisis komparasi penafsiran keduanya serta implikasi dari latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis terhadap penafsiran tentang kemaksuman Nabi Muhammad.

F. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni manfaat secara teoritis yang ada implikasinya dengan pengembangan keilmuan tafsir serta manfaat praktis untuk kebutuhan dan jawaban masyarakat atas salah satu problem dakwah yang ada dilihat dari perspektif tafsir, Keduanya yakni: Secara teoritis penelitian ini diharapkan mampu benar-benar membawa suatu manfaat diskursus baru yang memberikan khazanah dan wawasan keilmuan yang segar baik dalam pengembangan keilmuan tafsir Al-Qur`an, pun berguna bagi penulis untuk menambah wawasan keilmuan terhadap penafsiran yang dilakukan oleh mufasir Suni adalah Al-Alusi serta mufasir Muktaẓilah Zamakhsyari sebab terdapat perdebatan dan perbedaan pendapat para ulama` khususnya pada tema yang diangkat antara Suni dan Muktaẓilah tentang kemaksuman Nabi Muhammad dalam Al-Qur`an. Dalam hal ini sedang dan akan dipotret melalui kacamata studi perbandingan (studi komparatif) antara *Tafsîr Rûh al-Ma`âni* dan *Tafsîr al-Kasysyâf* serta alat-alat bantu lain dari kedua sisinya termasuk pendapat mufasir lainnya sebagai sumber data skunder yang dapat menguatkan penelitian ini, sehingga terbukti bahwa penelitian ini betul-betul sangat bermanfaat dan signifikan.

Secara praktis penelitian ini diharapkan membawa nilai urgensi atau kepentingan yang dapat memberikan dampak pada pengembangan keilmuan tafsir Al-Qur`an secara lebih praktis dan pragmatis, serta penelitian ini diharapkan berguna bagi Mahasiswa Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`an dalam menambah wawasan keislaman khususnya Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir dalam menyikapi perbedaan pandangan beragama yang terjadi di tengah masyarakat kemudian dikembalikan dalam kajian Al-Qur`an secara detail. Lalu mampu mengkaji lebih dalam segala permasalahan-permasalahan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat baik yang berhubungan tentang perkara akidah pada hal ketuhanan, kenabian ataupun *sam`iyyât*.

G. Kerangka Teori

Untuk menganalisis permasalahan dalam penelitian tesis yang berjudul “Kemaksuman Nabi Muhammad Studi Perbandingan antara *Tafsîr Rûh al-Ma`âni* dan *Tafsîr al-Kasysyâf*” maka penulis mengurai dari tafsir dua tokoh, yaitu (1) Al-Alusi (2) Zamakhsyari (3) Respon Al-Qur`an Tentang Kemaksuman Nabi Muhammad.

1. Al-Alusi

Al-Alusi adalah seorang ulama yang berwawasan luas, cerdas dan berfikiran jernih. ia mulai mendapat bimbingan ilmu agama dari para pemuka agama di komunitasnya saat menginjak usia 13 tahun, di usia itu pula ia bersekolah di lembaga pendidikan dekat rumahnya kemudian

memulai aktifitas tulis menulisnya di sebuah universitas yang didirikan oleh Abdullah al-‘Aquli di daerah Rasafah. Dalam perjalanan hidupnya, al-Alusi telah melahirkan berbagai macam karya-karya tulisan, salah satunya terlihat dari karya tafsirnya yang diberi nama *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsir al-Qur`ân al-‘Adzim wa as-Sab’i al- Matsânî*, atau yang lebih dikenal dengan tafsir *Rûh al-Ma’ânî*.

Karya Al-Alusi ini bisa dikatakan sebagai kitab tafsir yang komperhensif disertai kritik yang tajam dan memilih pendapat yang kuat diantara pendapat-pendapat yang ada. Selain itu beliau juga mengutip pendapat-pendapat ulama sebelumnya. Banyak komentar ulama baik itu berupa kritik maupun apresiasi, seperti *Rûh al- Ma’ânî* disebut sebagai tafsir *isyâri* dan lain sebagainya. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Alusi memiliki kelebihan sangat memperhatikan *‘ulûm al-Qur`an* atau ilmu-ilmu tafsir seperti ilmu nahwu, balaghah, qiraah, *asbâbunnuzûl*, munasabah dan sebagainya. Sebagai penganut mazhab salafi dan beraqidah Suni, maka Al-Alusi senantiasa menentang pendapat-pendapat pengikut aliran-aliran yang bertentangan dengan mazhabnya seperti Muktazilah, *Syî’ah* dan lainnya.

Berkenaan dengan tema pembahasan kemaksuman Nabi Muhammad dalam ayat-ayat Al-Qur`an, Al-Alusi yang merupakan penganut Suni, dimana aliran ini bersikap lebih berhati-hati menjaga kedudukan Nabi Muhammad dalam menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan tentang kemaksuman.

2. Zamakhsyari

Perkenalan Zamakhsyari dengan Muktazilah telah terjadi sejak dini. Tidak megherankan Zamakhsyari tumbuh dalam belaian Muktazilah sebab guru yang paling ia hormati adalah penganut Muktazilah di Khuwarizm. Tabiat penduduk Khuwarizm yang banyak mengandalkan kekuatan rasionalitasnya di dalam menghadapi kehidupan yang sulit, memberi andil mengapa mazhab ini tersebar dan diterima dengan baik. Zamakhsyari kemudian lahir sebagai seorang yang berilmu dengan kekuatan logika dan kebebasan dalam berpikir.

Kebanggaannya sebagai seorang yang menganut aliran Muktazilah terlihat ketika ia sering menyebut secara terbuka bahwa ia adalah penganut Muktazilah. Diriwayatkan dari Ibnu Khallikan, bahwa setiap kali Zamakhsyari bertamu, ia menyuruh orang yang membuka pintu agar memberitahu kepada tuan rumah bila yang datang adalah Abu al-Qasim al-Mu’tazili. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa ketika berada di Makkah, ia mengajar sekelompok orang mengenai pelajaran tafsir Al-Qur`an. Pengajian ini difasilitasi oleh Ibnu Wahhas, seorang pembesar Makkah yang juga bermazhab Muktazilah.

Kepiawaiannya di dalam mengungkap kandungan Al-Qur`an lewat pendekatan balagh, membuat para muridnya, termasuk Ibnu Wahhas menganjurkan agar pelajaran-pelajaran tafsir tersebut diwujudkan dalam sebuah kitab tafsir. Terlihat bahwa sangat sejalan jika kitab tafsir yang diberi nama *Al-Kasysyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl* tu kemudian banyak mengandung pandangan teologi Muktazilah. Di dalam *al-Kasysyâf* ia memuji Muktazilah sebagai pengusung keadilan dan mendiskreditkan golongan non-Muktazilah.

Secara luas, ketika pembahasan tafsir dengan corak pemikiran teologi Muktazilah, maka tafsir *al-Kasysyâf* menjadi satu-satunya tafsir klasik utuh yang merepresentasi pandangan teologi tersebut. Pembahasan ayat-ayat yang bernuansa teologi memang dipaparkannya melalui pendekatan teologi Muktazilah. Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kemaksuman Nabi Muhammad pandangan Zamakhsyari bersikap mengedepankan argumennya hingga kurang menjaga kedudukan Nabi Muhammad di beberapa ayat dan menjaga kedudukan kemaksuman di ayat lain dalam tafsirnya.

3. Respon Al-Qur`an tentang Kemaksuman Nabi Muhammad

Seluruh sifat Nabi Muhammad adalah sifat kesempurnaan sebagai mahluk, kemaksuman Nabi Muhammad mengandung ahlak serta prilaku yang mulia. Hal ini Allah tegaskan dalam firmanya:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

... Dan sesungguhnya engkau benar-benar berakhlak di atas budi pekerti yang luhur....(at-Taubah/68:4)

Dengan dalil tersebut bagaimana mungkin dikatakan berbudi luhur jika seorang nabi bermuka masam kepada sahabatnya, hal ini menciderai kemaksuman Nabi Muhammad.³⁴ dan juga beberapa dalil Al-Qur`an yang akan dituangkan dalam tesis ini mengenai ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad. Tentunya melalui kajian tafsir Al-Qur`an merupakan rumusan dalam memahami konteks mengenai kemaksuman Nabi Muhammad. Kemudian memfokuskan pembahasan konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan kemaksuman Nabi Muhammad dalam kedua tafsir tersebut.

H. Tinjauan Pustaka

Sebelum melakukan penelitian ilmiah dalam pembahasan tesis ini, penulis perlu memaparkan tinjauan pustaka berkaitan data-data kepustakaan yang telah membahas tema yang diteliti guna membedakan hal baru sesuai penulis susun dengan tema yang relevan bagi penelitian terdahulu. Tinjauan

³⁴ Ala Muhammad Mustafa, *Ma'âni Wa Dilâlât Mustâfadât Min Kitâbi Wa Durûsi Raddu al-Mutasyâbihât Ilâ al-Muḥkamât Fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*. tt: tp, tth, hal. 26.

pustaka merupakan kajian literatur ilmiah yang relevan dengan inti pembahasan penelitian yang akan ditulis. Tinjauan pustaka ini menumbuhkan ide dan inspirasi dalam proses penelitian. Penulis mengambil judul ini karena melihat dari beberapa karya yang sebelumnya telah dibahas. Diantaranya adalah:

Wan Z. Kamaruddin bin Wan Ali. Jurnal ini berjudul konsep *'ishmah* Nabi Muhammad dalam Al-Qur`an. Oleh Jurnal ini lebih kepada pembahasan *'ishmah* dan penafsirannya dalam Al-Qur`an serta perdebatan pendapat para ulama` dengan metode kualitatif atau kajian pustaka yang menghasilkan isi utama yaitu *'ishmah* kepada nabi dan rasul merupakan konsep penting dalam teologi islam yang berasal dari Al-Qur`an.³⁵ Sesuai keperluan manusia kepada mereka sebagai pemberi petunjuk dan teladan disamping sebagai bukti kebenaran mereka daripada Allah *subhânahu wa ta`âla*. Kajian jurnal tersebut hanya fokus dengan konsep kemaksuman dalam Al-Qur`an sedangkan yang penulis lakukan adalah kajian penafsiran pada ayat-ayat Al-Qur`an dari prespektif mufasir Suni yaitu Al-Alusi dengan membandingkan penafsiran Zamakhsyari dari aliran Muktaẓilah hingga penulisan dalam kajian ini cenderung menjawab ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad dari tokoh tafsir ternama antara mazhab Suni dan Muktaẓilah.

Muhammad Tajuddin, tesis ini berjudul Kontroversi Kemaksuman Rasul *Ulu al-`Azmi* dalam Al-Qur`an Studi Komparasi Tafsir At-Thabarsi dan Al-Qurthubi. Tesis ini merumuskan masalah yaitu: Bagaimana penafsiran At-Thabarsi dan Al-Qurthubi terhadap ayat-ayat tentang kemaksuman para Rasul *Ulu al-`Azmi*. Bagaimana latar belakang perbedaan dan persamaan penafsiran At-Thabarsi dan tafsir Al-Qurthubi tentang kemaksuman para Rasul *Ulu al-`Azmi*? Dengan metode kualitatif atau kajian pustaka dengan hasil penelitian yang menyimpulkan bahwa dalam konteks kemaksuman, tidak dipungkiri golongan *Syî`ah* merupakan yang paling bersemangat dibandingkan Suni untuk memurnikan kedudukan para rasul dari kesalahan. Hal ini disebabkan atas dasar keyakinan pada imam mereka juga memiliki keistimewaan tersebut.

Adapun yang penulis lakukan adalah kajian penafsiran pada ayat-ayat Al-Qur`an yang bertentangan dengan kemaksuman khusus Nabi Muhammad dari prespektif mufasir Suni yaitu Al-Alusi dengan membandingkan penafsiran Zamakhsyari dari aliran Muktaẓilah hingga penulisan dalam kajian ini cenderung bersumber dari tokoh tafsir ternama antara mazhab Suni dan Muktaẓilah.

³⁵ W. Z. K bin Wan Ali, "Konsep *'Ishmah* Nabi Muhammad S.A.W dalam Al-Qur`an," dalam *Jurnal Usuluddin*, Vol. 6, 1997, hal. 157.

Munawir, jurnal berjudul Konsep Kenabian Menurut Ibnu Khaldun Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad. Hasil penelitian ini menemukan bahwa bahwa Ibnu Khaldun membagi jiwa ke dalam tiga tingkatan. Tingkatan pertama dimiliki oleh manusia biasa, jiwa yang tetap terikat dengan pengalaman organ tubuh fisiknya belaka. Tingkatan kedua, jiwa para pencari Tuhan, jiwa ini bisa naik di atas keterikatan fisik sampai pada tingkat yang terbatas.

Adapun tingkatan ketiga adalah jiwa para nabi. Para nabi adalah individu-individu yang di dalam diri mereka telah ditanamkan Tuhan suatu kemampuan alamiah untuk mampu melepaskan dimensi kemanusiaannya. Suatu kapasitas yang tentu saja khusus hanya dimiliki mereka dan yang tidak didistribusikan secara universal untuk bisa mengubah semua kemanusiaan dan spiritualitas manusia menjadi tingkat tertinggi kemalaikatan, sehingga mereka bisa mempelajari semua hal di sana tanpa bantuan organ tubuh fisik. Kemudian mereka membawa kembali apa yang telah mereka pelajari itu ke tingkat kemampuan pemahaman manusia, karena dengan begitu pengetahuan itu bisa diajarkan kepada manusia. Peristiwa inilah yang kemudian disebut dengan *nubuwwah* atau kenabian.

Dengan demikian, karena wahyu diperoleh dengan jalan melepaskan diri dari pengaruh-pengaruh dan dari tuntutan-tuntutan fisik yang memungkinkannya untuk memusatkan perhatian dan mengadakan komunikasi dengan kelompok spiritual tertinggi yakni Malaikat sehingga bisa memahami bagaimana mendefinisikan hal-hal dan tindakan-tindakan yang mengarahkan kepada kebahagiaan dunia akhirat, maka kebenaran yang dibawanya adalah kebenaran dari Tuhan yang terjaga keotentikannya dan harus dijadikan pedoman manusia untuk diimani. Oleh karena para nabi adalah orang-orang penerima wahyu, maka secara otomatis mereka adalah maksum.³⁶

Adapun yang penulis lakukan adalah kajian konteks kemaksuman Nabi Muhammad pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad dari prespektif mufasir Suni yaitu Al-Alusi dengan membandingkan penafsiran Zamakhsyari dari aliran Muktazilah hingga penulisan dalam kajian ini cenderung bersumber dari tokoh tafsir ternama antara mazhab Suni dan Muktazilah. Dari kajian ini akan menghasilkan konsep kemaksuman melalui telaah dua kitab tafsir dari dua tokoh berbeda aliran yaitu antara Suni dan Muktazilah.

Muhammad Ibrahim Abdul Ba'its Al-Kattani, dalam kitab berjudul *Raddu al-Mutasyâbihât Ila al-Muhkamât fî Jânibi Khâtami an-Nubuwwât*.

³⁶ M. Munawwir, "Konsep Kenabian menurut Ibnu Khaldun (Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW)," dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 15 No. 1, 2014, hal. 129.

Dalam kajian kitab ini pengarang mempunyai beberapa tujuan diantaranya mengagungkan kedudukan mulia Nabi Muhammad dengan menekankan adab dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan.³⁷ Isi utamanya yaitu pendekatan Al-Kattani dalam menafsirkan ayat-ayat kemaksuman Nabi Muhammad dan pandangan Al-Kattani tentang kemaksuman Nabi Saw berdasarkan ayat-ayat Alquran serta metode Al-Kattani dalam menafsirkan ayat-ayat kemaksuman Nabi Muhammad.

Adapun perbedaan dengan penelitian penulis adalah lebih kepada ilmu pendekatan-pendekatan dan metode yang digunakan dua tokoh ulama tafsir yang berbeda aliran yaitu Al-Alusi dan Zamakhsyari adapun pendekatan yang digunakan Al-Kattani dalam menafsirkan ayat-ayat kemaksuman Nabi Muhammad berdasarkan pandangannya yang tertuang dalam kitab *Raddu al-Mutasyâbihât Ila al-Muhkamât fi Jânibi Khâtami an-Nubuwwât*.

I. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Menilik permasalahan yang dibahas dan data yang dikumpulkan, maka jelas penelitian ini berbasis data kepustakaan atau *library research*. Penulis akan menggali informasi baik dalam buku, jurnal, artikel maupun penelitian lainnya yang berkaitan dengan Al-Alusi, Zamakhsyari serta yang membahas tentang kemaksuman Nabi Muhammad baik itu dari pandangan yang menetapkan maupun menafikan. Walaupun penelitian ini berbasis *library research*, namun tidak menutup kemungkinan, penelitian ini membutuhkan data lapangan. Hal ini menjadi konsekuensi logis penerapan fitur keterbukaan. Seorang penafsir, harus berargumentasi berdasarkan data-data empiris.

2. Objek Penelitian

Pemilihan objek dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif *library reaseach* melalui analisis konten, dalam arti bahwa data yang menjadi objek penelitian merupakan bahan-bahan kepustakaan berupa buku-buku referensi, artikel, jurnal, koran, majalah, internet, tesis, skripsi dan disertasi yang berkaitan dengan tesis yang disusun penulis. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi

³⁷ Muhammad Ibrahim Abd al-Ba'its Al-Kattani, *Raddu al-Mutasyâbihât Ila al-Muhkamât Fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*. Alexandria: tp, 2008, hal. 12.

objek alamiah dimana peneliti merupakan instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.³⁸

Yang menjadi objek pada penelitian ini adalah ayat-ayat yang berkaitan tentang kemaksuman Nabi Muhammad beserta penafsiran dari 2 mufasir yang menjadi pembahasan utama dalam penelitian ini: Al-Alusi dan Zamakhsyari. Ayat-ayat tersebut berupa kejadian luar biasa yang terjadi kepada seorang yang bukan merupakan seorang Nabi, baik pelakunya disebutkan secara eksplisit maupun implisit.

3. Sumber Data

Sumber data pada penelitian ini yang terdiri dari bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder:

- a. Sumber data Primer: Yaitu sumber data utama yang menjadi rujukan pada penelitian ini. Pertama adalah Tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya Al-Alusi dan kedua Tafsir *Al-Kasysyâf* karya Zamakhsyari .
- b. Sumber data Sekunder: yaitu sumber data yang memiliki keterkaitan dengan penelitian ini, sumber data sekunder meliputi buku, jurnal, artikel ataupun penelitian lain yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

4. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input pengumpulan informasi dan analisis data yang dilakukan penulis dalam penulisan tesis ini menggunakan studi kepustakaan *library reaseach*, dengan menggunakan sumber-sumber kepustakaan yang ada kaitannya dengan pokok penelitian yang telah dirumuskan untuk menyempurnakan langkah-langkah penulis dalam menyusun tesis ini dari awal sampai akhir penulisan. Dengan menggunakan data sekunder yang terdiri dari bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder. Pengumpulan data dilakukan dengan cara membaca, menelaah dan mengutip data-data yang berkaitan dengan materi.

a. Teknik Input Data

Setelah data terkumpul dari berbagai sumber dan referensi, kemudian dilakukan peninputan data dengan cara: Editing, yaitu pemeriksaan data dan informasi dengan caramengoreksi sebagaimana data yang sudah terkumpul

³⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan, Pendekatan Penelitian Kuantitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2008, hal. 3.

dalam penyusunan tesis ini apakah sudah cukup lengkap, cukup benar dan cukup relevan dengan permasalahan yang terkait dengan kemaksuman Nabi Muhammad dalam tafsir Al-Alusi dan Zamakhsyari. Sistematika data, yaitu menetapkan dan menyusun data menurut kerangka sistematika pembahasan yang berdasarkan urutan masalah.

b. Analisis Data

Setelah berbagai data terkumpul dari beberapa sumber referensi baik buku-buku yang berkaitan dengan judul tesis, jurnal atau makalah, majalah, situs dan alamat web, skripsi, tesis dan disertasi, maka untuk menganalisis data digunakan teknik Pada penelitian ini penulis menggunakan metode deskriptif-komparatif. Metode ini mendeskripsikan data apa adanya selanjutnya dilakukan komparasi atau perbandingan dengan data lain. Dimana dengan menggunakan teknik ini penulis berupaya secara sistematis dan objektif untuk menyajikan data-data tentang kemaksuman Nabi Muhammad dalam tafsir Al-Alusi dan Zamakhsyari. Kemudian dengan metode komparatif analitis, setelah deskripsi diatas telah jelas dikomparasikan dengan pendapat kedua tafsir.

5. Pengecekan Keabsahan Data

Dalam mengecek keabsahan data dalam penyusunan tesis ini penulis mendapatkan data yang valid dan benar, penulis menggunakan metode tertentu dalam penulisan ini, yaitu dengan cara menggunakan metode triangulasi sumber. Dalam hal ini, penulis mencari sumber data yang lebih banyak tentang informasi atau data yang sama. Yaitu mengenai materi yang penulis susun atau mengecek data yang diperoleh dari berbagai sumber, agar dalam penyusunan tesis ini semua materi yang di tulis dan dituangkan dalam tesis bisa dapat dipercaya dan dipertanggungjawabkan kelak tentang isi materi dengan kesesuaian sumber-sumber data yang diperoleh oleh penulis.

J. Sistematika Penulisan

Bagian ini memberikan penjelasan secara singkat tentang skema dan sistematika penelitian tesis ke depannya sesuai dengan aturan yang berlaku, yaitu:

BAB I: Pendahuluan. Bagian ini merupakan bagian pembuka yang terdiri dari latar belakang masalah, Identifikasi masalah, pembatasan masalah dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, serta

sistematika penelitian. Bab awal selalu menjadi pijakan sekaligus alat yang dapat membedah penelitian menjadi lebih tajam dan komprehensif, alat-alat itu akan coba peneliti uraikan secara detail agar pada penyusunan bab-bab selanjutnya konektivitas pemikiran dan pembedahan permasalahan tetap dapat dilakukan.

BAB II: Konsep '*ishmah* dan diskursus ulama', pada bab yang kedua ini, uraian terdiri dari konsep pengertian '*ishmah* secara bahasa dan terminologi serta diskursus ulama' secara umum, mengaitkan juga dengan embrio '*ishmat al-Anbiyâ*' sebagai bagian dari awal pembahasan ulama' dalam konsep tersebut, kemudian '*ishmah* selain kepada para nabi menjadi pelengkap pembahasan tema. Pada bagian ini penjelasan tentang konsep '*ishmah* menjadi penting sebab dari sini peneliti berangkat dan menggali permasalahan yang ada untuk diketemukan solusi atau minimal jalan tengah yang muaranya bersumber pada penjelasan atau para ulama' masing-masing secara teoritis menyangkut terhadap persoalan kemaksuman Nabi Muhammad.

BAB III: Biografi Al-Alusi dan Zamakhsyari . Bagian ini berisi uraian biografi kedua tokoh baik secara komprehensif mulai dari riwayat hidup, latar belakang sosiologis dan historis pemikiran keduanya yang mencakup guru-guru hingga muridnya sampai kondisi kemasyarakatan ketika itu, karya-karya keduanya dan juga tidak lupa yang paling penting soal profil, sejarah dan metodologi tafsir keduanya, *Tafsir Rûh al-Ma'âni dan Al-Kasysyâf*. Bagian ini menjadi penting untuk diuraikan sebab bagian inilah yang menjadi bahan utama dalam menganalisis dan melihat komparasi konteks situasi zaman dan keadaan sosio-historis keduanya yang berimplikasi pada formulasi penafsiran terutama terhadap ayat-ayat seputar kemaksuman Nabi Muhammad.

BAB IV: Analisis Komparatif Penafsiran Al-Alusi dan Zamakhsyari tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan Kemaksuman Nabi Muhammad. Bagian ini merupakan bab inti atau pembahasan utama tentang penelitian tesis yang menguraikan tentang penafsiran keduanya tentang ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaksuman Nabi Muhammad, latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga lahir pemikiran demikian tentang konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam penafsiran masing-masing serta analisis komparatif dan jalan tengah tentang penafsiran keduanya menyangkut permasalahan utama yakni kemaksuman Nabi Muhammad. Bagian ini menjadi ruh utama dalam penelitian hasil penelitian tesis ini, dari bagian ini peneliti mencoba menggali titik tengah dengan uraian latar belakang yang dijelaskan di bab tiga dipadukan dengan konsep-konsep yang mendukung di bab dua, lahirlah formula-formula komparasi

dari kedua tafsiran para tokoh plus jalan tengah menjembatani pendapat keduanya di bab yang keempat ini.

BAB V: Penutup, bagian terakhir ini berisi kesimpulan dari penelitian tesis yang dilaksanakan, ditambah saran bagi peneliti pribadi, pembaca, penggiat tafsir, penggiat dakwah dan seluruh sivitas akademik kampus serta berisi juga tentang implikasi penelitian ini untuk pengembangan keilmuan tafsir dan kegiatan dakwah.

BAB II

‘ISHMAH DALAM DISKURSUS ULAMA

A. Diskursus Ulama tentang ‘Ishmah al-Anbiya’

1. Embrio ‘Ishmah al-Anbiyâ`

Konsep kemaksuman para nabi tidak ditemukan sebuah pernyataan di dalam Al-Qur`an tentang kemaksuman para nabi secara tekstual. Ar-Razi menyebutkan di dalam kitabnya *‘ishmah al-Anbiyâ`* bahwa terdapat dua belas ayat yang menurutnya ayat tersebut menunjukkan kemaksuman para nabi dengan *dilâlah luzûm* bukan berdasarkan *dilâlah nash* begitu juga dalam beberapa hadis. Dirwayatkan bahwa orang pertama yang menulis tentang konsep kemaksuman adalah Al-Murtadha, dan dia adalah salah satu pengkhotbah utama *Syi`ah Imâmiyyah*. Dia menulis kitab dengan judul *Tanzîh al-Anbiyâ`* yang mana di dalam kitab tersebut dia membahas tentang kemaksuman para nabi dan dia menambahkan pembahasan tentang kewajiban *‘ishmah* bagi para Imam *Syi`ah*. Namun, sebagian penulis meyakini bahwa beliau menjadikan pernyataan tentang maksum para nabi sebagai dasar pernyataan tentang kemaksuman para imam, seperti pernyataanya.

Kemudian Ar-Razi, yaitu Muhammad bin Umar bin Al-Husein, seorang teolog ahli *ushûl* yang terkenal, (543 - 606 H) menulis kitab yang berjudul *‘ishmah al-Anbiya`* yang menjadi rujukan pegangan bagi penetapan sebuah permasalahan dan pengambilan dalil. Dia membuat

pengklasifikasian topik *'ishmah* dan menyebutkan perkataan para ulama mengenai hal tersebut, dan memilih konsep kemaksuman para nabi pada saat kenabiannya bukan sebelum diangkat menjadi nabi dari sengaja melakukan dosa besar dan kecil. Beliau memperbolehkan adanya sifat lupa dari para nabi dan menyebutkan dalil-dalilnya kemudian dilanjutkan dengan kisah-kisah para nabi dan mentakwil apa yang tampak sebagai dosa yang dilakukan oleh para nabi sebagaimana yang disebutkan oleh Allah dalam kisah-kisah mereka.¹

Dalam konsep *'ishmah* ditemukan perbedaan pandangan ulama dari segi kapan pertama kali mulai dibicarakan dan siapa yang mencetuskan istilah *'ishmah* pertama kali. Banyak buku-buku ilmu kalam yang membahas masalah *'ishmah* baik dari buku klasik maupun kontemporer dan bukan ulama` dari golongan kaum Yahudi karena mereka telah menetapkan banyak kemaksiatan yang dilakukan oleh nabi-nabi mereka. Konsep *'ishmah* juga tidak ditemukan pertama kali oleh para ulama` dari kalangan Nasrani meski mereka telah mengkultuskan Al-Masih dari aib dan perbuatan buruk, akan tetapi keyakinan mereka bukan atas dasar sosok manusia yang diutus untuk mengajar namun sebagai tuhan yang berbentuk fisik. Oleh karena itu bukanlah dari golongan mereka awal muncul konsep *'ishmah* karena objek pembahasannya adalah manusia.²

Sebagian peneliti berpendapat bahwa pertama kali muncul *'ishmah* pada abad kedua hijriah, saat itu *'ishmah* telah dipahami suatu perkara berkaitan dengan pengertian dosa dan kesalahan, namun belum ditemukan konsepsi yang tepat tentang *'ishmah* bagi para nabi *alaihimsalam*. Disebabkan saat itu *'ishmah* belum populer sebagai suatu doktrin teologis yang mapan. Menurut Ghazi Mubarak terdapat indikasi para ulama pada abad-abad pertama tidak menggunakan kata *'ishmah* untuk menunjukkan perlindungan Allah bagi para nabi-Nya dari perbuatan salah dan dosa, tetapi menggunakan kata lain seperti *hifdz, taufiq dan tanzîh*.³

Para peneliti menduga dengan kuat, bahwa golongan *Syî'ah Imâmiyyah* lah yang pertama kali menggunakan *'ishmah* sebagai sebuah konsep teologi. Sebagaimana dikatakan Donaldson, bahwa pemikiran *'ishmah* para nabi dalam Islam bermula dari masalah keagamaan pada kelompok *Syî'ah* yang kemudian berkembang menjadi teologi. *Syî'ah* juga menjadi golongan pertama yang menetapkan konsep *'ishmah* terhadap imam mereka yang dinyatakan muncul pada masa Imam as-Shadiq sebagai imam

¹ Muhammad Sulaiman al-'Asyqar, *Af'âl ar-Rasûl wa Dilâlatuhâ 'alâ al-Ahkâm asy-Syari'ah*, Beirut: Mu`assasah ar-Risalah, 2003, hal. 143.

² Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Kairo: An-Nahdah Al-Mishriyyah, t.th, hal. 227-231.

³ Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1996, hal. 573-576.

keenam dari golongan *Syî'ah Ithna 'Asyariyah*. Namun Ja'far Subhani membantah pernyataan Donaldson dengan mengatakan bahwa konsep '*ishmah* yang sesuai ajaran *Syî'ah* berasaskan dari Al-Qur'an dan bukan atas dasar tuduhan Donaldson. Karena tidak lain Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan. Ja'far Subhani juga menjelaskan bahwa konsep '*ishmah* hanya dibicarakan dalam Islam sebagai konsep teologi dan tidak dibicarakan oleh para teolog Yahudi ataupun Nasrani. Akan tetapi Al-Qadhi Abd al-Jabbar memprediksikan konsep '*ishmah* pada *Syî'ah* ini mirip dengan ajaran Majusi yang memiliki keyakinan keberadaan sang penolong yang kehadirannya telah dinanti oleh sahabatnya, dia tidak berbohong dan tidak melanggar perintah dan larangan Allah dan dia tidak berbuat dosa kecil hingga yang besar.⁴

Adapun konsep '*ishmah* dalam kelompok Muktaẓilah mulai berkembang pada akhir abad ke-dua dan sekitar awal abad ke-empat hijriah pada masa *Al-'Asy'ari*. Konsep ini kemudian disepakati sebagai salah satu doktrin ajaran mereka. Sementara dalam kelompok Suni tidak dapat dipastikan kapan konsep '*ishmah* dimulai dalam pengertian teologisnya. Menurut Donaldson, kelompok Suni perhatian pada persoalan '*ishmah* dimulai abad ke-tiga hijriah setelah kitab *Al-Kâfi* disusun oleh Al-Kulayni. Namun pendapat ini dibantah oleh Ja'far Subhani dengan menegaskan bahwa Al-Kulayni wafat pada abad ke-empat, oleh karena itu bagaimana mungkin kitab ini menjadi pemicu pemikiran '*ishmah* di kalangan Suni, seandainya masalah '*ishmah* mendapat perhatian dari kalangan Suni pada abad ketiga, sedangkan munculnya belakangan. karena itu menurut Ja'far, pendapat Donaldson tidak mempunyai dasar yang kuat. Nama lengkapnya adalah Muhammad Ya'qub al-Kulayni dianggap oleh kalangan *Syî'ah* sebagai tokoh pembaharu yang muncul pada abad ke empat hijriah. Pemikiran keagamaan al-Kulayni terpusat pada sunah dan teologi dogmatik (sebagai penentang teologi spekulatif). Dia bertentangan dengan Muktaẓilah. *Al-Kâfi fi 'Ilm ad-Dîn* merupakan magnum opus (karya monumental) dari Al-Kulayni, yang untuk menyelesaikannya membutuhkan waktu selama 20 tahun.⁵

2. '*Ishmah al-Anbiyâ`* dalam Diskursus Ulama

Pendapat para ulama mengenai '*ishmah* secara umum sebagai berikut di antaranya:

⁴ Surya Attamimi, "Penafsiran '*Ishmah* dalam Kitab *Al-Mîzan Fi Tafsîr Al-Qur`an* Karya Muhammad Husein Al-Thabâthabâ`i." ..., hal. 43

⁵ Surya Attamimi, "Penafsiran '*Ishmah* dalam Kitab *Al-Mîzan Fi Tafsîr Al-Qur`an* Karya Muhammad Husein Ath-Thabâthabâ`i." ..., hal. 44

a. Kaum *Syî'ah Imamiyah* mempunyai pendapat yang ekstrim dalam menetapkan kemaksuman para nabi, mereka mencegah segala bentuk kesalahan atau *mukhâlafah* terhadap Nabi Muhammad baik sebelum dan sesudah masa kenabiannya, baik merupakan dosa besar atau kecil, disengaja maupun tidak disengaja. Namun sebagian dari mereka meriwayatkan di antaranya seperti Ibnu Abi al-Hadid, seorang Imami *Syî'ah* yang mensyarah kitab *Nahju al-Balagah* mempunyai pendapat yang cenderung moderat sehingga beliau memperbolehkan adanya dosa yang dilakukan secara tidak sengaja atau karena lupa dan tidak dosa yang tidak diakui. Jadi pernyataan di atas jelas disebutkan bahwa kaum *Syî'ah* Zaidi tidak sependapat dengan kaum Imami dalam keyakinan mereka.⁶

b. Sebagian besar kaum Muktazilah sependapat dengan kaum *Syî'ah* dalam pendapat mereka mengenai 'ishmah, kecuali dalam dosa-dosa kecil yang tidak dapat diabaikan sebelum dan sesudah dakwah, berbohong baik dalam hal kecil maupun besar, dan kekhilafan dalam apa yang disampaikan. Abu Al-Husein Al-Basri merangkum apa yang diharamkan bagi mereka dengan mengatakan: "Tidak boleh bagi mereka melakukan kesalahan sesuatu yang dapat mempengaruhi ajaran yang disampaikan, apapun yang mempengaruhi pendidikan, atau penerimaan risalah".⁷

c. Para ulama mutakallim antara lain Al-Amidi, Ar-Razi, Al-Baqilani kemudian sebagian dari Muktazilah dan lain-lain, mengatakan bahwa tidak ada dosa besar dan kecil yang diharamkan bagi mereka sebelum kenabian.⁸ Al-Amidi berkata: Sesungguhnya, secara rasional tidak dilarang untuk mengutus seseorang yang sudah masuk Islam dan beriman setelah kekafirannya untuk menjadi nabi. Adapun setelah kenabian, mereka mengatakan bahwa para nabi terjaga dari kesengajaan untuk melakukan sesuatu yang dapat mencederai sifat *siddîq* mereka, sebagaimana mukjizat secara jelas menunjukkan tentang kebenaran mereka dalam klaim risalah dan penyampaian ajaran dari Tuhan Yang Maha Esa. Adapun dalam masalah kekeliruan dan lupa, mereka berbeda pendapat mengenai hal itu. Al-Baqilani memperbolehkannya dan Al-Amidi berpendapat yang sama dengannya. Adapun dalam dosa kekafiran mereka sepakat untuk melarangnya baik dengan sengaja dan tidak sengaja. Adapun kemaksiatan dalam dosa besar dan keburukan-keburukan kecil mereka mengharamkan jika dilakukan dengan sengaja dan membolehkannya dengan tidak sengaja. Mereka juga mengizinkan dosa-dosa kecil yang jarang terjadi,

⁶ Muhammad Sulaiman al-'Asyqar, *Af'al al-Rasul wa Dilalatuha 'ala al-Ahkam al-Syariyah*,..., hal. 144.

⁷ Abu Hasan al-Bashri, *Al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H, jilid 1, hal. 343.

⁸ Ibn Hazm al-Andalusi, *Fashl fi Milal wa an-Nihal*, Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th, jilid. 4, hal. 2.

meskipun disengaja.⁹ Ada pula yang melarang semua itu, antara lain Al-Subki dan putranya, Al-Isfrayini, As-Syahrastani, dan Qadhi ‘Iyadh.¹⁰ Memang benar Qadhi ‘Iyadh sependapat dengan kaum *Syî’ah Imamiyah* yang menyatakan wajibnya kemaksuman sebelum kenabian dan kemaksuman setelah kenabian meskipun hal itu terjadi secara tidak sengaja.¹¹

d. Kaum Khawarij, Al-Amidi yang mengutip pendapat dari kaum *Azâriqah*, di antaranya mereka berpendapat diperbolehkan dakwah seorang nabi yang Allah ketahui akan menjadi kafir setelah kenabiannya. Kaum *Fudhiliyyah* diantara mereka memperbolehkan adanya dosa datang dari para nabi, dan setiap dosa menurut mereka adalah kekafiran. Dengan demikian, mereka memperbolehkan adanya dosa kekafiran dari para nabi.

e. Para ulama hadis, para penulis kaidah usul meriwayatkan dari mereka dan dari *Karâmiyyah* bahwa mereka mengizinkan para nabi melakukan dosa besar dengan sengaja. Ibnu Taimiyah menyampaikan, “Sesungguhnya kemaksuman mereka ada pada apa yang mereka beritahukan kepadanya tentang Tuhan Yang Maha Esa (penyampaian risalah dan ajaran dari Allah) yang ditetapkan berdasarkan kesepakatan para umat”.¹² Ibn Taimiyah menambahi perkataannya bahwa “Nabi maksum dalam apa yang disampaikannya dari Tuhan Yang Maha Esa, maka tidak ada kekeliruan dalam apa yang disampaikan.” Adapun terkait dosa-dosa, menurut pendapatnya mereka tidaklah maksum dari melakukannya, akan tetapi mereka maksum dari menetapkan untuk melakukan dosa, melainkan mereka berhati-hati dan bertaubat,¹³ makna nyata dari pernyataan ini adalah bahwa Ibnu Taimiyah membolehkan mereka untuk melakukan dosa, baik besar atau kecil, baik disengaja maupun tidak. Seorang nabi tidak mempunyai kemaksuman dari melakukan dosa atau kemaksiatan, akan tetapi mereka maksum dari melakukan dosa yang terus menerus tanpa bertaubat dan tetap melakukan apa yang dapat membawa syariat ke dalam kekeliruan.

f. Kaum *Zhahiri*, Ibnu Hazm tidak sependapat dengan kaum *Zhahiri* dalam masalah ini dan mengatakan tentang maksum para nabi setelah

⁹ Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*,..., hal. 243-244.

¹⁰ Muhammad Ibn Ahmad al-Mahalli, *Hâsiyyah al-Bannâni ‘ala Jam’i al-Jawâmi’*, Beirut: Dar al-Fikr, 1982, jilid. 2, hal. 95.

¹¹ Qadhi ‘Iyadh, *Asy-Syifâ fî Huquq al-Musthafa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, jilid. 2, hal. 140.

¹² Ahmad Ibn Taymiyah, *Al-Minhâj as-Sunnah an-Nabawiyah fî Naqdhi Kalâm asy-Syî’ah al-Qadariyah*, Saudi: Jami’ah al-Imam Muhammad ibn Su’ud al-Islami, 1986, jilid. 1, hal. 130.

¹³ Ahmad Ibn Taimiyah, *Majmû’ al-Fatâwa Ibn Taimiyah*, Saudi: Majma’ Malik al-Fahd, 2004, Jilid 10, hal. 290.

kenabian untuk setiap dosa, baik kecil maupun besar, dengan sengaja atau tidak sengaja. Dia tidak melarang lupa atau lalai dari para nabi tanpa adanya unsur kesengajaan mereka berkomitmen untuk tidak mengakui hal itu, namun Allah yang memperingatkan mereka akan hal itu setelah hal itu terjadi pada mereka, dan menunjukkan hal itu kepada hamba-hamba-Nya dan menjelaskannya kepada mereka.¹⁴

Berikut penjabaran lebih detail mengenai *'ishmah* dalam diskursus ulama:

a. Kemaksuman sebelum diutus menjadi nabi:

1) *'Ishmah* yang berkaitan dengan keyakinan (*I'tiqâd*)

Adapun mengenai kekafiran dan kesesatan, para umat sepakat bahwa para nabi maksum dari keduanya baik sebelum dan sesudah kenabian. Tidak ada kalangan yang mengingkari ijmak ini kecuali kelompok yang mengingkari dan tidak setuju dengan ijmak. Qadhi 'Iyadh berkata: Yang benar adalah bahwa para nabi maksum sebelum kenabian dari ketidaktahuan mereka terhadap Allah, ketidaktahuan mengenai sifat-sifat-Nya dan keraguan terhadap hal-hal tersebut. Pernyataan ini telah diteguhkan dengan adanya beberapa hadis dan *atsar* yang membahas tentang para nabi bahwa mereka disucikan dari sifat-sifat tersebut sejak dilahirkan dan dibesarkan di atas ketauhidan dan keimanan begitu juga dalam pancaran cahaya ilmu pengetahuan dan karunia kelembutan yang menghantarkan kepada kebahagiaan. Tidak ada satupun dari hadis yang menjelaskan bahwa ada seorang nabi yang terpilih dikenal dengan kekafiran dan kemusyrikan sebelum diangkat menjadi seorang nabi dan landasan teori dari bab ini adalah dengan menggunakan periwayatan dan sebagian dari mereka menggunakan dalil aqli bahwa hati berpaling dari orang-orang yang perjalanan hidupnya seperti itu.

Kaum Quraisy telah menuduh Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam dengan segala argumen yang mereka buat-buat sendiri. Golongan *Al-Azâriqah* : Para pengikut Nafi' bin Al-Azraq yang mana mereka adalah sekte Khawarij, diriwayatkan dari mereka bahwa mereka mengatakan diperbolehkan mengutus seorang nabi yang Allah ketahui akan kafir setelah diangkat sebagai nabi.¹⁵ Golongan *Al-Fudhiliyah* yang mana mereka adalah salah satu aliran Khawarij dan mereka mengatakan bahwa kekufuran dibolehkan bagi para nabi dengan alasan mereka meyakini bahwa dosa-dosa dibolehkan untuk dilakukan oleh para nabi dan setiap dosa adalah bentuk kekafiran menurut keyakinan mereka. Dari aspek ini mereka mengizinkan para nabi untuk melakukan kekafiran. Aliran *Rafidhah*: Mereka

¹⁴ Ibn Hazm al-Andalusi, *Fashl fi Milal wa an-Nihal*,..., hal. 2.

¹⁵ Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*,..., hal. 146.

mengijinkan para nabi untuk menunjukkan kekufuran sebagai bentuk ketakwaan ketika berada dalam situasi takut dibunuh dan bahkan diriwayatkan bahwa mereka mewajibkan untuk menunjukkan kekafiran. Mereka membenarkan hal ini dengan mengatakan: Jika menjalankan agama Islam berujung pada pembunuhan, maka berarti menjerumuskan diri dalam kebinasaan, dan menjebloskan diri ke dalam kebinasaan itu haram, sesuai dengan firman Yang Maha Kuasa:

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾

“Dan janganlah kamu menjerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan dengan tanganmu sendiri”... (al-Baqarah/2: 195).

Jika menampakkan Islam diharamkan maka menampakkan kekafiran adalah wajib hukumnya.¹⁶

2) *Ishmah* yang berkaitan dengan dosa besar

Dalam pembahasan ini terdapat perbedaan pendapat di antaranya:

a) Pendapat pertama mengatakan bahwa para nabi tidak diperbolehkan untuk melakukan dosa besar.

Ibnu Hazm berkata: Kita mengetahui dengan pasti bahwa Allah menjaga nabi-nabi-Nya dari menjadi seorang yang berbuat dzalim atau termasuk keturunan dari anak-anak yang berbuat dzalim. Sebaliknya, Allah mengutus mereka sesuai dengan keadaan umatnya, tidak ada keraguan mengenai hal itu. Dengan ini dapat diketahui bahwa sehingga bahwa Allah telah melindungi mereka dari dosa-dosa besar sebelum masa kenabian dari segala hal yang dapat mencelakai mereka setelah diutus menjadi nabi meliputi dosa pencurian, permusuhan, kekejaman, perzinahan, sodomi, pelacuran, dan menyakiti orang-orang yang dilindungi, merampok harta dan menyakiti kehidupan mereka dan segala sesuatu yang membuat seseorang dicela oleh masyarakat, dikeluhkan oleh masyarakat dan disebut sebagai orang yang merugikan.¹⁷

Kaum *Rawâfidh* dan sebagian besar kaum Muktazilah sependapat dengan mereka mengenai hal ini, kecuali dalam masalah dosa-dosa kecil, mereka berpendapat bahwa para nabi pantang untuk melakukan semua itu sebelum masa kenabian, karena hal itu dapat menyalahi jiwa mereka, dapat membuat mereka menjadi terhina dan dapat menjauhkan mereka dari mengikutinya. Hal ini bertentangan dengan hikmah yang disyaratkan dalam misi para rasul.¹⁸ Ibn ‘Asyur juga mengatakan bahwa pendapat ini merupakan pendapat dari jumhur ulama.

¹⁶ Fakhru ad-Din ar-Razi, *‘Ishmah al-Anbiyâ’*. Kairo: Maktabah Ats-Tsaqâfah ad-Diniyyah, 1986, hal. 26.

¹⁷ Ibn Hazm al-Andalusi, *Fashl fi Milal wa an-Nihal*,..., hal. 225.

¹⁸ Muhammad Ibn Ali asy-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîqi al-Haq min ‘Ilmi al-Ushûl*, Damaskus: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1999, hal. 35.

Landasan dari argumen mereka adalah yang pertama: Firman Allah:
 وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

“Dan ketika Tuhannya menguji Ibrahim dengan kalimat-kalimat tertentu, dan dia menggenapinya. Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu seorang pemimpin bagi manusia.” Dia berfirman, “Dan di antara keturunanku.” Dia berfirman, “Orang-orang yang zalim tidak akan memperoleh perjanjian-Ku.”...(al-Baqarah/2:124).

Ayat tersebut menunjukkan bukti kemaksuman para nabi dari dosa-dosa besar sebelum masa kenabian.¹⁹

b) Yang kedua karena itu dapat menyalahi jiwa mereka, dapat membuat mereka menjadi terhina dan dapat menjauhkan mereka dari mengikutinya. Hal ini bertentangan dengan hikmah yang disyaratkan dalam misi para Rasul.²⁰

c) Yang ketiga: Qadhi ‘Iyadh berkata: Ada perbedaan pendapat mengenai maksumnya mereka dari dosa-dosa sebelum kenabian. Ada yang mengharamkannya dan ada pula yang membolehkannya. Yang benar kemungkinan mereka bebas dari segala kecacatan dan maksum dari segala sesuatu yang menimbulkan keragu-raguan. Permasalahan ini digambarkan sebagai sesuatu yang dicegah untuk dilakukan karena dosa dan larangan hanya terjadi setelah syariat ditetapkan.²¹

Imad Asy-Syirbini berkata: Inti dari permasalahan tersebut adalah bahwa tidak mungkin terjadi segala bentuk kemaksiatan di kalangan para nabi, sebelum mereka diutus menjadi nabi, baik itu adalah bentuk kemaksiatan yang sebenarnya yang mengandung kecaman dan hukuman, melainkan karena Allah menciptakan mereka sebagai makhluk yang cenderung untuk menghindari dosa-dosa tersebut dan menolaknya, karena Allah Yang Maha Kuasa mengetahui bahwa mereka akan menjadi pelita kegelapan dan penuntun manusia, mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju terang benerang, dan memberi petunjuk mereka ke jalan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji. Tidak ada satu kedipan mata pun yang berlalu tanpa mereka menyaksikan kehadiran Allah, menyaksikan kebesaran-Nya, sebagaimana orang-orang terpuji yang terdahulu.²² Pendapat ini adalah pendapat yang *rajih*.

3) ‘Ishmah yang berkaitan dengan dosa-dosa kecil

¹⁹ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunis: Dar at-Tunisiyah, 1879, jilid. 12, hal. 253.

²⁰ Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*,..., hal. 35.

²¹ Qadhi Iyadh, *Asy-Syifâ fi Huqûq al-Musthafa*,..., hal. 162.

²² ‘Imad Sa’id asy-Syirbini, *Radd Syubhat ‘an ‘Ishmah an-Nabi fi Dhaw’i as-Sunnah an-Nabawiyah*, Mesir: Mathabi Dar as-Sahifah, 2008, jilid. 1, hal. 28.

Dalam permasalahan ini juga terdapat perbedaan pendapat ulama antara lain:

a) Pendapat pertama mengatakan para nabi diperbolehkan untuk melakukan dosa-dosa kecil. As-Saukani berkata: Aliran Muktaẓilah mengatakan: para nabi tidak diperbolehkan untuk melakukan dosa besar bukan dosa-dosa kecil.²³

b) Pendapat kedua mengatakan dosa kecil tidak boleh dilakukan oleh para nabi. Ishaq bin Aqil berkata: mayoritas ulama, termasuk Ibnu Hazm, Al-Qadhi 'Iyadh, Al-Qasthalani, Az-Zarqani, dan para *muḥaqqiq* (pendapat ini yang dipilih oleh Ishaq bin Aqil), mereka berpendapat bahwa para nabi mutlak maksum sebelum kenabian dari dosa besar dan kecil. Mereka berkata: Karena orang yang berbuat maksiat adalah orang keji yang dicela oleh masyarakat, mereka akan dihina dan disalahkan sebab melakukan dosa itu.²⁴ Allah mengutus menjadi seorang nabi adalah dari orang-orang yang dididik dengan tauhid, amanah, jujur, akhlak yang sempurna dan sifat-sifat yang luhur serta dididik dengan pancaran cahaya ilmu dan karunia kelembutan yang menghantarkan pada kebahagiaan. Banyak hadis mutawatir yang menjelaskan kemaksuman nabi dari dosa-dosa ini. Jika salah satu dari perbuatan hina tersebut dilakukan sebelum kenabian, niscaya akan terdapat hadis yang menjelaskannya karena permasalahan ini sangat diperhatikan dan didukung oleh faktor-faktor yang mendorong untuk dilakukan penelitian untuk meriwayatkan semua keadaan para nabi sejak mereka dilahirkan di dunia hingga mereka meninggal dunia.²⁵ Pandangan ini adalah pandangan yang *rajih*.²⁶

b. Kemaksuman setelah diutus menjadi nabi.

1) *'Ishmah* yang berkaitan dengan dosa besar

Umat Islam sepakat bahwa para nabi maksum dari perbuatan maksiat dan dosa besar. Begitu juga mereka maksum dari melakukan dosa-dosa yang dapat mencederai kedudukan mereka perzinaan, pencurian, dan sodomi. Demikian pula, terdapat kesepakatan di kalangan ahli syariat secara keseluruhan bahwa mereka maksum dari sengaja untuk melakukan sesuatu

²³ Muhammad ibn Ali asy-Syaukani, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîqi al-Ḥaq min 'Ilmi al-Ushûl*, Damaskus: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1999, hal. 35.

²⁴ Ishaq ibn 'Aqil al-Makki, *I'lâm al-Muslimîn bi 'Ishmah an-Nabiyyîn*, Kairo: Dar Ibn Hazm, 1995, hal. 20-21.

²⁵ Abd Ghani Abd Khaliq, *Hujjiyyah as-Sunnah*, Mesir: Dar al-Wafa, 1987, jilid. 108, hal. 109.

²⁶ Ahmad ibn Sulaiman 'Ayyub, *Mausû'ah Maḥâsin al-Islâm, wa Radd asy-Syubhât al-Li'âm*, Kuwait: Dar Iilaf ad-Dauliyah, 2015, Jilid. 7, hal. 429.

yang dapat melanggar kejujuran mereka dalam menyampaikan risalah sebagai penyampai dari firman Allah.²⁷

2) *'Ishmah* yang berkaitan dengan dosa kecil:

- a) Pendapat pertama yang mengatakan para nabi diperbolehkan untuk melakukan dosa kecil.
- b) Pendapat kedua yang mengatakan para nabi tidak diperbolehkan untuk melakukan dosa kecil.

Qadhi 'Iyadh berkata: Adapun mengenai dosa kecil, diperbolehkan oleh sekelompok salaf dan lainnya. Pendapat ini juga merupakan pendapat dari Abu Ja'far at-Thabari dan pendapat para ahli fikih, ulama hadis dan para ulama *mutakallimin*.²⁸

Ibnu Hazm berkata: Ada kelompok yang berpendapat bahwa para rasul saw tidak diperbolehkan untuk melakukan dosa besar sama sekali dan mereka memperbolehkan mereka diperbolehkan untuk melakukan dosa kecil walaupun dengan sengaja, seperti pendapat Ibnu Furak Al-Asy'ari.²⁹ Az-Zarkasyi berkata: Beliau mengatakan dalam kitab *Al-Ikmâl* bahwa pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama.³⁰

Dosa-dosa kecil ini dibagi menjadi dua bagian yaitu Dosa kecil yang tergolong perbuatan hina yaitu dosa kecil yang menyebabkan pelakunya dihukumi sebagai orang yang rendah dan kehilangan harga dirinya seperti mencuri biji-bijian atau rempah-rempah dan dosa kecil yang tidak tergolong sesuatu yang hina, yaitu: dosa kecil yang tidak menyebabkan pelakunya dihukumi sebagai orang yang rendah dan kehilangan harga dirinya seperti dosa dalam memandang.

Perincian dari permasalahan dosa kecil ini sebagai berikut:

(1) Pertama: Dosa kecil yang tergolong perbuatan yang hina. As-Saukani berkata: terdapat ijmak yang menyepakati kemaksuman mereka setelah kenabian dari hal-hal yang dapat merendahkan kedudukan mereka seperti akhlak yang buruk, hal-hal yang tercela dan segala hal lain yang dijauhi. Hal-hal tersebut merupakan perihal yang disebut dengan dosa atau keburukan kecil seperti mencuri sesup nasi dan sebutir biji-bijian.³¹ Karena hal tersebut merendahkan derajat orang yang melakukan perbuatan tersebut dan dapat memermalukan orang-orang yang ada di sekitar mereka dan hal-hal tersebut adalah hal yang cenderung dihindari oleh hati nurani. Para nabi

²⁷ Muhammad Ibn 'Arabi al-Maliki, *Al-Mahshûl fî Ushûl al-Fiqh*, Oman: Dar al-Bayariq, 1999, jilid. 1, hal. 109.

²⁸ Qadhi Iyadh, *Asy-Syifâ fî Huqûq al-Musthafa*,..., hal. 158.

²⁹ Ibn Hazm al-Andalusi, *Fashl fî Milal wa an-Nihal*,..., hal. 245.

³⁰ Badr ad-Din az-Zakarsyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Mekah: Dar al-Kutubi, 1994, jilid. 4, hal. 171.

³¹ Ibn Athiyah al-Andalusi, *Al-Muharrâr al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422 H, jilid. 1, hal. 155.

dijauhkan dari hal-hal tersebut begitu juga dijauhkan dari hal-hal yang boleh dilakukan akan tetapi dapat menjerumuskan ke dalam perbuatan yang dilarang.³²

(2) Kedua: Dosa kecil yang tidak tergolong sesuatu yang hina. Pendapat pertama yang mengatakan para nabi boleh melakukan dosa ini di antaranya adalah Imam *Haramain* dan Al-Kiya yang menukil pendapat mayoritas ulama. Imam *Haramain* dan Al-Kiya meriwayatkan dari mayoritas ulama bahwa hal itu diperbolehkan secara logika. Hal ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Al-Hajib dari mayoritas ulama. Dan pendapat dari Al-Qadhi, Ibnu 'Aqil, *Asy'âriyyah*, Muktaẓilah dan lain-lain.³³ Sebagian besar ulama *ushûl* berpandangan bahwa para nabi diperbolehkan melakukan dosa-dosa kecil selain dosa-dosa yang paling keji. Namun sekelompok besar dari ulama *ushûl al-muta`akhirin* memilih pendapat yang mengatakan walaupun hal tersebut diperbolehkan secara akal logika tapi hal itu tidak terjadi, mereka berkata: Dinyatakan dalam Al-Qur`an dan Sunah bahwa apa yang mereka lakukan dari perbuatan-perbuatan tersebut sudah ditakwil atau karena adanya unsur lupa, kelalaian, atau sejenisnya.³⁴ Pendapat ini adalah pendapat yang dipilih oleh Az-Zarkasyi, sebagaimana beliau bersabda: pendapat yang benar mengatakan bahwa hal itu terjadi pada mereka dan diperbaiki dengan taubat.

Pendapat yang kedua bahwa para nabi tidak boleh melakukan dosa tersebut. Sebagian ulama berpendapat para nabi tidak boleh melakukan hal-hal tersebut seperti Abu Ishaq dengan alasan bahwa hal itu merupakan bentuk pelanggaran maka para nabi tidak boleh melakukan hal tersebut. Imam *Haramain* dan Ibnu al-Qusyairi meriwayatkan dari mayoritas ulama bahwa hal itu tidak terjadi di kalangan para nabi, mereka mengatakan: Mereka mentakwil ayat-ayat yang berkaitan dengan dosa-dosa tersebut dan mengarahkannya ke dalam dosa yang dilakukan sebelum kenabian dengan menafsirkan ayat-ayat tersebut kepada perbuatan yang meninggalkan sesuatu yang diutamakan.³⁵ Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibnu Abi Musa, dia berkata: diperbolehkan bagi nabi untuk berangan-angan melakukannya akan tetapi tidak diperbolehkan untuk merealisasikan dan ini pendapat Ibnu an-Najjar.³⁶

Pendapat ketiga yang mengatakan bahwa dosa-dosa kecil tidak boleh dilakukan darinya baik tergolong dosa kecil yang tergolong sesuatu

³² Qadhi Iyadh, *Asy-Syifâ fî Huqûq al-Musthafa*,..., hal. 159.

³³ Ibn Najjar al-Hambali, *Syarh al-Kaukab al-Munir*, Mesir: Maktabah al-'Obekan, 1995, jilid. 2, hal. 173.

³⁴ Muhammad al-Amin as-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Lebanon: Dar al-Fikr, 1995, jilid. 4, hal. 585.

³⁵ Badr ad-Din az-Zakarsyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 170.

³⁶ Ibn Najjar al-Hambali, *Syarh al-Kaukab al-Munir*,..., hal. 174.

yang hina ataupun yang tidak. Al-Qurtubi berkata: Mayoritas ahli fikih termasuk para penganut mazhab Maliki, Abu Hanifah, dan Syafi'i, mengatakan: Mereka maksum dari segala dosa kecil, sebagaimana mereka maksum dari segala dosa besar, karena kita diperintahkan mengikuti mereka dalam beramal, perbuatan, dan tingkah lakunya sebagai suatu perintah yang mutlak tanpa adanya *qarînah*. Seandainya diizinkan bagi mereka melakukan dosa-dosa kecil, maka tidak mungkin kita mengikutinya, karena tidak setiap perbuatan mereka mempunyai ciri-ciri yang menunjukkan bahwa tujuannya adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah, membolehkan, melarang, atau bentuk kemaksiatan, dan tidak sah jika seseorang diperintahkan untuk mematuhi suatu perintah yang mungkin terdapat unsur kemaksiatan di dalamnya, apalagi terutama ulama *ushûl* yang berpendapat bahwa tindakan harus lebih diutamakan daripada ucapan jika mereka bertentangan antar satu sama lain. Abu Ishaq Al-Isfrayini berkata: Mereka berbeda pendapat mengenai dosa-dosa kecil, sebagian besar dari mereka sepakat bahwa hal tersebut tidak boleh bagi mereka dan sebagian yang lain memutuskan untuk membolehkannya dan pendapat ini tidak ada dasarnya.³⁷ Ibnu Hazm berkata: Seluruh umat Islam, termasuk aliran Suni, Muktazilah, *Najjari*, Khawarij, dan *Syî'ah*, berpandangan bahwa sama sekali tidak boleh bagi seorang nabi untuk melakukan dosa dengan sengaja, baik dosa kecil atau besar. Pendapat ini adalah pendapat Ibnu Mujahid Al-Asy'ari, Ibnu Furak dan Al-Baqilani.³⁸

Batasan-batasan dalam kebolehan melakukan dosa kecil:

- (1) Hal tersebut hanya diperbolehkan secara logika saja akan tetapi mayoritas ulama *ushûl muta`akhirîn* memilih pendapat yang mengatakan bahwa walaupun hal tersebut diperbolehkan secara logika akan tetapi dalam realitanya tidak pernah dilakukan.
- (2) Jika hal tersebut terjadi maka masalah tersebut akan ditakwil atau karena adanya unsur lupa dan kesalahan.
- (3) Jika hal itu terjadi, disebabkan adanya unsur lupa.³⁹
- (4) Jika hal itu benar terjadi, mereka tidak menyetujuinya melainkan mereka akan memperingatkannya.
- (5) Jika terjadi maka tidak akan terulang kembali, melainkan jarang terjadi, karena jika sering terjadi akan menjadikannya dosa besar. Mereka maksum dari terus menerus melakukan kesalahan.⁴⁰

³⁷ Abu Abdillah al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Liahkâm Al-Qur`ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Masriyah, 1964, jilid. 1, hal. 320.

³⁸ Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Al-Farq Baina al-Firâq*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1977, jilid 1, hal. 210.

³⁹ Muhammad al-Amin asy-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*,..., hal. 585.

⁴⁰ Badr ad-Din az-Zakarsyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 172.

- (6) Jika hal itu terjadi, maka akan segera diperbaiki melalui pertobatan.
 (7) Jika hal itu terjadi, tidak akan mencemarkan nama baik atau mencederai kedudukan mereka.

Al-Qurthubi berkata: yang selayaknya dikatakan dalam permasalahan ini adalah bahwa Allah Ta'ala memberitahukan terjadinya dosa-dosa sebagian dari mereka, Allah menisbatkan dosa-dosa tersebut pada mereka, menegurnya, mereka menceritakan bahwa hal itu terjadi karena diri mereka sendiri, memutus perbuatan itu, mereka merasa ketakutan dan bertaubat. Permasalahan itu disebutkan di banyak tempat yang tidak menerima takwil secara keseluruhan akan tetapi hanya sebagian dari mereka yang menerimanya dan semua itu tidak mencederai kedudukan para nabi, akan tetapi hal-hal yang terjadi dari mereka itu atas dasar adanya kekeliruan dan kelupaan atau adanya pentakwilan yang menyatakan bahwa hal tersebut bagi orang lain adalah termasuk perbuatan baik dan bagi mereka termasuk perbuatan buruk karena tingginya kedudukan dan martabatnya.⁴¹

3) *'Ishmah* dalam penyampaian risalah.

Umat islam sepakat bahwa para nabi maksum dalam masalah penyampaian risalah. Mereka sepakat bahwa para nabi maksum dalam apa yang mereka sampaikan tentang Tuhan karena inilah tujuan dari risalah tersebut. Para utusan adalah orang yang menyampaikan perintah-perintah Allah, larangan-larangannya dan berita-berita. Mereka maksum dalam menyampaikan risalah sesuai kesepakatan kaum muslimin, sehingga dalam proses penyampaian risalah tidak diperbolehkan adanya kesalahan sama sekali.⁴²

a) *'Ishmah* hukum syariat dan fatwa.

Az-Zarkasyi berkata: ijmak memutuskan bahwa mereka maksum mengenai hal itu meskipun dalam keadaan marah. bahkan ketika dalam keadaan yang sangat marah hal itu menunjukkan bahwa nabi mengharamkannya.⁴³ As-Saukani berkata: terdapat ijmak mengenai maksumnya mereka setelah diutus menjadi nabi dari sengaja berbohong dalam hukum syariat, karena mukjizat menunjukkan kebenaran dan kejujuran mereka. Adapun berbohong karena kesalahan, mayoritas ulama melarangnya dan Qadhi Abu Bakar mengizinkannya. Mayoritas ulama berdalil: bahwa mukjizat melarang adanya lupa dan lalai dalam penyampaian wahyu baik secara sengaja ataupun karena kesalahan dan pendapat mayoritas ulama ini adalah pendapat yang utama.⁴⁴

⁴¹ Muhammad al-Amin asy-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*,..., hal. 585-586.

⁴² Fakhru ad-din ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 604 H. Jilid. 3 hal. 7.

⁴³ Badr ad-Din az-Zakarsyi, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 170.

⁴⁴ Muhammad Ibn Ali asy-Syaukani, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*,..., hal. 34.

Mengenai kelupaan, kekhilafan, dan kesalahan. Ini terbagi menjadi berikut:

- (1) Lupa, kekhilafan, dan kekeliruan dalam ucapan yang berkaitan dengan penyampaian risalah. dalam hal ini mayoritas ulama menyampaikan adanya ijmak yang menyepakati bahwa para nabi maksum dari segala bentuk kelupaan, kekhilafan dan kesalahan dalam proses penyampaian risalah.⁴⁵
- (2) Lupa, kekhilafan, dan kekeliruan dalam ucapan yang tidak berkaitan dengan penyampaian risalah, dalam hal ini Qadhi 'Iyadh berkata: adapun kesalahan yang tidak berkaitan dengan proses penyampaian risalah yang tidak digunakan sebagai landasan dalam pembentukan hukum islam atau berita mengenai hari akhir dan tidak berkaitan dengan wahyu, melainkan perkataan yang berkaitan dengan urusan dunia dan kepribadian nabi, para nabi harus maksum dari semua hal tersebut baik secara sengaja, lupa, dan adanya kesalahan baik dalam keadaan rida, murka, dalam kesungguhannya, candaanya, sehat atau sakitnya. Dalil dari semua itu adalah kesepakatan ulama salaf dan ijmaknya dan apa yang diketahui dari para sahabat dan adat istiadat mereka, bahwa mereka mengimani dan mempercayai semua berita yang dibawa oleh nabi dalam hal apa pun, tentang apa pun yang terjadi dan bahwa mereka tidak berhenti dan tidak ragu-ragu terhadap apa pun. Diantaranya ada bukti, dan belum ada keterangan mengenai adanya kekhilafan atau tidaknya.⁴⁶
- (3) Lupa, kekhilafan, dan kesalahan dalam tindakan yang berkaitan dengan penyampaian risalah. Qadhi 'Iyadh berkata: Menurut sekelompok ulama mengenai adanya kesalahan dalam proses penyampaian risalah, mereka bersepakat tidak diperbolehkan adanya kesalahan dalam hal ini baik secara sengaja atau karena lupa. Mereka berkata: segala tindakan dalam proses penyampaian risalah tidak diperbolehkan adanya kekhilafan baik secara sengaja ataupun karena adanya faktor lupa karena tindakan dalam proses penyampaian risalah, hukumnya sama seperti ucapan dalam pemberitaanya karena hal-hal tersebut dapat menimbulkan keragu-raguan dan menimbulkan adanya bantahan.⁴⁷
- (4) Lupa, kekhilafan, dan kesalahan dalam tindakan yang tidak berkaitan dengan penyampaian risalah. Lebih dari satu orang telah menyampaikan ijmak bahwa hal itu boleh terjadi di antara mereka

⁴⁵ Badr ad-Din az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabi, 1957, jilid. 1 hal. 320.

⁴⁶ Qadhi 'Iyadh, *Asy-Syifâ fî Huqûq al-Musthafa*,..., hal. 151.

⁴⁷ Ahmad ibn Sulaiman 'Ayyub, *Mausû'ah Mahâsin al-Islâm, wa Radd asy-Syubhât al-Li'âm*,..., hal. 441.

dengan adanya beberapa batasan.⁴⁸ Qadhi 'Iyadh berkata: segala sesuatu yang bukan bagian dari proses penyampaian risalah bukan juga yang berkaitan dengan hukum-hukum syariat yang dijelaskan dari tindakan para nabi dan segala hal yang berkaitan dengan urusan agama yang dikhususkan baginya dan zikir-zikir dalam hatinya yang belum pernah dilakukannya agar diikuti oleh umatnya, dalam hal ini mayoritas ulama berpendapat bahwa boleh saja ia lupa dan khilaf di dalamnya dan adanya masa-masa dan kelalaian dalam hatinya, hal itu dikarenakan mereka juga melakukan hal-hal yang dilakukan oleh manusia pada umumnya, mereka juga mengatur politik negara dan mengamati musuh. Hal ini boleh terjadi kepada mereka akan tetapi tidak dilakukan dengan berulang kali dan hanya boleh jarang dilakukan dan hal-hal ini tidak mengurangi martabatnya dan tidak pula bertentangan dengan mukjizatnya.

Batasan-batasan diperbolehkan terjadinya lupa, kekhilafan, dan kesalahan bagi pendapat yang menyatakan kebolehnya untuk terjadi adalah:

- (a) Para rasul tidak menyetujui adanya kekhilafan dan kesalahan, melainkan mereka memberi peringatan dan segera memberitahukan hukum-hukumnya. Pendapat ini berdasarkan perkataan sebagian ulama dan ini adalah pendapat yang benar, menurut perkataan sebagian yang lain. Artinya mereka mencegah berlanjutnya kelupaan, bukan mencegah permulaan dari lupa.⁴⁹
 - (b) Kelupaan ini adalah tentang apa yang Allah kehendaki untuk dilupakan oleh Nabi-Nya dan tidak ingin dituliskan sebagai Al-Qur'an.⁵⁰
 - (c) Yang dilupakan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam adalah apa yang didengarnya dari cerita, berita, dan perkataan orang yang tidak berhubungan dengan penyampaian risalah begitu juga tidak berhubungan dengan hukum taklif.⁵¹
 - (d) Jika lupa terjadi dalam tindakan yang tidak berkaitan dengan penyampaian risalah, maka itu bukan sering melainkan hal itu sangat jarang terjadi.⁵²
- 4) 'Ishmah yang berhubungan dengan tabiat nabi sebagai manusia.

⁴⁸ Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfâ*, Bairut: Dar al--Kutub al-'Ilmiyah, 1993, jilid 2 hal. 189.

⁴⁹ Qadhi Iyadh, *Asy-Syifâ bi Ta'rîfî Huquûq al-Musthafa*,..., hal. 164.

⁵⁰ Abd Ghani Abd Khaliq, *Hujjiyyah as-Sunnah*, Mesir: Dar al-Wafa, 1987, hal. 105.

⁵¹ Umar al-Asyqar al-'Atiby, *Ar-Rusul wa ar-Risalât*, Cet;4: Kuwait: Maktabah al-Fallah, 1989, hal. Jilid. 1 hal. 160.

⁵² Qadhi Iyadh, *Asy-Syifâ bi Ta'rîfî Huquûq al-Musthafa*,..., hal. 164.

Qadhi 'Iyadh berkata: bahwa Nabi Muhammad dan para nabi dan rasul yang lain adalah manusia, fisik dan yang nampak merupakan manusia dibolehkan untuk mengalami penderitaan, perubahan, kesakitan, atau terjangkit berbagai macam penyakit yang dibolehkan bagi manusia untuk menanggungnya dan itu semua bukanlah suatu kekurangan pada dirinya, karena suatu hal hanya disebut kurang adalah jika ditambahkan pada sesuatu yang lebih sempurna darinya dan lebih lengkap jenisnya. Allah telah menetapkan bahwa manusia di dunia mereka hidup, mereka mati dan mereka akan dibangkitkan. Dia menciptakan semua manusia setingkat dengan yang lain. Nabi Muhammad juga jatuh sakit dan mengeluh, kepanasan dan kedinginan juga menyimpannya, rasa lapar dan haus menguasainya, kemarahan dan kebosanan menguasainya, keletihan dan keletihan menguasainya, kelemahan dan usia tua menjamahnya dan ia juga terjatuh, orang-orang kafir menyerangnya dan mematahkan gigi gerahamnya, dia diracun, disihir, melakukan pengobatan, bekam, mencari perlindungan kemudian beliau meninggal dan bertemu dengan Tuhannya, mereka tidak terlepas dari dunia yang penuh dengan ujian dan musibah dan ini tidak dapat dihindari.

Para nabi-nabi yang lain juga mengalami sesuatu yang lebih besar darinya, sehingga mereka dibunuh, dilemparkan ke dalam api dan digergaji dengan gergaji. Di antara mereka ada yang dilindungi Allah dari hal itu pada waktu-waktu tertentu dan di antara mereka ada pula yang dilindungi oleh Allah sebagaimana nabi-nabi terdahulu, Allah juga melindungi Nabi Muhammad dengan menghentikan tangan Ibnu Qumayyah pada hari Uhud dan tidak menyembunyikannya dari pandangan musuhnya ketika dia menyeru penduduk Taif, Allah telah menahan kaum Quraisy ketika Nabi Muhammad keluar menuju gua Tsur, beliau dilempar batu oleh Abu Jahal, dan dikejar kuda *Suraqa*. Dan jika dia tidak melindunginya dari sihir yang dilakukan Ibnu Al-A'sam, maka dia akan mengalami hal yang lebih buruk daripada racunnya orang Yahudi, begitu pula dengan nabi-nabinya yang lain mereka juga diuji dengan ujian tertentu.

Hal ini merupakan bagian dari kesempurnaan hikmah-Nya, agar Dia menampakkan kehormatan mereka dalam *maqam-maqam* tersebut, serta memperjelas urusan mereka, menyempurnakan firman-Nya mengenai mereka, maka Allah menguji mereka agar dapat membuktikan sisi kemanusiaan mereka dan melenyapkan kebingungan dari orang-orang yang lemah di antara mereka, agar mereka tidak tersesat ketika melihat keajaiban-keajaiban yang ada di tangan mereka, sebagaimana orang-orang Nasrani tersesat karena Isa putra Maryam dan agar kesusahan-kesusahan mereka menjadi hiburan bagi bangsa-bangsa mereka dan agar mereka mendapatkan pahala yang berlimpah di sisi Tuhannya. Sebagian para

muhqiq mengatakan bahwa keadaan dan perubahan tersebut khusus untuk fisik mereka yang merupakan seorang manusia, sedangkan bagian batin mereka sebagian besar mereka maksum darinya.⁵³

Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda:⁵⁴

«قال ﷺ: «إِنَّ عَيْنِي تَنَامَانِ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي»

“Mataku tertidur tetapi hatiku tidak tidur.”

Dari hadis di atas dapat disimpulkan bahwa *sirr* Nabi Muhammad, batinnya, jiwanya berbeda dengan jasmani dan lahiriahnya, bahwa luka yang menimpa lahiriahnya baik berupa kelemahan, kelaparan, begadang dan tidur, tidak dilakukan oleh batin nabi mereka berbeda dengan manusia lainnya, karena ketika orang lain tidur, tidur itu menguasai tubuh dan hatinya, dalam tidurnya, para nabi merasa damai karena selalu dalam keberkahan Allah yang hadir di hatinya sebagai dia dalam keadaan terjaga, sampai-sampai disebutkan dalam beberapa riwayat bahwa dia terjaga dari hadas ketika tidur, karena hatinya selalu terjaga seperti yang telah disebutkan. Demikian pula halnya dengan orang lain ketika dia lapar, badannya lemas dan tenaganya habis. Beliau Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda bahwa kondisi tersebut tidak menyimpannya dan hakikatnya berbeda dengan mereka.

3. ‘*Ishmah al-Anbiya` Menurut Ahli Kitab*

Rasyid Ridha membandingkan konsep kemaksuman yang ditetapkan umat Islam terhadap para nabi dan menurut Ahli Kitab dan atribusi mereka terhadap semua keburukan dan dosa yang dinisbatkan kepada para nabi. Ahli Kitab tidak menyatakan bahwa para nabi itu maksum, Rasyid Ridha berkata: “Dan Ahli Kitab tidak menyatakan kemaksuman ini dan kitab suci mereka menuduh sebagian nabi melakukan perbuatan dosa besar, melakukan kejahatan yang bertentangan dengan keteladanan para nabi dan bahkan mereka mengatakan para nabi berani untuk melakukan kejahatan dan kerusakan.⁵⁵ Permasalahan terhadap Ahli Kitab tidak hanya berhenti pada klaim teori saja, namun mereka mengaitkan perbuatan para nabi dalam kitab mereka dengan segala dosa yang tidak dilakukan oleh sebagian besar umat Islam. Dalam pembahasan ini akan dibagi menjadi dua pembahasan, yakni konsep ‘*ishmah* para nabi menurut yahudi dan konsep ‘*ishmah* para nabi menurut Nasrani

⁵³ ‘Imad Sa’id asy-Syirbini, *Radd Syubuhah ‘an ‘Ishmah an-Nabi fi Dhaw’i as-Sunnah an-Nabawiyah*,..., hal. 443

⁵⁴ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Thauq an-Najah, 1422 H, no. hadis 1147.

⁵⁵ Muhammad Rasyid al-Husaini, *Al-Wahyu al-Muhammadi*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 51.

a. *'Ishmah Anbiya`* Menurut Yahudi:

Bani Israil sudah dikenal bahwa mereka sering menyakiti nabi mereka bahkan membunuhnya juga, tindakan kriminal yang dilakukan para yahudi terhadap para nabi ini sudah banyak diketahui. Bahkan Al-Qur`an juga menyebutkan bagaimana kekejian yang dilakukan oleh bani Israil terhadap nabi mereka seperti dalam ayat 2 QS. Al-Baqarah dan al-Imran/3:181. Mereka mendustakan bahkan membunuhnya hal ini menunjukkan bahwa mereka tidak memaksumkan para nabi mereka sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Taurat mereka.⁵⁶

Dalam kitab Taurat disebutkan tuduhan-tuduhan terhadap para nabi di antaranya seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Luth, Yakub, Musa, Harun, Daud, Sulaiman. Rasyid Ridha dalam kitabnya menyebutkan beberapa nama nabi yang tidak maksum menurut ahli kitab seperti di dalam kitab Taurat menyebutkan bahwa Yakub mencuri ternak dari ayah mertuanya dan keluar secara sembunyi-sembunyi tanpa seorang pun melihatnya.⁵⁷ Nabi Yakub juga melakukan tipu daya dan kebohongan untuk mengklaim risalah kenabian. Adapun Nabi Ibrahim menurut riwayat Taurat menyebutkan bahwa istrinya yang bernama Sarah pergi kepada Firaun agar dia memperoleh kebaikan karena dia.⁵⁸ Selain itu juga disebutkan bahwa Nabi Ibrahim melakukan kebohongan untuk kepentingan pribadinya. Begitu juga dalam cerita nabi Nuh yang meminum anggur sampai dia mabuk, kemudian dia bangkit untuk melakukan zina dengan kedua putrinya satu persatu seperti yang dinyatakan dalam narasi Taurat.⁵⁹ Dalam kitab Taurat disebutkan bahwa Nabi Luth melakukan dua kejahatan yakni meminum khamr dan melakukan zina dengan kedua putri ketika Nabi Luth dalam keadaan mabuk. Kitab-kitab yang digunakan oleh kaum Yahudi untuk mencederai kemaksuman para nabi adalah 6 kitab yang disepakati kesahihannya menurut tokoh klasik dari kristen kuno seperti kitab *Shifr at-Takwîn*, *Sifr al-'Addy*, *Sifr Khûrûj*, *Sifr Syumail ats-Tsâni* dan *Sifr al-Muluk al-Awwal*.⁶⁰

b. *'Ishmah anbiyâ`* menurut Nasrani

⁵⁶ Muhyi al-Din ash-Shafi, *'Ishmah al-Anbiyâ` Baina al-Muslimîn wa Ahl-Al-Kitâb*, Mekah: Jamiah Um-al Qura, 1982, hal. 289.

⁵⁷ Hussain al-'Iffani, *Waa Muhammadahu*, Mesir: Dar al-'Affani, 2006, jilid. 3 hal. 423. Lihat: Taurat: Kejadian (takwin): Bab: 31, Nomor 17.

⁵⁸ Muhammad Thayyib an-Najjar, *Al-Aqwâl al-Mubin*, Beirut: Dar an-Nadwah al-Jadidah, hal. 73. Lihat: Taurat: Kharuj: Bab: 12 Nomor 114.

⁵⁹ Sayyid ibn Hussain al-'Iffani, "*Durus as-Syaikh Sayyid Hussain al-'Affani*," jilid. 21 hal. 29, dalam <https://app.turath.io/>. Diakses pada 20 Desember 2023.

⁶⁰ Muhyi ad-Din ash-Shafi, *'Ishmah al-Anbiyâ` Baina al-Muslimîn wa Ahl-Al-Kitâb*, ..., hal. 319.

Kitab yang digunakan oleh kaum Nasrani mencakup kitab *'Ahd al-Qadim* atau perjanjian lama dan *'Ahd al-Jadid* yaitu perjanjian baru.⁶¹ Orang-orang Nasrani mengeksploitasi narasi-narasi aneh ini untuk keuntungan mereka dan karena mereka diharuskan percaya pada kitab Taurat. Mereka menjadikan narasi-narasi ini sebagai dasar yang mereka gunakan untuk membenarkan akidah keyakinan mereka kepada Al-Masih Kristus, seperti yang dikatakan Rasyid: “Dan orang-orang Nasrani di antara mereka menjadikan kemaksiatan-kemaksiatan yang dilakukan oleh para nabi sebagai nabi dalil dari keyakinan mereka yaitu pendapat yang mengatakan bahwa Al-Masih Kristus adalah satu-satunya orang yang maksum terjaga dari segala bentuk kemaksiatan karena dia adalah Tuhan dan karena dialah orang yang selamat dari hukuman atas dosa-dosa yang dilakukan oleh seluruh keturunan Adam sebagai pewaris darinya, dan tidak ada pemberi syafaat atau penyelamat bagi mereka selain dia yaitu Al-Masih karena tidak ada yang bisa menyelamatkan orang yang berbuat salah dari siksaan kecuali dia karena orang yang berbuat salah tidak akan pernah selamat dari kesalahannya.

Kepercayaan *Watsani* ini bertentangan dengan agama para nabi, bertentangan dengan kitab-kitab mereka serta bertentangan dengan akal rasional. Kepercayaan ini lebih identik dengan agama-agama *Watsani* di India dan kepercayaan-kepercayaan lain.⁶² Namun kebenaran tidak pernah hilang, jadi kita harus menemukan cara untuk mencapainya.⁶³ Rasyid berkata: Kitab-kitab Perjanjian Lama (*'Ahd al-Qadim*), kitab Baru yang mereka sakralkan dan kitab-kitab yang sudah mereka rubah isinya yang menyimpang dalam kepercayaan kita, dalam itikad kita tidak membenarkan tuduhan mereka terhadap para nabi yang melakukan dosa terlebih lagi bentuk kemaksiatan yang lebih berat dari dosa. Yohanes menjelaskan bahwa Nabi Yahya bin Zakariya tidak pernah dituduh berbuat dosa. Sebaliknya, Injil mereka memberikan kesaksian kepadanya yang menunjukkan bahwa dia adalah orang yang lebih mulia daripada Nabi Isa dalam hal kemaksumannya.

Ibn Hazm berkata: umat manusia berbeda pendapat dalam menentukan kemaksuman para nabi, menurut pendapat Yahudi dan Nasrani menyebutkan bahwa Nabi Muhammad adalah orang yang maksum dari semua jenis dosa baik dosa besar atau kecil yang disengaja dan tidak melakukan kebohongan dalam penyampaian risalah. Apapun yang terjadi,

⁶¹ Muhyi ad-Din ash-Shafi, *'Ishmah al-Anbiyâ` Baina al-Muslimîn wa Ahl-Al-Kitâb*,..., hal. 318.

⁶² Muhammad Rasyid al-Husaini, *Al-Wahyu al-Muhammadi*, hal. 51.

⁶³ Tamir Muhammad Mahmud Mutawalli, *Manhaju asy-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha fî al-'Aqidah*, Jeddah: Dar Majid 'Asiri, 2004.

Allah taala menjaga para nabi setelah melakukan kesalahan, Allah menjelaskan kepada mereka tentang kesalahannya sehingga mereka mengetahuinya, bertaubat darinya dan Allah menerima taubat dan mengampuni mereka.⁶⁴

4. 'Ishmah Nabi Muhammad sebagai Manusia

Quraish Shihab berpendapat bahwa Nabi Muhammad merupakan orang yang maksum dari perbuatan salah dan dosa secara keseluruhan mulai sebelum diutus menjadi seorang nabi dan rasul dan juga setelah diutus, baik pada masa kecilnya atau setelah dewasa. Sedangkan kelompok ahli sunah waljamaah berpendapat bahwa Nabi Muhammad maksum dalam beberapa hal seperti dalam proses penyampaian risalah.⁶⁵ Perbedaan pendapat ini disebabkan karena adanya perbedaan penafsiran dalam ayat-ayat berkaitan dengan kemaksuman Nabi Muhammad. Beberapa ayat Al-Qur`an secara singkat menyebutkan bahkan Nabi Muhammad merupakan manusia biasa seperti para manusia pada umumnya yang berpeluang untuk melakukan kesalahan seperti dalam ayat:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ

"*Sesungguhnya aku adalah manusia seperti kalian*"...(Fushilat/41:6)

Selain ayat di atas, juga ditemukan beberapa ayat yang membahas tentang 'itâb atau teguran terhadap beberapa peristiwa dan perilaku Nabi Muhammad dari Allah melalui wahyu seperti yang terdapat dalam QS. 'Abasa/80:1-4, QS. Ali 'Imran/3:128, QS. Al-Tahrim/66:1, QS. Al-Taubah/9:43 dan 84, dan QS. Al-Anfal/8:67.⁶⁶

Dalam penafsiran ayat di atas, Ath-Thabari menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan jawaban dari pertanyaan kaum Quraisy mengenai kedudukan Nabi Muhammad sebagai manusia biasa yang tidak mengetahui apapun kecuali yang sudah diajarkan melalui wahyu.⁶⁷ Selain itu juga dalam riwayat hadis disebutkan bahwa Nabi Muhammad pernah melakukan kesalahan dalam urusan duniawi seperti hadis:⁶⁸

⁶⁴ Tamir Muhammad Mahmud Mutawalli, *Manhaj al-Syaikh Muhammad Rasyid Ridha fi al-'Aqidah*,..., hal. 728.

⁶⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan: Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 95.

⁶⁶ Muhammad Thahir Alibe & Abdul Muiz Amir, "The Infallibility of the Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (A Study of His Ijtihad)," dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2019, hal. 139.

⁶⁷ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta`wil Al-Qur`ân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2000, hal. 135.

⁶⁸ Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kairo: Isa Halabi, 1955, jilid. 4, hal. 1836. Hadis nomor 2363.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرُو النَّاقِدُ كِلَاهُمَا عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ. حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ. وَعَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْفِحُونَ. فَقَالَ «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا. فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ «مَا لِنَحْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا. قَالَ «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»

“Suatu ketika Nabi Muhammad melewati sahabatnya yang sedang mengawinkan kurma. Lalu beliau bertanya, “Apa ini?” Para sahabat menjawab, “Dengan begini, kurma jadi baik, wahai Rasulullah!” Beliau lalu bersabda: Seandainya kalian tidak melakukan seperti itu pun, niscaya kurma itu tetaplah bagus.” Setelah beliau berkata seperti itu, mereka lalu tidak mengawinkan kurma lagi, namun kurmanya justru menjadi jelek. Ketika melihat hasilnya seperti itu, Nabi Muhammad bertanya, “Kenapa kurma itu bisa jadi jelek seperti ini?” Kata mereka, “Wahai Rasulullah, Engkau telah berkata kepada kita begini dan begitu...” Kemudian beliau bersabda, “Kamu lebih mengetahui urusan duniamu.” (HR. Muslim, no. 2363)”.

Akibat dari riwayat hadits di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad salah dalam memberikan petunjuk kepada umatnya yang tidak sesuai dengan kapasitasnya sebagai seorang Nabi. Selain itu, sejarah juga menegaskan bahwa pemahaman kaum sekularis yang memisahkan urusan dunia dan akhirat mungkin ada benarnya, artinya ketika Nabi dihadapkan dengan urusan duniawi, Nabi Muhammad bisa saja salah. Namun di sisi lain, sejarah tersebut tidak selaras dengan ruh Al-Qur`an yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad tidak dapat berbicara tanpa didasari ilmu atau syahwat, sebagaimana disebutkan dalam surah al-Najm/53: 3-4. Ayat tersebut menjelaskan tentang pembicaraan Nabi berdasarkan tuntunan wahyu.⁶⁹

Menurut Thabathaba`i bahwa para nabi diutus Allah untuk menyiarkan ajaran agama yang berdasarkan wahyu dan juga disertai berbagai bukti mukjizat untuk memperkuat legalitas dakwah yang mereka sampaikan. Mereka menyampaikan ajaran agama sesuai dengan tingkat kemampuan masyarakat yang dihadapinya. Para Nabi mendasarkan tugasnya sebagai rasul dengan mendasarkan pada nilai-nilai ontologis yang mencakup tiga unsur yaitu wahyu, penerimaan, dan pemeliharaan. Oleh karena itu, tidak mungkin seorang nabi melakukan kesalahan dalam menyampaikan risalah ajaran agama yang diajarkannya karena selalu disertai wahyu sehingga tetap terjaga dari kelalaian tersebut. Bentuk pemeliharaan atau penyertaan Allah taala kepada para Nabi melalui wahyu tentu saja bertentangan dengan perilaku kesalahan yang mereka lakukan,

⁶⁹ Muhammad Thahir Alibe & Abdul Muiz Amir, “The Infallibility of the Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (A Study of His Ijtihad),”..., hal. 140.

sehingga perilaku tersebut dapat bertentangan dengan tujuan dakwah yang mereka selenggarakan.⁷⁰

Menurut Muthahhari dalam buku *Manusia dan Alam Semesta* menyatakan bahwa ayat di atas merupakan ciri maksum para nabi yang meliputi kewaspadaan mereka terhadap segala bentuk kesalahan yang berdampak pada dosa. Menurutnya, nabi tidak dikuasai nafsu pribadinya, melainkan tunduk pada wahyu yang diterimanya dari Tuhan. Oleh karena itu maksum nabi merupakan suatu hal yang melekat, meskipun kemudian para ulama masih memperdebatkan makna maksimalnya secara operasional. Apakah perdebatannya berkisar pada persoalan bagaimana Allah menjaga para nabi tetap terjaga sebagai manusia biasa? Apakah dengan datangnya malaikat untuk mencegah para nabi ketika mereka berbuat khilaf, seperti seorang ayah yang mencegah anaknya tersesat?, ataukah maksum yang disematkan pada para nabi sudah melekat dalam diri mereka sejak awal, sehingga mereka tidak mempunyai hikmah? kesempatan untuk melakukan kesalahan sekecil apa pun, seperti malaikat yang hanya melakukan ketaatan dan tidak akan mampu melakukan maksiat, atau dapatkah ia melakukannya, karena nabi telah dikaruniai intuisi, keimanan, dan keyakinan khusus sehingga derajatnya berbeda dengan manusia normal.⁷¹

Perilaku dari sisi kemanusiaan adalah apabila perilaku para nabi dikaitkan dengan kebutuhan manusia, misalnya nabi membutuhkan makanan, baik sebelum maupun sesudah menyandang gelar nabi, serta hak untuk mempunyai keturunan, mencari nafkah, menghindari berbagai macam bahaya yang dapat mengancam dirinya, dan lain sebagainya. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa pada dasarnya para nabi tidak ada bedanya dengan manusia pada umumnya. Karena keistimewaan yang signifikan antara nabi dan manusia biasa hanya karena nabi menerima dan menyampaikan wahyu sesuai petunjuk Allah. Oleh karena itu Allah tidak serta merta mentransformasikan wujud fisik dan psikis para nabi dari manusia biasa kemudian menjadi wujud malaikat setelah mendapat risalah. Sebaliknya, Allah tetap menjaga perwujudan para nabi sebagaimana manusia biasa pada umumnya.⁷²

Contoh lain juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad sempat mendapat teguran dalam beberapa kesempatan, di antaranya Nabi Muhammad ditegur ketika meminta uang tebusan tawanan perang Badar ketika memberikan izin kepada orang-orang munafik untuk tidak mengikuti

⁷⁰ Muhammad Husain Tseekor Kelelawarabai, *Islam Syi'ah edisi Sayyed Husein Nasr*, New York: Universitas Negeri New Yor Press, 1975, hal. 131-134.

⁷¹ Murtadha Muthahhari, *Manusia Dan Alam Semesta, edisi. Ilyas Hasan*, dalam *Digital Create Space Independen Platform Penerbitan*, 2018, hal. 118.

⁷² Abd al-Jalil 'Isa, *Ijtihâdu Nabiiyi al-Islâm*, Kairo: Dar Ihya` Kutub al-'Arabiyyah, 1949, hal. 33-35.

perang Tabuk dan permasalahan selainnya. Menanggapi permasalahan ini, Darwazah menyebutkan dalam sejarah kenabian bahwa tidak ada hubungan antara ijtihad, perkataan, dan perilaku Nabi Muhammad yang mendapat teguran dari Allah dengan maksumnya sebagai nabi, atau ijtihad nabi yang mendapat teguran bukanlah dosa yang bertentangan dengan nilai-nilai maksum seperti yang diyakini umat Islam. Konsep kemaksuman bukanlah sesuatu yang menjadikan Nabi Muhammad haram untuk berbuat, dan juga tidak boleh melakukan ijtihad terkait berbagai permasalahan kehidupan umat, apalagi berkaitan dengan permasalahan duniawi. Oleh karena itu, pada dasarnya tidak ada pertentangan antara peristiwa yang disebutkan ayat Al-Qur'an di atas dengan surah an-Najm yang berbicara tentang maksum Nabi Muhammad. Tepatnya jika diperhatikan dengan seksama bahwa surah an-Najm ini sejalan dengan ayat berikutnya ketika Nabi melihat Malaikat di dalam *Ufuq* yang kemudian dikuatkan oleh Al-Qur'an.⁷³

Ijtihad yang dilakukan Nabi Muhammad harus dipahami sebagai wujud kemanusiaan yang melekat pada Nabi Muhammad, namun kedudukan ijtihad tidak langsung disejajarkan dengan nilai benar atau salah, karena wahyu selalu membimbing Nabi Muhammad dalam setiap ijtihadnya, melainkan bimbingan itu bisa berupa teguran untuk memperbaiki kesalahan yang diakibatkan ijtihadnya sebagai manusia. Hal inilah yang membedakan kemanusiaan nabi dengan manusia pada umumnya. Bahwa Nabi Muhammad bisa saja melakukan kesalahan sebagai manusia, namun kesalahan tersebut tidak dibolehkan oleh Allah melainkan akan mendapat teguran sebagai bentuk maksum Nabi, menurut para ulama pada umumnya, namun sebagian ulama memahaminya berbeda dengan Nabi Muhammad. Kemaksumanya adalah bagian dari dirinya dan dalam menyampaikan wahyu.⁷⁴

5. Bentuk *'Ishmah* Nabi Muhammad

a. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dalam Penyampaian Risalah

Konsep kemaksuman ini adalah pondasi yang diandalkan, karena melaluinya tujuan misi kerasulan dan kenabian dapat tercapai dan hukum syariat Allah dapat disampaikan kepada manusia. Hal tersebut merupakan misi terpenting bagi para rasul dari awal hingga akhir. Mereka adalah perantara antara Tuhan dan ciptaan-Nya kepada bangsa yang mana mereka diutus. Melalui mereka, manusia dibimbing menuju agama Tuhan, karena

⁷³ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022, hal. 332-333.

⁷⁴ Muhammad Thahir Alibe & Abdul Muiz Amir, "The Infallibility of the Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (A Study of His Ijtihad),"..., hal. 154.

merekalah yang menyampaikan perintah, larangan, dan hukum Allah. Oleh karena itu, Allah mewajibkan maksum kepada para nabi dan rasul-Nya dalam aspek ini agar risalah tersebut sampai kepada para hamba secara utuh, tidak ada yang berkurang atau menyimpang. Teks-teks Al-Qur`an, Sunah dan kitab sirah nabawi menunjukkan konsep kemaksuman Nabi Muhammad begitu juga dengan ijmak.⁷⁵

Di antara dalil yang menunjukkan kemaksuman Nabi Muhammad dalam aspek penyampaian risalah adalah nas Al-Qur`an surah Al-Isra ayat 73-75:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غِبْرَةً وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾
وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ فِي سَفَاهٍ وَضَعَفَ
الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

“*Sesungguhnya mereka hampir memalingkan engkau (Nabi Muhammad) dari (apa) yang telah Kami wahyukan kepadamu agar engkau mengadakan yang lain terhadap Kami. Jika demikian, tentu mereka menjadikan engkau sahabat yang setia. Seandainya Kami tidak memperteguh (hati)-mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka. Jika demikian, tentu akan Kami rasakan kepadamu (siksaan) dua kali lipat di dunia dan dua kali lipat setelah mati. Kemudian, engkau (Nabi Muhammad) tidak akan mendapati seorang penolong pun terhadap Kami*”... (al-Isra/17:73-75)

Ayat-ayat ini menunjukkan kemahakuasaan Allah dan keteguhan-Nya terhadap nabi-Nya dalam menyampaikan apa yang diturunkan kepadanya. Allah sebagai Tuhan yang menguatkannya, menjaganya dari kejahatan orang-orang fasik dan tipu muslihatnya serta Dialah Yang Maha Kuasa yang mengatur urusan dan menolongnya, Dia tidak mempercayakannya kepada makhluk siapapun, melainkan Dialah yang menjadi pelindungnya, penguatnya, pendukungnya, memenangkan agamanya terhadap orang-orang yang memusuhi-Nya dan yang tidak sependapat dengannya baik di belahan bumi bagian timur maupun barat.

b. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dalam Keyakinan atau Iktikad

Nabi Muhammad maksum dari segala kemusyrikan dan kekafiran. Nas Al-Qur`an menunjukkan bahwa Nabi Muhammad maksum dari kekafiran dan kemusyrikan sejak pertumbuhannya dan tidak pernah diketahui bahwa ia bersujud kepada berhala, menyentuhnya atau melakukan

⁷⁵ Ahmad Ibn Sulaiman Ayyub, *Mausû`ah Mahâsin al-Islâm, wa Radd asy-Syubhât al-Li`âm*,..., hal. 447.

hal-hal musyrik lainnya yang biasa dilakukan kaumnya. Allah menciptakannya untuk mengenal-Nya dan menuju hanya kepada-Nya saja. Penjelasan ini sudah banyak dikaji dalam berbagai kitab sirah nabawiah. Diantara dalil yang menyatakan kemaksuman Nabi Muhammad dalam keyakinannya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Anas:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْعِلْمَانِ فَأَحَدَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عِلْقَةً فَقَالَ هَذَا حِطُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ. ثُمَّ غَسَلَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ لَامَهُ ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ وَجَاءَ الْعِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ - يَعْنِي ظَهْرَهُ - فَقَالُوا إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ. فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُنْتَفِعُ اللَّوْنِ. قَالَ أَنَسٌ وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمُخِيطِ فِي صَدْرِهِ.⁷⁶

"Diriwayatkan dari Anas bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam didatangi Jibril, saat beliau sedang bermain bersama anak-anak. Malaikat itu kemudian mengambil lalu merebahkan beliau, lalu membelah hatinya, mengeluarkan hati dan mengeluarkan segumpal darah darinya seraya berkata, 'Ini bagian setan darimu kemudian mencucinya dalam bejana dari emas dengan air Zamzam', kemudian malaikat menjahitnya dan mengembalikannya ke tempat semula. Anak-anak lalu datang dan mengadu kepada ibu susuannya, mereka berkata, 'Sesungguhnya Muhammad telah dibunuh.' Orang-orang lalu menyambut beliau dengan wajah pucat pasi (karena ketakutan) '." Anas berkata, "Aku telah melihat bekas jahitan tersebut pada dada beliau."

Hadis tersebut menyatakan bahwa Jibril menghilangkan bagian setan darinya dan menyucikan hatinya sehingga setan tidak dapat menggodanya, karena dia tidak mempunyai cara untuk melakukannya. Hal ini merupakan bukti terbebasnya Nabi Muhammad dari kemusyrikan sejak kecil.

c. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dari Dosa Besar

Allah menciptakan Nabi-Nya Muhammad dengan penciptaan sebagai seorang yang berbudi luhur dan dermawan, Allah berfirman:

وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ

"Sesungguhnya kamu adalah makhluk yang paling mulia..."(al-Qalam/68:4)

Allah menciptakannya dengan sifat-sifat yang paling mulia, akhlak yang indah, akhlak yang baik dan segala sifat yang baik. Dia juga mensucikannya dari segala sesuatu yang dapat mengurangi kewibawaannya dan merendahkan derajatnya. Nabi Muhammad terbebas dari segala kesesatan dan godaan. Salah satu bentuk perlindungan Allah kepadanya adalah Allah melindunginya dari kekotoran zaman pra-Islam sebelum dia diutus dan


⁷⁶ Imam Muslim, *Shahîh Muslim*,..., hal.147, no. hadis 261, bab *Al-Îmân*.

wahyu datang kepadanya. Dia maksum dari segala sesuatu yang dapat merendahkan statusnya dan merugikan pribadinya.

Nabi Muhammad adalah orang yang maksum dari dosa besar dan kecil setelah diutus menjadi seorang nabi dan rasul sesuai dengan teks Al-Qur`an surah al-Ahzab/33:21, konsep kemaksuman ini dikarenakan adanya kewajiban untuk meneladaninya. Adapun kondisi sebelum dakwah, konsep kemaksuman dari dosa besar juga harus ada dalam diri Nabi Muhammad karena dia sedang berada dalam posisi persiapan untuk menjadi nabi sejak kecil dan adanya dibelah pada usia 12 tahun. ketika masa kanak-kanak bagian setan telah dihilangkan darinya.⁷⁷

d. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dari Dosa Kecil

Terdapat dalil dari Al-Qur`an yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad maksum dari dosa besar di antaranya Allah berfirman:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾


“Sesungguhnya pada diri Rasulullah telah ada contoh yang baik bagimu, yaitu orang yang berharap kepada Allah dan Hari Akhir serta banyak mengingat Allah.”... (al-Ahzab/33:21)

Dalam ayat tersebut Allah menjadikan Nabi Muhammad sebagai teladan bagi orang yang mengharap Allah dan hari akhir. Allah tidak akan menjadikan Nabi Muhammad sebagai seorang teladan kecuali dia maksum dalam perjalanan hidupnya dari dosa-dosa kecil.⁷⁸

Dalam perkataan dan perbuatannya tidak akan memiliki nilai hukum syariat jika dia tidak maksum dari dosa-dosa kecil, berbeda dengan pendapat dari sebagian ahli hukum, ulama hadis dan para teolog yang membolehkannya untuk melakukan dosa kecil.⁷⁹ Dengan berlandaskan nas dari Al-Qur`an dan beberapa hadis sahih yang di dalamnya menjelaskan bahwa Nabi Muhammad pernah melakukan dosa kecil.

e. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dalam Urusan Duniawi

Dalam pembahasan konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam urusan duniawi. Qadhi ‘Iyadh membaginya menjadi tiga jenis, dia berkata: Adapun keadaannya mengenai urusan dunia, kami akan akan membaginya menjadi tiga macam meliputi akad, perkataan, dan perbuatan. Adapun

⁷⁷ Muhammad al-Amin asy-Syinqithi, *Adhwâ’ al-Bayân fî Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*,..., hal. 225.

⁷⁸ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, Cet.1; Mesir: Maktabah Bulaq, 1422 H, jilid. 8, hal. 125, hadis no: 1679.

⁷⁹ Badr ad-Din az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 171.

dalam akad, boleh saja ia meyakini hal-hal duniawi dengan cara tertentu dan ternyata kebenarannya adalah sebaliknya, atau dalam urusan tersebut ia mungkin mempunyai keragu-raguan atau mempunyai prasangka (dugaan terhadap sesuatu) hal ini tentu berbeda dengan masalah hukum syariat.

Permasalahan ini dijelaskan dalam hadis Rafi' bin Khadij yakni:

رافع بن خديج قال: قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يأثرون النخل يقولون: يلقحون النخل، فقال: «ما تصنعون؟». قالوا: كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا». فتركوه فنقضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له، فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإما أنا بشر

Rafi' bin Khadij yang berkata: Nabi Muhammad datang ke Madinah ketika mereka sedang menebang pohon kurma, seraya bersabda: Mereka sedang menyerbuki pohon kurma, maka beliau bersabda: "Apa yang sedang kamu lakukan?, Mereka berkata: Kami biasa melakukannya dan beliau berkata: "Mungkin lebih baik jika kamu tidak melakukannya." Maka mereka meninggalkannya, lalu ia hilang atau berkurang. Beliau berkata: Maka mereka menyebutkan hal itu kepadanya, dan beliau berkata: "Aku hanyalah manusia biasa. Jika aku perintahkan kamu melakukan sesuatu yang sesuai dengan agamamu, maka ambillah. Aku melewatimu dengan cara apa pun, tapi aku hanya manusia."⁸⁰

Adapun apa yang dilakukannya mengenai persoalan-persoalan hukum manusia yang berada di bawah kekuasaannya dan persoalan-persoalannya, mengetahui orang yang benar dari orang yang salah dan mengetahui orang yang berbuat kebaikan dari orang yang berbuat kerusakan, dalam hal ini sesuai dengan sabdanya bahwa nabi adalah seorang manusia seperti dalam hadis:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنُّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ.

"Saya hanya manusia, dan kalian semua berselisih, barangkali ada di antara kalian yang lebih fasih dalam argumentasinya dari pada yang lain dan aku akan menghakiminya menurut apa yang aku dengar. Maka barangsiapa aku putuskan dengan sesuatu dari hak saudaranya, maka jangan diambil, karena aku memberikan kepadanya sepotong api neraka."

Dalam memutuskan suatu perkara, Nabi Muhammad menggunakan dasar sesuatu yang nampak dan berdasarkan dugaan-dugaan sesuai dengan keterangan dari saksi lalu sumpah orang yang bersumpah, dengan mempertimbangkan apa yang paling mungkin sesuai dengan hukum Allah. Seandainya Allah taala menghendaki, niscaya Dia akan memperlihatkannya

⁸⁰ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Turki: Dar ath-Thibâ'ah al-'Amitah, 1334 H, jilid. 8, hal. 139 hadis No. hadis 2362.

rahasia hamba-hamba-Nya dan apa yang tersembunyi dalam hati nurani umat-Nya, sehingga dia mengambil keputusan di antara mereka hanya dengan keyakinan dan pengetahuannya, tanpa memerlukan pengakuan, bukti, sumpah, atau kecurigaan. Tetapi ketika Allah memerintahkan umatnya untuk mengikutinya dan meneladaninya dalam tindakan, kondisi, masalah dan perilakunya, dan jika ini merupakan hal khusus yang dimilikinya karena Allah lebih memilihnya maka bangsa ini tidak akan bisa menirunya dalam hal apa pun.

Adapun perbuatan-perbuatannya yang bersifat duniawi, seperti dalam masalah mandi dari hadas junub setelah shalat dilakukan. Yang dianggap sebagai bentuk kemaksiatan dan hal-hal tercela, ataupun suatu hal dengan beberapa pendapat yang telah disampaikan mengenai diperbolehkannya melakukan kekeliruan pada sebagian dari hal-hal tersebut dan kesemuanya itu tidak mendiskreditkan kenabian dan hal seperti ini sangat langka untuk dilakukan karena sebagian besar amalannya benar dan sebagian besar atau keseluruhan dari tindakan Nabi Muhammad sesuai dengan jalannya ibadah dan merupakan bentuk pendekatan diri kepada Allah.

Demikian pula dalam pakaiannya dan keadaan-keadaan lainnya itu sesuai dengan kemaslahatannya dan kemaslahatan kaumnya, demikian pula dia melakukan urusan-urusan duniawi untuk membantu kaumnya, politiknya, dan kebenciannya terhadap lawannya, meskipun dia melihat kebaikan dalam hal yang lain. Sama seperti dia meninggalkan suatu tindakan dan dia melihat bahwa melakukannya mungkin lebih baik daripada meninggalkannya atau dia melakukan salah satu tindakan yang aspeknya mengandung kebaikan, seperti meninggalkan kota untuk pergi, dia meninggalkan pembunuhan terhadap orang-orang munafik dan dia yakin dengan urusan mereka, serta bersahabat dengan orang lain, merawat orang-orang yang beriman melalui kekerabatan mereka dan membenci orang-orang yang mengatakan: “Bahwa Muhammad membunuh sahabatnya.”⁸¹

f. Bentuk Kemaksuman Nabi Muhammad dalam Segi Fisik

Bentuk kemaksuman Nabi Muhammad ditinjau dari segi fisik ini terbagi menjadi dua, di antaranya terpeliharanya Nabi Muhammad dari gangguan bahaya maupun bencana dan terjaganya Nabi Muhammad dari segala bentuk upaya menyesatkan. Berikut penjelasannya:

1) Terpelihara dari Gangguan, Bahaya dan Bencana

⁸¹ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*,..., hal. 125, hadis no: 2584.

Sifat kemaksuman Nabi Muhammad dari segala bentuk gangguan, bahaya maupun bencana ini disebutkan dalam beberapa ayat Al-Qur`an di antaranya dalam Al-Baqarah ayat 137 yang berbunyi:

فَإِنْ أَمْنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

... Jika mereka telah mengimani apa yang kamu imani, sungguh mereka telah mendapat petunjuk. Akan tetapi, jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (denganmu). Maka, Allah akan mencukupkanmu (dengan perlindungan-Nya) dari (kejahatan) mereka. Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”... (al-Baqarah/2:137).

Dalam menafsiri ayat ini Buya Hamka dalam Tafsir Al-Azhar menyebutkan, yang dimaksud dengan kalimat فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ adalah bahwa Allah akan menyelamatkan Nabi Muhammad dari kaum kafir, Allah akan menyelamatkan dan memelihara Nabi Muhammad dari marabahaya apapun selama Nabi Muhammad mengingat Allah.⁸² Begitu juga dalam tafsir Al-Misbah, Quraisy Syihab menafsiri ayat ini dan menjelaskan bahwa Allah akan mencukupi Nabi Muhammad dengan segala bentuk pemeliharaan-Nya sehingga para orang kafir tidak bisa membahayakannya. Bentuk pemeliharaan Allah ini bisa jadi belum didapatkan atau terlambat datangnya, akan tetapi pasti akan datang karena dalam ayat tersebut menggunakan kalimat dengan bentuk kata kerja *mudhari'* yang bermakna akan datang yang ditandai dengan huruf س yang termasuk huruf *tanfīs* dengan arti *istiqbāl* (zaman yang akan datang) yang menunjukkan bahwa Allah akan mencukupkan Nabi Muhammad dengan pertolongan dan pemeliharaannya karena Allah adalah zat yang Maha mendengar dan mengetahui segala sesuatu yang diucapkan dan disembunyikan.⁸³

Ath-Thabari juga menjelaskan dalam tafsirnya bahwa Allah akan memelihara Nabi Muhammad dari orang yang mengolok-olok dan membencinya, Allah memerintahkannya untuk melaksanakan perintah-Nya dan melarangnya untuk takut dengan siapapun selain takut kepada Allah, karena Allahlah yang akan memeliharanya dari orang-orang yang memusuhi dan ingin menyakitinya sebagaimana Allah telah memelihara Nabi Muhammad dari orang-orang yang telah mengolok-oloknya.⁸⁴

Selain ayat di atas, kemaksuman Nabi Muhammad dari segi fisik yang meliputi terhindarnya dari mara bahaya terdapat dalam surah al-Maidah ayat 11 dan 67 dan Ath-Thur ayat 48.

⁸² Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2005, jilid. 1, hal. 315.

⁸³ M. Quraisy Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 1, hal.

⁸⁴ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsir Alquran al-Majid an-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, Jilid. 3, hal. 2197.

2) Terpeliharanya Nabi Muhammad dari Pembunuhan

Nabi Muhammad dijaga oleh Allah dari upaya pembunuhan yang dilakukan oleh para musuhnya sebagaimana yang dijelaskan oleh Asy-Syirbini dalam tafsir *Sirâj al-Munîr* surah Al-Maidah ayat 67:

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ

“... Allah menjaga engkau dari (gangguan) manusia”... (al-Maidah/5:67).

Asy-Syirbini menjelaskan bahwa Allah menjaganya dan mencegah kejahatan orang-orang kafir terhadap nabi. Jika dikatakan bukankah wajah Nabi Muhammad pernah terluka, gigi gerahamnya patah dan dia disakiti dengan berbagai cara?. Dalam menanggapi pertanyaan ini, Khathib Asy-Syirbini menjawab: Maksud dari ayat tersebut adalah bahwa Allah melindungi Nabi Muhammad Saw dari pembunuhan, sehingga mereka tidak bisa membunuhnya dan merupakan pernyataan bahwa Nabi Muhammad harus menanggung segala macam musibah selain pembunuhan, hal ini menunjukkan betapa beratnya kewajiban para nabi.⁸⁵

Allah telah berjanji kepada Nabi Muhammad bahwa Allah akan melindunginya dari orang-orang yang menyerangnya dan hal-hal yang menyebabkan kematian, dan ini menunjukkan bahwa para musuhnya akan menindasnya dan mencelakainya dalam perjalanan menyebarkan dakwah agama Allah, Nabi Muhammad akan menerima berbagai bentuk penyiksaan dari musuhnya akan tetapi tidak sampai pada batas pembunuhan sampai Allah menyempurnakan agama dan risalahnya.

Al-Khathib menyimpulkan dari ayat tersebut betapa beratnya kewajiban para nabi, dan bahwa hal itu tidak dapat dihindari olehnya untuk menanggung segala macam beban dan bahaya selain pembunuhan. Penjelasan tersebut mengacu pada surah al-Maidah/5:67 tentang Allah menjaganya dari manusia. Allah memerintahkannya untuk menyampaikan risalah dan menjanjikannya perlindungan dari pembunuhan, hal ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad akan melalui penderitaan yang disebabkan oleh orang kafir dalam menyebarkan agama Allah selain pembunuhan.⁸⁶ Mufasir yang sependapat dengan tafsir ayat ini adalah Ar-Razi, Abu Hayyan dan selainnya.⁸⁷ Makna yang dimaksud dalam ayat

⁸⁵ Muhammad ibn Ahmad al-Khatib asy-Syirbini, *As-Sirâju al-Munîr fî al-I'ânati 'ala Ma'rifati Ba'dhi Ma'âni Kalâmi Rabbînâ al-Hakîm al-Khabîr*, Kairo: Mathba'atu Bulaq al-Amiriyyah, 1289 H, Jilid. 1, hal. 386.

⁸⁶ Asma' binti Muhammad Abd 'Aziz an-Nashir, “*Al-Isthinbâth 'Inda al-Khotîb asy-Syirbini fî Tafsîrihi as-Sirâj al-Munîr*,” *Tesis*, Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1437-1438 H, hal. 352.

⁸⁷ Badr ad-Din az-Zakarsyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 323.

tersebut adalah bahwa Allah mencegah Nabi Muhammad dari orang yang mencelakainya seperti pembunuhan, tertawan, atau lainnya.⁸⁸

Bentuk *'ishmah* ini telah terpenuhi dalam kehidupan Nabi Muhammad. Allah melindunginya dan menjaganya dari orang-orang kafir Quraisy ketika mereka mencoba membunuhnya di Makkah dengan adanya permusuhan yang sengit dan melancarkan perang untuk melawannya siang dan malam hari, Allah melindunginya sejak pertama kali diperintahkan untuk menyampaikan risalah dengan perantara pamannya Abu Thalib yang merupakan pemimpin Quraisy yang hebat dan patuh, kemudian Allah menguatkannya dengan hadirnya kaum Ansar, mereka mengikrarkan janji setia kepadanya untuk menerima Islam dan untuk hijrah ke Madinah. Sesampainya di Madinah, mereka melindunginya. Bila ada salah seorang musyrik dan ahli kitab yang bermaksud berbuat jahat kepada Nabi Muhammad, maka Allah akan membatalkan rencana jahatnya. Dan dia melindunginya dari pembunuhan di Madinah dalam beberapa perang yang dilakukannya, begitu juga ketika orang-orang Yahudi meracuni dengan domba dalam perang Khaibar, Allah menyadarkannya dan Allah melindunginya dari hal itu. Domba tersebut memberitahunya bahwa ia telah diracun dan sahabat yang bersamanya meninggal dan Nabi Muhammad tidaklah meninggal hingga ia selesai dalam menyampaikan risalah kenabian.⁸⁹

Abu Hayyan berkata untuk menguatkan *dilâlah* ayat ini: (Adapun ketika keningnya terluka dan lengannya dipatahkan pada hari Uhud, dikatakan: bahwa ayat tersebut diturunkan setelah perang Uhud.⁹⁰ Dan sebelum perang uhud konsep kemaksuman itu tidak melindunginya dari musibah dan sejenisnya yang dapat mencelakakannya dari orang-orang kafir begitu juga orang-orang kafir yang menyakiti Nabi Muhammad dengan ucapan, melainkan maksum itu mencakup terjaganya Nabi Muhamamad dari pembunuhan dan penahanan, ujian dan cobaan yang dilalui oleh Nabi Muhammad adalah ujian yang dapat menaikkan derajatnya. Ujian para nabi itu lebih berat dan tugas nereka sangatlah besar dan tidak ada seorangpun yang dapat membunuh da menawannya karena permusuhan.⁹¹

3) Terpeliharanya Nabi Muhammad dari Upaya Penyesatan

Nabi Muhammad merupakan orang maksum dari upaya-upaya yang dapat menyesatkannya sebagaimana yang terdapat dalam surah an-Nisa ayat 113:

⁸⁸ Ibn Hajar al-Atsqalani, *Fath̄ al-Bâri*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1960, jilid.2 hal. 82.

⁸⁹ Asma` binti Muhammad Abd 'Aziz an-Nashir, "*Al-Isthinâth 'Inda al-Khotîb asy-Syirbini fî Tafsihi as-Sirâj al-Munîr*,"..., hal. 353.

⁹⁰ Abu Muhammad al-Hussain, *Ma'alim at-Tanzil fî Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, 1999, jilid. 2 hal. 69.

⁹¹ Badr ad-Din az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*,..., hal. 323.

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصْرِفُونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

“Kalau bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu (Nabi Muhammad), tentu segolongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Akan tetapi, mereka tidak menyesatkan, kecuali dirinya sendiri dan tidak membahayakanmu sedikit pun. Allah telah menurunkan Kitab (Al-Qur`an) dan hikmah (sunah) kepadamu serta telah mengajarkan kepadamu apa yang tadinya belum kamu ketahui. Karunia Allah yang dilimpahkan kepadamu itu sangat besar”... (an-Nisa/4:113).

Dalam kitab *Tafsîr Al-Munîr*, Wahbah Zuhaili menjelaskan bahwa seandainya bukan karena karunia Allah yang diberikan kepada Nabi Muhammad berupa kenabian, konsep kemaksuman dan rahmat-Nya kepada Nabi Muhammad tentu akan ada segolongan dari orang-orang kafir yang berkeinginan untuk memalingkannya dari membuat keputusan hukum yang adil, akan tetapi berbagai usaha yang mereka lakukan telah gagal dan sia-sia karena datangnya wahyu yang menjelaskan tentang kebenaran.⁹² Dalam kitab *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib*, Ar-Razi menjelaskan bahwa seandainya bukan karena pengkhususan dari rahmat Allah kepada Nabi Muhammad berupa kenabian dan kemaksuman, maka akan didapati segolongan yang berkeinginan untuk menyesatkannya.⁹³

Terpeliharanya Nabi Muhammad dari berbagai upaya penyesatan juga disebutkan dalam surah al-Isra/17:73. Ibn Katsir dalam *Tafsir Al-Qur`an al-Azhîm* menyebutkan bahwa Allah memberikan nabi sebuah dukungan, penjagaan, peneguhan dan perlindungan-Nya terhadap Nabi Muhammad dari berbagai kejahatan dan tipu daya karena Allah adalah Dzat yang mengendalikan urusan dan menolong Nabi Muhammad. Allah sendiri yang akan melindunginya dan tidak menyerahkan urusannya kepada siapapun makhluk-Nya, Allah yang memeliharanya, menolongnya, melindunginya, mendukungnya, meninggikannya dan memenangkan agama-Nya di atas golongan orang-orang yang menentang dan memusuhi agama-Nya di belahan bumi manapun, baik timur ataupun barat.⁹⁴

⁹² Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Khattani, dkk. Jilid. 3, Jakarta: Gema Insani, 2013, Jilid. 3, 260.

⁹³ Fakhru ad-Din ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 604 H, jilid. 11-12, hal. 32.

⁹⁴ Abu al-Fida’ Isma’il bin Katsir, *Tafsir Al-Qur`ân al-’Azhîm*, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar, dkk. Jilid. 2, Bogor: Pustaka Imam al-Syafi’i, 2004, Jilid. 5, hal. 193.

g. *'Ishmah* Nabi Muhammad pada Akal dan Akhlakny.

Kemaksuman Rasulullah merupakan bukti keimanan dan salah satu landasan dalam keimanan dan Islam, serta merupakan keyakinan yang tidak terlepas dari kesaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah Utusan Allah. Menentang konsep kemaksuman ini berarti menentang kesaksian yang menjadi bukti akan keabsahan wahyu ilahi meliputi Al-Qur`an dan Sunah dan semua itu menunjukkan kewajiban untuk mengikuti Nabi Muhammad dalam segala aspek kehidupan.

Nabi Muhammad merupakan hamba Allah yang maksum dalam raganya. Penjelasan tentang kemaksuman raganya yakni dari pembunuhan dan hatinya, serta keimanannya dari kekufuran, kemusyrikan, kesesatan, kelalaian dan keragu-raguan, serta maksumnya dari penguasaan setan atas dirinya, dengan penjelasan tentang kesempurnaan pikiran dan akhlakny ini sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur`an dalam surah An-Najm yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad merupakan sosok yang sempurna. Kesempurnaan manusia yang mana denganya Tuhan memberkatinya dan memberinya kedamaian, menyempurnakan inspirasi mereka. Ini adalah faktor penting dan alasan yang kuat untuk menyampaikan risalah Tuhannya kepada umatnya. Jika kesempurnaan mental merupakan ciri penting dari Utusan Tuhan, maka sudah selayaknya yang menjadi seorang imam adalah Nabi Muhammad, karena beliau adalah orang yang paling bijaksana dan paling cerdas.

Hal ini disebabkan karena faktor pendidikannya, dimulai sejak ibunya melahirkannya hingga Allah mengutusny sebagai rahmat bagi dunia. Didikan Nabi Muhammad merupakan didikan yang sempurna karena Allah merawatnya, mendisiplinkannya, membesarkannya, menyempurnakannya, merawatnya dan melindunginya dari kekafiran dan kebiasaan yang dapat mempermalukan kehidupan umatnya, sehingga menjadi manusia yang paling sempurna dalam kemanusiaannya. Tidak ada orang yang dapat merawat Nabi Muhammad dengan sempurna melainkan sebab rahmat dari Allah.⁹⁵

Rahasia kesempurnaan akal, iman, dan akhlakny dari segala keburukan dan pengaruh lingkungan di mana ia dibesarkan merupakan persiapan Allah untuk menjadikannya sebagai seorang nabi sebagaimana firman-Nya:

اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ

“Allah lebih mengetahui di mana Dia menempatkan tugas kerasulan-Nya”...(al-An'am/6:124)

⁹⁵ Muhammad Shadiq 'Arjun, *Muhammad Rasulullah*, Damaskus: Dar al-Qalam jilid 1, cet. 2, 1995, hal. 195.

Ayat ini menunjukkan kemaksuman Nabi Muhammad yang dilindungi oleh Allah dari lingkungan sebelum Islam datang selama empat puluh tahun, dia tumbuh dengan akhlak yang paling sempurna di antara manusia.⁹⁶

Dalil yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad maksum dalam akalunya adalah melalui Al-Qur`an dan Sunah Nabi di antaranya: Perhatian khusus dan penjagaan Allah tampak dalam hati dan keyakinannya dari kekafiran, kemusyrikan, kesesatan, kelalaian dan keragu-raguannya. Begitu juga kemaksuman dari kendali setan atas dirinya, ketika ia berada dalam alam ruh. Wahyu Ilahi Al-Qur`an dan Sunah membahas hal itu sebagai penjelasan tentang rahmat Allah atas nabinya dalam ayat:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا عَلِيمًا

“Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari para nabi dan dari engkau (sendiri), dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam, dan Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh” ... (al-Ahzab/33:7)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa semua nabi diberi amanah selama berada dalam alam ruh untuk menyampaikan agama Allah dan ajaran tauhid-Nya. Hal ini menunjukkan kemaksuman mereka dalam pikiran dan keyakinannya, sehingga tidak ada yang bertentangan dengan hal tersebut, baik sebelum maupun sesudah diutus menjadi nabi karena Allah telah memilih dan menjaga mereka. Allah juga berfirman dalam surah al-Imran/3:81 yang merupakan bentuk kehormatan tertinggi dari Allah dengan membuat perjanjian kepada para nabi untuk beriman padanya dan mendukungnya ketika tiba masanya untuk diutus menjadi nabi. Ini merupakan indikasi yang menunjukkan bahwa mereka adalah para nabi.⁹⁷

h. ‘Ishmah Nabi Muhammad dari Tipu Daya Iblis

Allah melindungi hamba-hambanya yang tulus dari tipu daya Setan dan tentaranya, oleh karena itu mereka tidak memiliki cara untuk melawan nabi, seperti dalam firman Allah:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا

“Sesungguhnya terhadap hamba-Ku kamu tidak memiliki otoritas, dan Cukuplah Tuhanmu sebagai pengatur segala urusan”... (al-Isra/17:65)

Setan mengakui ketidakmampuannya untuk membuat rencana jahat terhadap mereka. Allah menjelaskan dalam firman-Nya:

⁹⁶ ‘Imad Sayyid as-Syirbini, *Radd Syubuhât ‘an ‘Ishmah an-Nabi fi Dhau’i as-Sunnah an-Nabawiyah*,..., hal. 79.

⁹⁷ ‘Imad Sayyid as-Syirbini, *Radd Syubuhât ‘an ‘Ishmah an-Nabi fi Dhau’i as-Sunnah an-Nabawiyah*,..., hal. 80-81.

﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين﴾

“Iblis) menjawab, “Demi kemuliaan-Mu, pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya. Kecuali, hamba-hamba-Mu yang terpilih (karena keikhlasannya) di antara mereka”...(Sad/38:82-83)

Tidak ada keraguan bahwa para Nabi Allah dan para rasul-Nya dan pemimpin para nabi yakni Nabi Muhammad berada di puncak orang-orang yang ikhlas. Mereka adalah hamba-hamba yang Allah dilindungi dari tipu daya setan dan tentaranya. Yang dimaksud dengan kemaksuman Rasulullah dari setan seperti yang dijelaskan dalam syarah kitab *As-Syifa`* bahwa para umat bersatu dalam ijmak atas maksumnya Nabi Muhammad artinya pemeliharaan dan perlindungannya (dari setan), sesuai dengan firman Allah surah al-Isra/17:65.

Maka tentang kecukupan Allah baginya dan para setan tidak mempunyai wewenang untuk menggoda nabi karena adanya penjagaan dari Allah yang membuat mereka terhindar dari marabahaya setan baik secara zahir atau batinnya. Nabi Muhammad maksum dari penyakit zahir seperti dari gila dan ayan begitu juga batinnya maksum dari segala bentuk keraguan.⁹⁸

6. Urgenitas *'Ishmah* Nabi Muhammad

Konsep kemaksuman para nabi merupakan konsep yang sangat penting dalam islam karena dengan konsep *'ishmah* ini dapat membedakan kedudukan para nabi di antara para umatnya, di antara urgenitas konsep *'ishmah* adalah:

a. *'Ishmah* adalah konsep yang menunjukkan keaslian Al-Qur`an dan Sunnah Nabi. Kemaksuman Rasulullah SAW dalam menyampaikan risalah mempunyai makna dan arti penting dalam penghujahan seluruh wahyu yang disampaikan oleh nabi dari Allah, baik berupa wahyu yang dibaca (*matluw*) seperti Al-Qur`an atau yang tidak dibaca (*ghair matluw*) seperti Sunah Nabi Muhammad. Karena pentingnya konsep *'ishmah* ini, para ulama ushul membahas permasalahan *'ishmah* dalam kajian bab tentang Sunah nabi, karena keterikatannya yang kuat itu membuat Sunah bahkan Al-Qur`an bergantung pada konsep kemaksuman Rasulullah dalam memberikan *hujjah*.

b. kemaksuman adalah jalan untuk meneladani Nabi Muhammad. Jika *'ishmah* dalam menyampaikan Nabi Muhammad mempunyai makna pada keabsahan segala sesuatu yang disampaikan oleh nabi Muhammad. Oleh karena itu, sudah menjadi kebiasaan para ulama, sebelum berbicara tentang perbuatan Nabi Muhammad mereka lebih dulu berbicara tentang konsep

⁹⁸ Ali Ibn Sulthan Muhammad al-Qari, *Syarhu asy-Syifâ*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H, jilid. 2, hal. 214.

kemaksuman nabi karena adanya keharusan untuk mengikuti perbuatan Nabi Muhammad.⁹⁹

c. Konsep kemaksuman nabi dapat melindungi umat dari terjerumus ke dalam kebatilan.

d. Pernyataan tentang kemaksuman ini berguna dalam fan ilmu *ushûl* fikih yang membahas tentang permasalahan ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*.

e. Pernyataan tentang konsep kemaksuman diperlukan oleh para hakim dan mufti untuk mengetahui ijmak serta apa yang halal dan diharamkan.

⁹⁹ 'Imad Sayyid as-Syirbini, *Radd Syubuhât 'an 'Ishmah an-Nabi fi Dhau`i as-Sunnah an-Nabawiyah*,..., hal.29-35.

BAB III

PENGENALAN TENTANG MUFASIR

A. Abu al-Fadhl Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi

1. Biografi dan Perjalanan Intelektual

Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud bin as-Sayyid Abdullah Afandi al-Alusi al-Baghdadi. Ia dilahirkan di selatan wilayah Karkh Baghdad pada tanggal 14 bulan Syakban tahun 1217 H/1803 M, ayahnya meninggal karena wabah pada tahun 1246 H. ia berasal dalam sebuah rumah kuno dari garis keturunan yang fasih dalam ilmu sastra. Dinisbatkan dengan Alusi yang merupakan sebuah pulau di tengah Sungai Efrat yang terletak sekitar 5 *marhalah* dari Baghdad, di mana leluhurnya melarikan diri saat dijajah oleh Tatar Hulagu ketika ia menyerbu Baghdad dan membunuh rakyatnya.¹

Al-Alusi dibesarkan dalam keluarga ilmiah kuno, menghafal Al-Qur`an atas bimbingan Mula Husein al-Jaburi, hafal kitab *al-Ajurumiyah*, *alfiyah ibnu Malik*, mempelajari *Ghayatu al-Ikhtishâr* dalam fikih *as-Syâfi`i*, hafal *matan ar-Rahabiyah* dalam ilmu waris, seluruhnya dipelajari dari ayahanda bernama Abdullah al-Alusi hingga selesai sebelum mencapai usia 7 tahun. Syihabuddin al Alusi melanjutkan belajar sampai menguasai ilmu gramatika arab, memahami fikih syafii dan hanafi, ilmu mantiq serta kitab-kitab kontemporer. Perhatian besar sang ayah terhadap perkembangan

¹ Sulaiman Afandi, *Tarâjim Al-Masyâhir asy-Syarq fi al-Qarn at-Tâsi` Asyara*, dalam <https://www.hindawi.org/books/68475816/31/> diakses pada 30 November 2023.

keilmuan membentuk kepribadianya, barulah di usia sepuluh tahun dia diizinkan untuk belajar kepada guru yang lain di daerah tersebut.²

Silsilah nasabnya yang terhormat dimulai dari garis keturunan ayahnya sampai kepada Husein bin Ali dan dari garis keturunan ibu sampai pada Hasan bin Ali melalui jalur Abdul Qadir al-Jilani. Dia adalah sosok mufasir terakhir sebagai pemungkas kalangan ahli tafsir serta tokoh elit ulama hadis. Selama masa hidupnya senantiasa mengabdikan untuk Al-Qur'an dan hadis kakeknya *shallallahu 'alaihi wasallam*. Motivasi hidupnya untuk menambah ilmu dan menghabiskan seluruh umurnya demi ilmu, sibuk mengajar dan menulis sejak berusia tiga belas tahun, rajin belajar, berdakwah, dan memberikan fatwa kepada pengikut Hanafi di Baghdad.

Beliau berpengetahuan luas tentang berbagai aliran, dari mengetahui ideologi aliran-aliran, permasalahan-permasalahan, dan hal-hal yang ganjil, beliau adalah penganut Salafi, seorang syafii dari aliran seperti nenek moyangnya serta dalam banyak hal beliau meneladani sosok imam besar tersebut yaitu Imam Syafi'i. Kemudian pada akhir hayatnya ia cenderung melakukan ijtihad, beliau berkata: Di antara karya-karyanya ada beberapa yang paling berharga nilainya dan paling mulia, yaitu tafsirnya yang disebut *Ruh al-Ma'âni fî sab'i al-Matsâni* yang di dalamnya beliau mendukung doktrin salaf.³

Ia menjadi ulama terhebat di Baghdad, memadukan ilmu naqli dan aqli, pakar tafsir, hadist, fikih, ushul fiqh, gramatikal dan sastra arab, ia juga dikenal seorang ahli kaligrafi yang brilian. Gubernur Baghdad yang bernama Ali Ridho Pasha mengakui kemampuannya dan mengangkatnya sebagai anggota badan waqaf madrasah *al-Marjaniyyah*, kemudian dinobatkan menjadi mufti di Baghdad tahun 1250 H padahal ia seorang bermazhab Syafii, sedangkan wilayah Utsmaniyah tidak mengangkat siapa pun kecuali yang bermazhab Hanafi. Namun, ia mampu mempelajari dan menguasai mazhab Hanafi dalam waktu singkat hingga mengumumkan bahwasanya dirinya berpindah ke mazhab Hanafi. Salah satu bukti yang terdapat dalam tafsirnya, apabila disebut *ashhâbunâ*, maka yang dimaksud adalah mereka penganut hanafi, lalu jika disebut *imâmunâ* adalah Abu Hanifah. Dia tidak fanatik dalam bermazhab, sebab perbedaan kedua mazhab terletak pada permasalahan furuk, keduanya juga termasuk ahlu sunah dan dia berpedoman pada nas atau teks dalil ketika berhadapan dengan permasalahan yang bertentangan dengan mazhab yang dianutnya.

² Mahmud bin Abdullah al-Alusi, *Ghara'ibu al-Ightirab wa Nuzhatu al-Albab*. Baghdad: Mathba'ah asy-Syabandar, 1327 H, hal. 6.

³ Abdurrazzaq ad-Dimisyqi. *Hilyatu al-Basyar fî Târikhi Qarni ats-Tsâlits 'Asyar*. Beirut: Dar Shadir, 1993, hal. 1450-1454.

Setelah turun jabatan dari mufti, ia membeli rumah besar dan mulai menerima siapapun yang datang kepadanya baik yang belajar ataupun yang bertamu. Syihabuddin dipindah dari baghdad lalu menjadi mufti di Damaskus dan diturunkan dari jabatan mufti pada tahun 1263 H, pada saat itu munculah berbagai oknum pendengki yang berupaya untuk menghentikan rizki yang diperoleh dari madrasah *marjâniyyah*. Tibalah masa sulit untuk menafkahi keluarga dan murid serta tamu-tamunya, ia pun menjual perabotan, kitab-kitab miliknya demi memenuhi kebutuhan mereka. Walaupun dengan situasi yang sulit iapun tetap melanjutkan menulis tafsir *Ruh al-Ma'âni* dengan sabar hingga selesai tepat 3 tahun sebelum wafat.

Pada tahun 1267 H, dia pergi ke Istanbul ibu kota Khilafah Utsmaniyah untuk meminta biaya kepada khalifah saat itu, demi menyebarkan ilmu dan karya-karyanya. Sesampainya disana, ia berjumpa dengan tokoh besar islam yakni Ahmad Arif Hikmat dan memberikan hadiah kitab tafsirnya, kemudian terjadi diskusi panjang antar keduanya sampailah saat Ahmad Arif mengakui kemuliaan tafsirnya dan membantu untuk menyampaikan kepentingannya kepada khalifah Abdul Majid lalu ditetapkan gaji setiap tahun dari sang khalifah dengan jumlah yang memuaskan, akhirnya Syihabuddin menuntaskan perjalanannya di Istanbul selama 21 bulan dan kembali ke daerah asal. Ia mencatat jejak alur perjalanan hidupnya serta menulis biografi tokoh yang dijumpai dalam karya kitab-kitabnya.⁴

Di tengah perjalanan kembali menuju Baghdad dari Istanbul, ia keujanan di daerah Az-Zab yang terlelak di antara daerah Irbil dan Karkut dan ia terserang demam, penyakitnya semakin memburuk hingga bulan Ramadhan, ia tidak mampu untuk berdiri, duduk, ruku' dan sujud lagi, kemudian ia meninggal pada hari jum'at tanggal 25 zulkaidah 1270 hijriah, ia dimandikan oleh muridnya yang bernama Muhammad Amin Afandi yang terkenal dengan julukan *Al-Wa'idh* dan dishalati oleh golongan dari mazhab Hanafi kemudian disusul dengan mazhab Syafii.⁵

2. Guru-Guru al-Alusi

Guru Alusi meliputi:⁶

No	Nama Guru	Fan/Ilmu	Tahun Wafat
1.	Al-Mula Hussain al-Jaburi	Ilmu Al-Qur'an	-

⁴ Ghalib Ahmad Ali, "*Manhaju Dirasati al-Aqidah baina Al-Alusi wa Ibnu Asyur min Khilali Tafsirihima.*" *Disertasi*. Adlar: Jordan University, 2021, hal 12-15.

⁵ Muhsin Abd al-Hamid, *Al-Alusi Mufassiran*, Baghdad: Al-Ma'arif, 1968, hal. 52

⁶ Muhsin Abd al-Hamid, *Al-Alusi Mufassiran*,..., hal.54-59

2.	‘Abdullah Afandi (ayahnya)	Bahasa Arab, Fikih Syafii dan Hanafi, Hadis, Ilmu Mantik, Nahwu, <i>Faraidh</i>	-
3.	‘Ali ibn Sayyid Ahmad	Syarah Qausyaji	-
4.	Abdul Aziz Afandi	<i>Ilmu Wadh’i</i> , ilmu Adab dan <i>al-Munadzarah</i> , <i>Faraidh</i> , Nahwu	1246 H/ 1830 M
5.	Muhammad Amin ibn As-Sayyid Ali al-Haly	<i>Ilmu Wadh’i</i>	1246 H/ 1830 M
6.	‘Ala al-Din Ali Afandi al-Mushili	Ilmu Adab, Tasawuf, Ilmu Qasidah	-
7.	Dhiya al-Din As-Syaikh Khalid an-Naqsyabandi	Ilmu Tasawuf	1242 H/ 1826 M
8.	‘Ali as-Suwaidi	Ilmu Akidah, ilmu Hadis	1237 H/ 1821 M
9.	Yahya al-Mazuri	Ilmu Tafsir, Hadis, Fikih, Ilmu Aqli dan Naqli, Ilmu al-Qur’an, Zikir	-
10.	Abdullah Afandi	Ilmu Qira’at riwayat Abu Amr, Ibn Katsir dan Nafi’	1297 H/ 1864 M
11.	Abdurrahman al-Kazbari	Ilmu Aqli dan Naqli	1262 H/ 1846 M
12.	Abdullatif ibn Abdullah al-Mufti	Ilmu Aqli dan Naqli	1260 H/ 1844 M
13.	Ahmad Arif Hikmat	Ijazah sanad kitab	1275H

3. Murid-Murid Al-Alusi

Selain kegigihannya dalam menuntut ilmu Al-Alusi juga mengajarkan apa yang ia pelajari kepada para muridnya, khususnya setelah mendapatkan izin dari gurunya untuk menyalurkan ilmu yang diperolehnya. Di antara murid Al-Alusi adalah:

- a) ‘Abd al-Hamid Ibn ‘Abd Allah Ibn Mahmud al-Alusi (saudaranya).
- b) Nu‘man Khairuddin al-Barakat (anaknya).
- c) ‘Abd al-Gaffar al-Arkhas.
- d) ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah Ibn Mahmud al-Alusi (saudaranya).
- e) ‘Abd al-Baqi (anaknya).
- f) Muhammad ibn Hussain
- g) ‘Abd Allah (anaknya).
- h) ‘Abd al-Fattah asy-Syawwaf.
- i) Muhammad Amin Ibn Muhammad al-Adhami.
- j) ‘Abd al-Salam asy-Syawwaf.⁷

4. Karya-Karya al-Alusi

Adapun karya al-Alusi selain Tafsir *Ruḥ al-Ma‘āni* adalah:

- a) *Hasyiyyah ‘ala Syarḥ*
- b) *Al-Qatr, Syarḥ al-Salīm fī al-Mantiq*
- c) *Al-Ajwibah al-‘Irâqīyyah ‘an al-As`ilah al-lahuriyyah*
- d) *Al-Ajwibah al-‘Irâqīyyah ‘an al-As`ilah al-‘Irâqīyyah*
- e) *Durrah al-Gawas fī Auhâm al-Khawâsh*
- f) *Al-Nafahât al-Qudsiyyah fī al-Mabâḥits al-Imâmiyyah.*⁸
- g) *Hâsiyyah ‘ala al-Qatr*
- h) *Syarḥ as-Salīm*⁹
- i) *Gharâib al-Iqtirâb wa Nuzḥah al-Albâb*
- j) *Nahj as-Salâmah ila Mabâḥis al-Imâmah*
- k) *Syarḥ al-Burhân fī Ithâ’ah as-Sulthân*
- l) *Athirâz al-Mazḥab fī Syarḥ Qasîdah*
- m) *Syarḥ Qasîdah al-‘Ainiyyah*
- n) *Nasywa as-Syumûl fī Safar ila Islambul*
- o) *Al-Faidh al-Wârid*
- p) *Nasywa al-Madâm fī ‘Audḥaḥ ila Madinah as-Salâm*
- q) *Kasyf at-Thurroh ‘an al-Ghurrah*

⁷ Shalih Ibrahim Madwi Muhammad, “*Juhûd al-Alûsî al-Balâghīyyah min Khilâlî Kitâbihi Rûḥ al-Ma‘āni.*” *Disertasi.* Um Durman: Jâmi‘ah Um Durman, 2008-2009, hal. 32-33.

⁸ Abu Syuhbah, *Al-Isrâiliyyât wa al-Maudû‘ât fī Kutub at-Tafsîr*, Kairo: Maktabah as-Sunnah., hal. 145.

⁹ Nurun Nisa Baihaqi, “Karakteristik Tafsir *Ruḥ al-Ma‘āni*”, dalam *Jurnal Al-Muhafidz*, vol. 2 No. 2 2022, hal. 118.

- r) *Syahyu an-Nagham fi Tarjamah Syaikh al-Islam wa Waliy al-Ni'am*
- s) *Al-Fawâ'id as-Saniyyah*
- t) *Sajarah al-Azhar*
- u) *Daqâ'iq at-Tafsîr*
- v) *Sufrah az-Zâd li Sufrah al-Jihâd*
- w) *Bulugh al-Maram min Halli Kalam Ibn 'Ishâm*
- x) *Maqâmât al-Alusi*.¹⁰

5. Kedudukan dan Kedalaman Ilmu

Al-Alusi merupakan sosok yang sangat mencintai ilmu, ia juga termasuk pribadi yang cerdas. Hal ini tidak terlepas dari latar belakang keluarganya yang merupakan keluarga terdidik. Al-Alusi telah aktif menghafalkan Al-Qur'an dan matan-matan kitab dari berbagai disiplin ilmu sebelum usianya mencapai 7 tahun, ia diberi izin oleh ayahnya untuk menimba ilmu kepada para ulama-ulama terkemuka di Baghdad saat usianya mencapai 10 tahun, di antara gurunya adalah 'Alauddin 'Ali Afandi al-Mausuli, ia berguru kepadanya lebih dari 10 tahun dan dia diberikan ijazah dari gurunya setelah 15 tahun belajar sebagai bukti bahwa dia untuk menyampaikan apa yang didapat dari gurunya.¹¹ Sekitar usia 13 tahun, dalam usianya yang terhitung sangat belia, ia telah diberikan kepercayaan untuk menjadi salah satu pengajar di universitas di daerah Rasafah yang didirikan oleh 'Abdullah Shalah al-'Aqulani.¹²

Ketokohan Al-Alusi dalam intelektual dan moralitasnya, bukan lagi menjadi rahasia di kalangan ulama-ulama semasanya dan ulama setelahnya. Adz-Dzahabi dalam tafsinya *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* berpendapat tentang Al-Alusi, ia menyatakan bahwa Al-Alusi adalah gurunya para ulama Iraq, ia merupakan tanda dari tanda-tanda Allah, termasuk sosok yang langka pada masanya, ia menguasai berbagai disiplin ilmu sehingga menjadi orang yang paling alim dalam bidang ilmu *manqûl* dan *ma'qûl* dan ia adalah orang yang langka.¹³ Rasyid Ridha dan Quraish Shibab menyatakan bahwa Al-Alusi merupakan mufasir terbaik di kalangan ulama mufasir *muta'akhirîn* karena keluasan pengetahuannya.¹⁴ Selain itu, 'Abbas

¹⁰ Mohd Amirul Hassan Ahmad Tajuddin, *The Methodology Of Tafsir Al-Ishari: Al-Alusi As A Model*, dalam *Jurnal At-Takamul Al-Ma'rifi*, Vol. 3, Juni 2020, hal.128.

¹¹ Shalih Ibrahim Madwi Muhammad, "*Juhûd al-Alûsî al-Balâghiyyah min Khilâlî Kitâbihi Rûh al-Ma'âni*.",..., hal. 28.

¹² Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Alusi Dalam Tafsir Ruh al-Ma'ani," dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 05. No. 1 Agustus Tahun 2017, hal 238.

¹³ Muhammad as-Sayyid Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1977, Juz 1, hal. 250.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Mannâr*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 133.

al-‘Azawi, tokoh sejarawan Iraq, menyatakan bahwa era Iraq modern dapat disebut sebagai era Al-Alusi, karena Al-Alusi bagaikan pelita yang menerangi setiap sudut kota Iraq dengan karya-karyanya yang mencakup berbagai bidang ilmu, seperti tafsir, mantik, fikih, bahasa, sejarah, dan selainnya, Al-Alusi merupakan guru besar pada masanya.¹⁵

Dalam dunia politik, Al-Alusi hidup dalam dua masa pemerintahan, yakni dinasti *Mamlûk* dan dinasti *al-‘Ustmâni*. Dalam masa-masa pemerintahan tersebut, situasi politik terbilang tidak cukup stabil, karena adanya perebutan kekuasaan, pergantian raja-raja dan perang saudara. Selama Al-Alusi hidup, ia menyaksikan banyak pergantian kepemimpinan di Iraq, mulai dari masa kepemimpinan yang paling lama seperti Dawud Basya pada tahun 1188 H/1774 M, ‘Ali Ridha Basya tahun 1247 H/1831 M, Muhammad Najib Basya tahun 1258 H/1842 M, sampai masa kepemimpinan yang hanya sebentar, seperti Abdi Basya tahun 1265 H/1849 M, Muhammad Wajih Basya tahun 1267 H/1851 M, Muhammad Rasyid Basya tahun 1268 H/1852 M dan pada tahun yang sama digantikan oleh Basya al-Kabir tahun 1268 H/1852 M-1269 H/1853.¹⁶

Al-Alusi merupakan ulama yang pernah menduduki jabatan penting dalam pemerintahan, seperti menjadi seorang mufti dan khatib di Bagdad pada tahun 1248 H-1263 H, ia juga memimpin sekolah-sekolah, penanggung jawab dalam bidang Wakaf *Marjâniyah* yakni sebuah yayasan pendidikan di Bagdad.¹⁷ Sebagai tokoh yang terhitung cukup populer dan memegang peranan penting pada pemerintahan tersebut, Al-Alusi tidak selamanya merasakan hubungan yang harmonis dengan penguasa pada saat itu, bahkan ia pernah dipenjara dan harus mengasingkan diri karena adanya kesalahpahaman antara para penguasa. Ia juga sering difitnah dan diberitakan dengan hal-hal negatif yang terkait dengan pemikiran dan pendapat-pendapatnya.¹⁸

6. Latar Belakang Penyusunan

Kitab tafsir terbesar dan termasyhur yang ditulis oleh Al-Alusi adalah *Ruh al-Ma‘âni*, keinginan Al-Alusi untuk menulis kitab tafsir sudah muncul sejak usianya yang masih muda, keinginannya itu sudah terpendam

¹⁵ Shalih Ibrahim Madwi Muhammad, “*Juhûd al-Alûsî al-Balâghiyyah min Khilâlî Kitâbihi Rûh al-Ma‘âni*.”, ..., hal. 44.

¹⁶ Muhsin Abd al-Hamid, *Al-Alûsi Mufasssiran*,, hal. 43.

¹⁷ Muhammad as-Sayyid Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsîr al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1977, Juz 1, hal. 251.

¹⁸ Muhammad Dirman Rasyid, “Manhaj Al-Alusi dalam *Ruh Al-Ma‘âni fi Tafsir al-Qur`an al-‘Adzim wa Sab` al-Matsani*” dalam artikel State Islamic University Alauddin Makasar, 2017, hal. 6

selama 20 tahun karena adanya beberapa faktor yang menghalanginya untuk menulis sehingga tidak dapat segera terealisasikan seperti karena minimnya riwayat, masa mudanya yang ia habiskan untuk belajar sehingga tidak memiliki waktu yang cukup untuk mulai menulis begitu juga karena dia tidak mempunyai rasa percaya diri terhadap kapasitas keilmuan yang dia miliki.¹⁹

Pada tanggal 16 Syakban tepat saat usia Al-Alusi menginjak 34 Tahun, dia mulai menulis tafsir tahun 1252 H, penulisan kitab tafsir ini dilatar belakangi oleh mimpinya pada malam Jumat bulan Rajab 1252 H, Al-Alusi bermimpi mendapatkan perintah untuk mengangkat tangannya ke langit dan tangan satunya ke tempat mata air. Setelah ia menafsiri mimpi itu serta mengerti bahwa ia diperintahkan untuk menulis kitab tafsir. Pada saat itu, ia menjabat sebagai mufti Baghdad pada masa pemerintahan sultan Mahmud Khan bin Sultan Abd al-Hamid Khan, ia memutuskan untuk melepaskan jabatannya dan lebih memilih untuk berkonsentrasi dalam penyusunan kitab tafsir.²⁰

Kitab tafsir yang ditulisnya memakan waktu kurang lebih selama 15 tahun dan diselesaikan sekitar tahun 1267 H. setelah meninggalnya Al-Alusi, tafsir tersebut disempurnakan oleh anaknya yang bernama Nu'man al-Alusi. Dalam menetapkan judul dari tafsir tersebut, disebutkan bahwa perdana menteri Ridha Pasha yang memberikan judul tafsirnya setelah dipertimbangkan oleh Al-Alusi.²¹ Al-Alusi menyetujui judul dari tafsir tersebut karena dia merasa sudah sesuai dengan tujuan dari kepenulisannya yakni sangat makna dalam tafsir Al-Qur`an yang agung dan *As-Sab'u al-Matsâni*.²² Pada tahun 1266 H, setelah ia menyelesaikan tafsirnya, ia melakukan perjalanan menuju Konstantinopel yang mana menurut satu riwayat, Al-Alusi pernah menghabiskan waktu dua tahun untuk tinggal di dalamnya. Ia menunjukkan karya tafsirnya pada sultan yang berkuasa pada saat itu yakni Abdul Majid Khan dengan tujuan agar mendapatkan pengakuan dan kritik, sebagai bentuk apresiasi yang diberikan oleh sultan Abdul Majid Khan, ia memberikan Al-Alusi hadiah sebuah emas seberat timbangan kitab yang ditulisnya tersebut.²³

¹⁹ Abdul Waris Ahmad, "Corak Penafsiran Al-Alusi Terhadap Al-Qur`an (Analisis Terhadap Tafsir *Rûh al-Ma'âni*," dalam *Jurnal Tafasir*, vol. 1 No. 1 Juni 2023, hal.7

²⁰ Sayyid Muhammad Ali Ilyas, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum fi Manhajuhum*,..., cet.1 t.t: Irsyad Al-Islam, 1212 H, hal.483

²¹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, jilid. 1 hal. 161.

²² Sayyid Muhammad Ali Ilyas, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum fi Manhajuhum*,..., hal. 481.

²³ Abdul Mustaqim, Muhammad Yusuf, dkk, *Rûh al-Ma'âni karya Al-Alûsî dalam Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks Yang Bisu*, Yogyakarta: Teras, 2004, hal. 154.

7. Kondisi Sosial Politik

Al-Alusi hidup di Baghdad, pada masa kondisi politik yang tengah bergejolak, Baghdad merupakan salah satu wilayah kekuasaan kesultanan Turki Usmani, dalam pemerintahan kala itu mengalami pergantian para perdana menteri Baghdad yang mayoritas melalui intrik-intrik politik. Al-Alusi tidak mampu menghindar dari pengaruh pergolakan politik tersebut. Dia bahkan pernah dipenjara selama kurun waktu satu setengah tahun akibat tuduhan mendukung upaya Dawud Pasya untuk menggulingkan kekuasaan wazir Ali Ridha Pasya. Namun seorang teman Al-Alusi mampu meyakinkan penguasa bahwa dirinya tidak terlibat dengan gerakan tersebut. Pada akhirnya Al-Alusi dipercaya menduduki jabatan sebagai mufti mazhab Hanafi di Baghdad.

Selain jabatan sebagai mufti, Al-Alusi mendapat kepercayaan untuk memimpin perguruan *Marjâniyyah*, salah satu lembaga pendidikan maju pada masanya. Akan tetapi saat Muhammad Najib Pasya menggantikan Ali Ridha Pasya, kedua jabatan yang diemban Al-Alusi dicopot. Al-Alusi menganggap bahwa pencopotan dirinya dari jabatannya karena unsur tuduhan yang salah. Dia mencoba mengadu atas kezaliman politik atas dirinya kepada Khalifah Turki Utsmani di Istanbul. Namun, saat perjalanan pulang dari Istanbul, Al-Alusi jatuh sakit dan meninggal dunia.²⁴

Tafsir karya al-Alusi dipengaruhi oleh situasi politik, pada tahun 1267 tafsir tersebut diajukan kepada Raja yang berkuasa pada saat itu yaitu Raja Abdul Majid Khan. Ketika Raja tadi melihat hasil karya al-Alusi, beliau terkagum-kagum melihat hasil karyanya dan merestuinnya untuk diterbitkan.²⁵ Latar belakang kondisi sosial-politik yang mewarnai pada masa Al-Alusi hidup. Pada abad 13 H / 19 M terjadi pergolakan politik yang memanas di Irak akibat terjadi perebutan kekuasaan yang berpengaruh negatif terhadap khazanah keilmuan masyarakat Irak. Pada saat itu, pemerintahan kekuasaan *Utsmaniyah* yang otoriter merupakan kepemimpinan yang memberikan dampak pada akal dan kreatifitas keilmuan sehingga mempengaruhi terjadinya kejumudan.

Al-Alusi terpenggil sebab kondisi yang terjadi dan berambisi untuk memaknai Al-Qur`an kembali dalam karya kitab tafsir kemudian memotivasi umat islam agar bangkit dari kejumudan berfikir. Sedangkan penamaan tafsir *Rûh al-Ma`âni* diberikan oleh Perdana Menteri 'Ali Ridha

²⁴ Laila Sari Masyhur, "Makna Estoris Ayat Ibadah: Tafsir Al-Isyari dalam Kitab *Rûh Al-Ma`âni* Karya Al-Alusi," dalam *Jurnal Uni Lentera: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol 3, No 1, 2021, hal. 16.

²⁵ Darlis, "Urgensi Kekuatan Politik Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Munir*, Vol.1, No. 1, 2019, hal. 55.

Basya Kemudian pada tahun 1269 H Al-Alusi kembali lagi ke Baghdad. Setahun kemudian beliau meninggal dunia (1270 H /1854M) dimakamkan dekat dengan Ma'ruf al-Karkhi, salah seorang tokoh sufi terkenal di Kota Kurkh.²⁶

8. Sistematika Penafsiran

Tafsir *Ruh al-Ma'âni* ini termasuk tafsir Al-Qur'an karya Al-Alusi yang terbesar dan termasyhur, hal ini disebabkan karena di dalamnya mencakup pandangan dari ulama salaf dan ulama khalaf seperti Abu Hayyan, Ibn Athiyah, Al-Kaysaf, Al-Baidhawi, Abu as-Su'ud, dan Ar-Razi. Ketika menukil pendapat-pendapat dari ulama tersebut, Al-Alusi berusaha untuk bersikap netral, setelah dia menukil tafsir dari mereka, kemudian barulah dia mengemukakan komentar dan pendapatnya sendiri yang netral tanpa terpengaruh pendapat-pendapat dari ulama tafsir yang lain. Dalam menukil pendapat dari tafsir Abu As-Su'ud, ia menggunakan redaksi "*Qâla syaikhu al-Islâm*", jika pendapat tersebut dari Al-Baidhawi, ia menggunakan redaksi "*Qâla al-Qâdhi*" dan jika menukil pendapat dari Ar-Razi, ia menggunakan redaksi "*Qâla al-Imâm*".

Sistematika yang digunakan Al-Alusi dalam menulis tafsir *Ruh al-Ma'âni* ini ia menempuh langkah sebagai berikut:

- a) Ia menyebutkan ayat-ayat yang ditafsirkan lebih dulu sesuai dengan urutan surah dan ayat yang ada dalam Al-Qur'an.
- b) Menjelaskan kedudukan kalimat yang ada dalam ayat tersebut sesuai dengan kaidah bahasa arab atau yang disebut dengan kaidah nahwu sharafnya.
- c) Menafsirkannya dengan ayat-ayat lain yang masih mempunyai keterkaitan.
- d) Menambahkan keterangan dari hadis nabi jika ditemukan riwayat yang sesuai dengan pembahasannya.
- e) Mengumpulkan dan menyebutkan pendapat-pendapat dari para mufasir terdahulu, baik dari ulama salaf maupun khalaf.
- f) Memperjelas makna lafaz-lafaz ayatnya dengan menggunakan syair.
- g) Menyimpulkan berbagai pendapat yang ada dengan menambahkan keterangan dari segi balaghahnya, *i'jaz*, *munâsabah* ayat dan asbabunnuzul jika ditemukan.

Langkah-langkah tersebut merupakan sistematika penulisan yang digunakan oleh Al-Alusi dalam menulis tafsir *Ruh al-Ma'âni* yang sesuai dengan urutan ayat dan surah dalam Al-Qur'an.²⁷

²⁶ Nurun Nisaa Baihaqi, "Karakteristik Tafsir Ruh al-Ma'ani," ..., hal. 119.

²⁷ Ali Akbar, "Kajian Terhadap Tafsir *Rûhu al-Ma'âni* karya Al-Alusi," dalam *Jurnal Ushuluddin* 19, No. 1 Januari Tahun 2013, hal.55

Al-Alusi memulai kitab tafsirnya dengan menyebutkan kata pengantar dan menguraikan tema-tema penting yang berkaitan dengan tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur`an. Setelah menulis pendahuluan, Al-Alusi memaparkan 7 pembahasan terkait tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur`an, meliputi:

- a) Makna tentang tafsir.
- b) Ilmu-ilmu yang dibutuhkan seorang mufasir yakni tafsir *bi ar-ra`yi* dan hukum Tafsir Sufi.
- c) Menyebutkan nama-nama Al-Qur`an.
- d) Menjelaskan bahwa Al-Qur`an merupakan kalam Allah swt, bukan makhluk.
- e) Menjelaskan *Ahrûf as-Sab`ah*.
- f) Menjelaskan tentang pengumpulan dan susunan dalam Al-Qur`an.
- g) Menjelaskan kemukjizatan Al-Qur`an.

9. Metode dan Corak Penafsiran

Ditinjau dari aspek historis, setiap tafsir pasti menggunakan satu atau lebih metode yang berbeda-beda dalam menafsirkan Al-Qur`an. Metode yang dipilih oleh para mufasir ini dipengaruhi oleh sudut pandang, latar belakang keilmuan, kecenderungan masing-masing dari para mufasir serta aspek-aspek lain yang melingkupinya. Oleh karena itu dalam tafsir Al-Alusi, pemikiran Al-Alusi tentang Al-Qur`an, pemikiran tentang tafsir dan takwilnya tentu sangat mempengaruhi dalam penulisan tafsir *Ruh al-Ma`âni* tersebut. Al-Alusi memandang Al-Qur`an sebagai kitab yang sempurna yang harus digali penafsirannya sedalam-dalamnya, oleh karena itu metode yang digunakan oleh Al-Alusi dalam tafsirnya adalah metode *tahlîli*, yakni sebuah metode penafsiran yang bermaksud untuk menjelaskan kandungan ayat Al-Qur`an dari seluruh aspeknya. Sebagaimana mufasir yang lain, Al-Alusi juga menafsiri setiap ayat dengan runtut dari awal sampai sesuai dengan urutan surah yang terkandung dalam mushaf utsmani, ia menguraikan setiap kosakata dan menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur`an tersebut sesuai dengan makna yang ia kehendaki.

Corak Tafsir atau dalam bahasa arab disebut *laun* adalah nuansa atau warna khusus yang mewarnai penafsiran yang dilakukan oleh mufasir saat menjelaskan isi kandungan Al-Qur`an sesuai dengan kemampuan mufasir dan horizon pengetahuannya, keaneka ragam corak dalam penafsiran tentu sejalan dengan keragaman dan kedalaman disiplin ilmu pengetahuan yang menjadi dasar intelektual mufasir. Al-Alusi dalam menafsirkan ayat Al-Qur`an tidak memiliki kecenderungan khusus untuk menggunakan satu corak yang spesifik, seperti *fiqhi*, *adabi ijtima'i*,

lughawi, falsafi, sufi, atau yang lainnya. Namun dapat disimpulkan secara garis besar corak penafsiran Al-Alusi mencakup corak *fihi, sufi*, dan *lughawi*. Corak penafsiran Al-Alusi yang cenderung menggunakan pendekatan *lughawi* itu disebabkan oleh kutipan atau rujukan yang digunakan dalam tafsirnya dari karya ulama terdahulu seperti Jarullahi al-Zamakhshari, Fakhr ad-Din ar-Razi, Abi as-Su'ud, Abu Hayyan, Al-Baidhawi dan lainnya yang masyhur sebagai mufasir yang menggunakan pendekatan bahasa dan logika.²⁸

Salah satu dari contoh Al-Alusi yang menjelaskan corak bahasa dalam tafsirnya, seperti ilmu nahwu, sharaf dan lainnya. Diantara indikator corak *lughawi* yang digunakan oleh Al-Alusi adalah ketika Al-Alusi menafsirkan surah al-Insyiqaq ayat 19 sebagai berikut: لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ “*Khithâb* dalam ayat ini adalah untuk manusia yang mempunyai kesempurnaan setelah ia mengalami tahapan proses. Lafaz عن menunjukkan makna للمجاورة yaitu melampaui dan bermakna بعد (setelah) untuk melewati atau bisa berarti sesudah. Susunan kalimat *jar majrur* yang berkedudukan sebagai sifat atau *hal* dari *fa'il* nya لَتَرْكَبُنَّ yang artinya akan menjumpai. Sedangkan طبقًا dibaca *nashab* karena menjadi *maf'ul*. Maka artinya wahai manusia, sungguh kalian akan merasakan kondisi perubahan dengan bertahap, baik perubahan ketika di dunia maupun perubahan saat di akhirat.²⁹

Contoh corak fikih dalam tafsir Al-Alusi terlihat dari ditemukannya perbandingan hukum dari para ulama fikih, seperti dalam surah al-Insyiqaq ayat 21 pada masalah sujud tilawah. Dalam menafsiri ayat tersebut, pertama-tama Al-Alusi menyebutkan hadits tentang sujud Rasulullah saat membaca ayat ini dengan menukil hadis dari riwayat imam Muslim, Tirmidzi, Abu Daud dan Abu Hurairah ra. yang berkata “Kami bersujud bersama Rasulullah” pada ayat 21 surah al-Insyiqaq Dan ayat terakhir surah al-Alaq.” Setelah itu, Al-Alusi menyebutkan berbagai pendapat ahli fikih yang meliputi Asy-Syafi'iyah yang berpendapat hukumnya sunnah, Abu Hanifah berpendapat hukumnya wajib dan Imam Malik menjelaskan bahwa ayat tersebut bukan menunjukkan sujud tilawah.³⁰

Al-Alusi merupakan mufasir yang mengikuti mazhab Hanafi dan tentunya keterlibatannya dengan mazhab Hanafi tersebut mempengaruhi kajian rasionalisasi dalam tafsirnya. Seperti yang diketahui bahwa Abu Hanifah merupakan ulama yang mendirikan madrasah *bi ar-ra'yi* yang

²⁸ Abdul Waris Ahmad, “Corak Penafsiran Al-Alusi Terhadap Al-Qur'an (Analisis Terhadap Tafsir *Rûh Al-Ma'âni*)”, ..., hal.8

²⁹ Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Masani*, Beirut: Ihya At-Turats Al-'Arabiyy, 1999, hal. 82

³⁰ Syihab ad-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Masani*,..., hal. 83

mana dinamika pemikiran Abu Hanifah sangat sarat dengan sistem ijtihad dan pemikirannya cenderung rasional sehingga hal tersebut sangat mempengaruhi pemikiran Alusi dalam tafsirnya dan menjadikan tafsirnya tergolong dalam tafsir *bi ar-ra`yi*. Walaupun seperti itu, Al-Alusi mampu mensintesis makna esoteris dan eksoteris ayat (makna yang tersirat dan tersurat dalam suatu ayat atau yang disebut dengan makna *zhâhir* dan *bâthin* baik ayat yang *manqul* meliputi *naql*, normatifitas dan riwayat atau yang *ma`qul* meliputi aqli, historisitas, *dirayah*. Artinya Al-Alusi tidak hanya mengedepankan aspek ijtihad yang berbau rasional semata, akan tetapi dia mampu memilah hadis sahih dengan merujuk pada riwayat-riwayat hadis baik yang dinukil dari Nabi Muhammad atau dari para sahabat ataupun kisah-kisah *isra`iliyyât*.³¹

Ia juga menjelaskan tentang *istinbâth* ayat, dalil syariah, hukum fikih, akidah, norma-norma akhlak, perintah, larangan dan janji serta mengemukakan munasabah dan relevansinya dengan ayat sebelumnya.³² Penyajian dalam kitab al-Alusi ini, dijelaskan dengan bahasa yang mudah dipahami dan disertakan juga ucapan dari ahli hikmah, menggunakan teori-teori ilmiah modern, kajian-kajian bahasa yang berdasarkan pada pemahamannya. Ia merupakan ulama yang menafsirkan ayat dengan panjang lebar *ithnâb*.³³

Ditinjau dari segi kecenderungan mufasir yang menggunakan metode tafsir *tahlili* yang dapat memunculkan paradigma penafsiran sesuai dengan bidangnya, dalam hal ini Al-Alusi banyak mengedepankan paradigma tafsir yang berbau sufistik *al-Isyârî* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an, yakni suatu tafsir yang mencoba untuk mengungkapkan dimensi makna batin berdasarkan ilham, isyarat ataupun takwil Sufi. Tafsir Sufi-*Isyârî* merupakan tafsir yang mengarahkan penafsirannya untuk mengungkapkan makna ayat-ayat dalam Al-Qur`an yang tersirat dan berusaha untuk menelusuri daya cakup makna Al-Qur`an yang meliputi makna eksoterisnya yang transparan dan menjadikan keduanya sebagai pendekatan dalam tafsirnya yang tidak bisa dipisahkan. Al-Alusi menitikberatkan pada penafsiran ayat secara tersurat (eksoteris) yang kemudian diteruskan dengan mengupas makna yang masih tersembunyi dan

³¹ Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Alusi dalam Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*, dalam *Jurnal Kontemplasi*," Vol. 05 No. 1 Agustus Tahun 2017, hal. 247.

³² Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Alusi dalam Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*,...., hal.121.

³³ Ali Hasan al-`Arîdh, *Sejarah dan Metode Tafsir*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom, Jakarta: Rajawali Press, 1992, hal. 41.

samar atau yang disebut dengan makna yang tersirat (esoteris) dibalik ayat-ayat Al-Qur`an secara kontekstual.³⁴

10. Sumber Penafsiran

Dalam menafsirkan Al-Qur`an terdapat dua sumber yang terkenal, yakni *Tafsîr bi al-Ma`tsûr* dan *Tafsîr bi ar-Ra`yi*. *Tafsîr bi al-Ma`tsûr* adalah metode menafsirkan ayat Al-Qur`an dengan ayat Al-Qur`an yang lain, menafsirkan Al-Qur`an dengan Sunah Nabi dan menafsirkan Al-Qur`an dengan menggunakan pendapat atau penafsiran para sahabat Nabi dan para tabiin.³⁵ Selain itu, dalam tafsir *bi al-ma`tsûr* juga mengambil dari sumber lainnya meliputi segala sesuatu yang ditunjukkan oleh makna-makna dari *syar`iyyah* atau *lugawiyyah* sesuai dengan konteks kalimatnya.³⁶ *Tafsîr bi ar-Ra`yi* merupakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an dengan menggunakan kemampuan ijtihad atau dengan menggunakan pemikiran tanpa meninggalkan tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an atau dengan hadis dan tidak pula meninggalkan sama sekali penafsiran para sahabat dan tabiin. Tafsir ini dinamakan *bi ar-Ra`yi* kerana yang dominan adalah penalaran rasionalitas atau ijtihad mufasir itu sendiri.³⁷

Sumber penafsiran yang digunakan oleh Al-Alusi dalam tafsirnya adalah dari ijtihad yang mempengaruhi rasionalitas dalam tafsirnya, disamping itu, Al-Alusi juga tidak mengesampingkan metode penafsiran *bi al-ma`tsûr* dalam tafsirnya yang bersumber dari Al-Qur`an, Hadis, *Atsar* dari para sahabat dan tabiin serta pendapat dari ulama salaf dan khalaf.³⁸ Secara garis besar sumber penafsiran yang dipakai oleh Al-Alusi adalah ia berusaha untuk memadukan sumber dari tafsir *al-ma`tsûr* dan tafsir *ar-Ra`yi*. Artinya sumber dalam tafsirnya di dapat dari riwayat hadis nabi, para sahabat bahkan tabiin dalam menafsirkan Al-Qur`an dan bersumber dari ijtihadnya sendiri yang mana keduanya dapat digunakan secara bersamaan selama hal tersebut dapat dipertanggung jawabkan keakuratannya. Oleh karena itu tafsir al-Alusi dapat digolongkankan dalam *tafsîr bi ar-Ra`yi*, karena dalam penafsirnya lebih didominasi oleh ijtihadnya atau *ar-Ra`yi*.

³⁴Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Alusi dalam Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*,..., hal. 248.

³⁵ Yunahar Ilyas, et.al., *Epistemologi Qur`ani dan Ikhtiar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: LPPI UMY: 2018, hal. 27.

³⁶ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin dan Muhammad bin Jamil Zainu, *Bagaimana Kita Memahami Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Muhammad Qawwam dan Abu Luqman, Malang: Cahaya Tauhid Press, 2006, hal. 51.

³⁷ Nurun Nisa Baihaqi, "Karakteristik Tafsir *Rûh al-Ma`âni*,"..., hal. 120.

³⁸ Nurun Nisa Baihaqi, "Karakteristik Tafsir *Rûh al-Ma`âni*,"..., Vol. 2 No. 2 2022, hal. 121.

Hal ini dapat dilihat dalam isi mukadimah kitabnya pada faedah yang kedua, ia menyebutkan beberapa penjelasan tafsir *bi ar-Ra`yi* dan argumen tentang kebolehan tafsir *bi ar-Ra`yi*, termasuk kitab tafsir *bi ar-Ra`yi* tersebut.³⁹

11. Nuansa Sufistik dalam Tafsir

Dalam tafsirnya, Al-Alusi banyak mengedepankan paradigma yang bercorak tafsir sufi *isyârî*, tafsir yang bercorak tasawuf ini terdapat dua meliputi: Tasawuf *Nadzari* dan Tasawuf *'Amalî (Isyârî)*. Tasawuf *Nadzari* atau yang disebut dengan tasawuf secara teoritis adalah corak tafsir yang cenderung menafsirkan al-Quran berdasarkan teori atau paham tasawuf yang pada umumnya bertentangan dengan makna *zhâhir* ayat dan menyimpang dari pengertian bahasa, sedangkan Tasawuf *'Amalî* atau yang disebut dengan tasawuf *isyârî* adalah menakwilkan ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang dapat dilihat oleh seorang sufi dalam suluknya.⁴⁰ Sedangkan corak tasawuf yang digunakan oleh Al-Alusi dalam tafsirnya adalah tasawuf *'amali* atau yang disebut dengan tafsir *isyârî*.

Dari uraian di atas sudah jelas bahwa tafsir *Rûh al-Ma`âni* banyak mengandung tafsir *isyârî*, sehingga sebagian ulama menggolongkannya ke dalam kitab-kitab tafsir *isyârî*, sebagaimana pendapat Adz-Dzahabi yang menggolongkannya sebagai tafsir *bi ar-ra`yi al-Mahmûd*. Hal inilah yang dikemukakan oleh Issam Zuhd dan Jamal Al-Hubi dalam bukunya *At-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrûn*. Adz-Dzahabi lebih mengkategorikan tafsir Alusi dalam *tafsir bi ar-ra`yi* karena dalam tafsirnya ia memulai dengan tafsir *bi al-Ma`tsûr* kemudian disusul dengan tafsir *bi ar-Ra`yi* dan barulah disebutkan isyarat-isyarat yang dilihatnya dengan tetap mematuhi dan memperhatikan aturan syariat bukan dengan menggunakan tafsir *isyârî bâthîni* yang tidak memperdulikan makna hakikat dalam suatu ayat.⁴¹

Namun, ada juga ulama yang memasukkan tafsir Al-Alusi ini bersumber dari *isyârî*, meskipun sumber *isyârî* ini hanya menjadi tambahan

³⁹ Maisarotil Husna, "Aplikasi Metode Tafsir Al Alusi "Rûhu al-Ma`âni fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm Wa Sab' al- Matsâni," dalam *Jurnal Pemikiran Islam Rusydiah*, Vol. 1, No. 2, Desember 2020, hal.121

⁴⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 73.

⁴¹ Mohd Amirul Hassan Ahmad Tajuddin, "The Methodology Of Tafsir Alishari: Al-Alusi As A Model," dalam *Jurnal Al-Takamul Al-Ma`rifî*, Vol. 3 June Tahun 2020, hal. 130.

perspektif untuk memadukan *ma'tsur* dan *ra'yu*.⁴² Alasan yang melatarbelakangi Al-Alusi untuk menggunakan pendekatan sufi dalam tafsirnya adalah karena menurutnya untuk sampai pada tahapan ilmu hakikat, seseorang tidak boleh mengabaikan ilmu syariatnya, artinya untuk dapat menafsiri ayat dan memahami maknanya secara *esoteris* (batin) dari suatu ayat, maka harus mengupas makna ayatnya secara *eksoteris* (lahir)nya lebih dahulu.⁴³

Menurut kelompok ini, ayat dalam Al-Qur`an mempunyai dua makna yakni makna *zhâhir* dan makna *bâthin* yang merupakan isyarat samar. Isyarat itu hanya dapat ditangkap oleh Nabi Muhammad, para wali atau *Arbâbu as-Sulûk* yaitu orang-orang yang menapaki jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Tafsir dengan corak ini jika didasari dengan istinbat yang benar, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan mempunyai dalil penguat yang menunjukkan kebenarannya tanpa adanya pertentangan, maka tarfir tersebut dapat diterima dan jika tidak memenuhi kriteria tersebut maka tafsir dengan corak ini tidak dapat diterima. Ibn al-Qayyim menjabarkan, Tafsir *Isyârî* Sufi dapat diterima jika memenuhi empat syarat, meliputi:

- a) Tidak berlawanan dengan makna ayat
- b) Makna yang ditunjukkan ayat tersebut benar
- c) Di dalam lafaz terdapat isyarat yang menunjukan makna tersebut
- d) Terdapat *talâzum* (pertalian atau kesesuaian) antara makna *isyârî* dan makna ayat (saling menetapkan).⁴⁴

Ash-Shabuni mengomentari tafsir Al-Alusi dan menilainya sebagai rujukan terbaik dalam tafsir *isyârî*, lebih khususnya dalam masalah balagah Al-Qur`an.⁴⁵ Penilaian tersebut didasari oleh beberapa hal yang membuatnya termasuk dalam kategori tafsir yang unggul, di antaranya:⁴⁶

- a) Al-Alusi sangat memperhatikan ilmu-ilmu Al-Qur`an dalam menafsirkan ayat, seperti asbab al-nuzul, munasabah, nasikh dan mansukh, qiraah dan seterusnya.

⁴² Moch. Sya`ban Abdul Rozak, "Metodologi Khusus dalam Penafsiran Al-Qur`an oleh Al-Alusi Al-Baghdadi dalam kitab Tafsir *Rûhu al-Ma`âni*," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1 Januari-Maret Tahun 2021, hal. 22.

⁴³ Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Alusi dalam Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*, ..., hal. 249.

⁴⁴ Maisarotil Husna, "Aplikasi Metode Tafsir Al Alusi "*Rûhu al-Ma`âni fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm Wa Sab' al- Matsâni*,"..., hal. 123.

⁴⁵ Ali Akbar, "Kajian Terhadap Tafsir *Rûhu al-Ma`âni* karya Al-Alusi," dalam *Jurnal Ushuluddin* 19, No. 1 Januari Tahun 2013, hal. 52-70.

⁴⁶ Muhammad as-Sayyid Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsîr al-Mufasssîrûn*,..., hal. 253-257.

- b) Sangat ketat dalam mengutip *isra`iliyyât*, Al-Alusi tidak menyebutkan kisah *isra`iliyyât* dalam tafsirnya kecuali disertai dengan memberikan tanggapan dan kritikan terhadap kisah tersebut
- c) Al-Alusi tidak fanatik terhadap salah satu mazhab fikih tertentu dalam menjelaskan hukum fikih.
- d) Tafsir Al-Alusi sangat kaya akan penjelasan dari segi balaghah pada tiap ayat

Salah satu contoh dari penafsiran Al-Alusi dengan menggunakan tafsir *isyârî* adalah dalam surah Lukman/31: 4

الَّذِينَ يُتِّمُّونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

(Yaitu) orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka yakin akan adanya negeri akhirat...(Lukman:31:4)

Dari penafsiran ayat di atas, al-Alusi sangat menonjolkan corak *isyârî* dengan menafsirkan kalimat *الَّذِينَ يُتِّمُّونَ الصَّلَاةَ* dengan makna yang dapat menghadirkan hati secara totalitas dan berpaling dari hal-hal lain yang berbau fana, dia menyebutkan, seperti itulah salat orang istimewa yaitu orang yang termasuk *khawâshu al-Khawâsh*. Salat orang istimewa mengenyampingkan keinginan-keinginan dunia, semua resiko yang buruk dan tidak berkeberatan untuk mencari surga, sedangkan salat orang biasa atau yang disebut dengan orang awam yaitu salat yang dilakukan oleh kebanyakan orang. Sedangkan, kalimat *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ* bermakna mewariskan atau mengorbankan benda yang ada (*al-wujûd*) untuk dipersembahkan kepada Tuhan sang penguasa, Tuhan yang patut disembah dengan maksud untuk menggapai tujuan pengabdian kepada Allah, itulah zakat orang sangat istimewa (*al-akhash*), zakat orang istimewa (*al-khas*) mereka mengorbankan seluruh hartanya untuk menyucikan hati dari kecintaan terhadap dunia. sedangkan zakat orang biasa mereka mengeluarkan harta sesuai kadar yang telah ditetapkan syariat dengan tujuan menyucikan diri dari najis kekikiran.⁴⁷

12. Keistimewaan dan Kekurangan

Beberapa keistimewaan yang terdapat pada kitab Tafsir al-Alusi, antara lain:

- a. Memperketat dan mengkritik penerimaan tafsir *isra`iliyyât*.
- b. Menurut pendapat Ash-Shabuni, tafsir al-Alusi dalam bidang ilmu tafsir riwayat, dirayah dan isyarah merupakan bahan rujukan yang terbaik serta meliputi ulama salaf maupun khalaf dan ahli-ahli ilmu.

⁴⁷ Abdul Waris Ahmad, "Corak Penafsiran Al-Alusi Terhadap Al-Qur`an (Analisis Terhadap Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*)",..., hal. 10-11.

- c. Al-Alusi sangat memperhatikan ilmu-ilmu ulum Al-Qur`an dan ilmu tafsir seperti ilmu balaghah, nahwu, asbab an-nuzul, munasabah, qiraah dan lain sebagainya.
- d. Penjelasan dalam ayat-ayat hukum tidak bersikap fanatik atau memiliki kecenderungan untuk memihak kepada suatu mazhab tertentu setelah menyebutkan beberapa pendapat mazhab fikih yang ada.

Tafsir al-Alusi mempunyai kelemahan antara lain:

- a. Dalam menjelaskan masalah nahwu, Al-Alusi terlalu melebar dan hanyut di dalamnya sehingga melebihi batas.
- b. Sebagai tokoh yang beraqidah Suni dan bermazhab salafi, maka Al-Alusi senantiasa menentang pendapat-pendapat pengikut aliran-aliran yang bertentangan dengan mazhabnya seperti Muktaizilah, *Syi'ah* dan lain sebagainya.⁴⁸

B. Abu al-Qasim Mahmud bin Umar Zamakhsyari

1. Biografi dan Perjalanan Intelektual

Zamakhsyari mempunyai nama panjang yakni Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Ahmad Abu Al-Qasim, *Jâr Allah*, Az-Zamakhsyari. Ia dilahirkan pada hari Rabu tanggal 20 Rajab tahun 467 H / 1074 M di sebuah desa bernama “Zamakhshar”, yang sangat dekat dengan Khawarizm yang menjadi bagian dari kota besar ketika pembangunan meningkat pada periode terkahir. Oleh karena itu nama Az-Zamakhsyari dinisbatkan dari kota ini. Adapun “*Jâr Allah*” itu adalah julukan yang ia berikan pada dirinya sendiri karena ia sempat tinggal di Mekkah untuk sementara waktu, sehingga gelar ini menjadi sebuah nama baginya. Adapun “*Fakhr al-Khawarizm*” adalah julukan lain yang diberikan orang-orang kepadanya setelah mereka mendatanginya untuk mengambil manfaat dari ilmunya.⁴⁹

Terlahir dan berkembang di lingkungan keluarga yang berilmu dan ahli beribadah, Zamakhsyari mulai mencintai ilmu-ilmu pengetahuan sejak memasuki usia sekolah, Ayahnya adalah seorang imam masjid di desa Zamakhsyar meskipun ayahnya seorang yang miskin tetapi ia adalah seorang yang alim dan mempunyai sifat zuhud. Tetapi dibalik kemiskinannya terbentuk suasana agamis dan taat menjalankan agama. Sedangkan ibunya merupakan sosok yang memiliki karakter pribadi yang lembut.

⁴⁸ Ali Akbar, “Kajian Terhadap Tafsir *Râhu al-Ma’âni* karya Al-Alusi,”..., hal. 66.

⁴⁹ Ibn Ya’isy, *Syarh Mufashal li ibn al-Ya’isy*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001 cet.1, hal.6.

Ketika umur Zamakhsyari masih belia. Pada saat itu ia menangkap seekor burung pipit dan kakinya di ikat dengan sehelai benang. Tiba-tiba burung itu terlepas dari ikatannya dan burung itu masuk ke dalam lubang, ia menemukan burung tersebut lalu menariknya keluar hingga dalam kondisi itulah kakinya terpotong. Melihat secara langsung keadaan tersebut ibunya merasa sangat iba dengan nasib burung itu dan mengatakan kepada Zamakhsyari, “Nanti Allah akan memotong kakimu sebagaimana kamu memotong kaki burung itu.”

Selepas menyelesaikan pendidikan dasar, ia meninggalkan desanya untuk menuntut ilmu ke Bukhara. Pada kala itu, Bukhara tersohor sebagai pusat pendidikan terkemuka di bawah dinasti *Samanid* pada saat itu. Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan dan keaktifannya dalam menorehkan karya yang ditulisnya, mendorong untuk sering berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah yang lain. Sehingga menjadi sebab ia membujang seumur hidupnya. Disebabkan ayahnya wafat pada masa Muayyid ad-Daulah, ia kembali ke kota kelahirannya. Dia populer dikalangan ulama sebagai orang yang sangat luas ilmunya dan ahli dalam berdiskusi.⁵⁰

Zamakhsyari dibesarkan di Zamakhsyar dan belajar di sana, kemudian ia pergi ke Bukhara untuk mencari ilmu, lalu ke Khurasan, di mana dia menghubungi beberapa negarawan Seljuk dan ia memuji mereka, lalu ia pergi ke Isfahan, di mana dia memuji rajanya. Muhammad bin Abi Al-Fath Malikshah, kemudian ke Bagdad, di mana dia berdiskusi dan belajar dari para ulamanya, kemudian dia pergi ke Mekah, di mana dia menghubungi pangerannya, Abu Al-Hasan Ali bin Hamzah bin Wahhas Al-Sharif Al-Hasani yang berjasa besar dan mempunyai karya-karya yang bermanfaat, mempunyai bakat dalam bidang ilmu nazam dan *natsar*, mereka saling bertukar pujian dalam bentuk syair.⁵¹

Selama masa tinggalnya di Hijaz, dia mengunjungi Hamadan dan memuji keluarga Zarir, kemudian dia berkeliling negara-negara Arab dan mengunjungi Turabah, yang merupakan sebuah lembah yang berjarak empat malam perjalanan dari Taif. Dia berkata: “Saya menginjak setiap tanah di negeri Arab dan aku menemukan tanah yang terbaik”. Setelah beberapa waktu bermukim di Makkah, sulit baginya untuk kembali ke kampung halamannya, saat kembali ke sana, dia merindukan Mekah dan ingin kembali lagi ke sana. Ketika diberitahu bahwasanya dia telah menghabiskan sebagian besar hidup di sana, kemudian dia mengungkapkan alasannya dengan berkata: “Hati yang tidak dapat kutemukan, maka kutemukan di sini”. Di tengah perjalanan kembalinya ke Makah, ia

⁵⁰ Ali Hasan al-‘Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*,..., hal. 28.

⁵¹ Ibn Ya’isy, *Syakh Mufashal lib al-Ya’isy*,..., hal.7.

mengunjungi Syam dan memuji *Taj al-Muluk* Buri Taftkin penguasa Damaskus. Di Makah, dia menerima kehangatan dan rasa hormat yang sama dari Ibnu Wahhas seperti yang dia terima sebelumnya dan Ibnu Wahhas sejalan dengannya dalam bermazhab dan mendorongnya untuk menulis bukunya “*Al-Kasyshâf*”. Setelah di Mekkah, ia kembali lagi ke tanah air, mengunjungi Bagdad pada tahun 533 H dan dia menetap di Khawarizm hingga ajal menjemput pada malam Arafat tahun 538 H/1134 M di Jarjariya yang merupakan *qashbah* Khawarizm di tepi Sungai Oxus.⁵²

2. Guru-guru Az-Zamakhshari

Guru-guru yang berpengaruh dalam keilmuan Az-Zamakhshari meliputi:⁵³

No	Nama	Bidang Ilmu	Tahun Wafat
1....	Ibnul Arif	Ilmu Qiraah dan Ilmu Al-Qur`an	536 H
2.	As-Syathibi	Ilmu Qiraah dan Ilmu Al-Qur`an	590 H
3.	Al-Kassab	Ilmu Qiraah dan Ilmu Al-Qur`an	567 H
4.	Ibnu Athiyyah Al-Andalusy	Tafsir	542 H
5.	Ad-Dhamghani	Ilmu Ushul dan Fikih Hanafi	478 H
6.	As-Samarqandi	Ilmu Ushul dan Fikih Hanafi	552 H
7.	Al-Bazdawi	Ilmu Ushul dan Fikih Hanafi	483 H
8.	As-sarhasy	Ilmu Ushul dan Fikih Hanafi	483 H
9.	Almutawally	Ushul Fikih dan Fikih Syafii	488 H
10.	Ar-Ruyani	Ushul Fikih dan Fikih Syafii	502 H

⁵² Ibn Ya'isy, *Syakh Mufashal lib al-Ya'isy*,..., hal.7.

⁵³ Sidiq Samsi Tsauri, et.al, “Corak Tafsir Balaghi (Studi Analisis *Tafsîr Al-Kasyshâf ‘an Ghawâmidhu at-Tanzîl wa ‘Uyûn Al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta`wîl* karya Abu al-Qasim Az-Zamakhshari),” dalam *Jurnal Zad Al-Mufassirin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 14-15.

11.	Aljuwaini	Ushul Fikih dan Fikih Syafii	487 H
12.	Ibnu shobbah	Ushul Fikih dan Fikih Syafii	477 H
13.	Al-Maziri	Ushul Fikih dan Fikih Maliki	526 H
14.	Iyadh	Ushul Fikih dan Fikih Maliki	541 H
15.	Al-Baji	Ushul Fikih dan Fikih Maliki	494 H
16.	Ibnu al-Arabi	Ushul Fikih dan Fikih Maliki	541 H
17.	Abul Khattab	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	510 H
18.	Al-Hulwani	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	505 H
19.	Ibnu Aqil	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	513 H
20.	Ibnu Az-Zaguni	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	527 H
21.	Ibnul Banna	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	471 H
22.	Ibnu Hubairah	Ushul Fikih dan Fikih Hambali	560 H
23.	As-Syarif Al-Idrisi	Geografi dan Tarikh	547 H
24.	As-Sam'ani	Geografi dan Tarikh	562 H
25.	Ibnu Asakir	Geografi dan Tarikh	571 H
26.	Al -Anbari	Ilmu Bahasa	577 H
27.	Al-Jawaliqy	Ilmu Bahasa	540 H
28.	Aj-Jurjani	Ilmu Bahasa	471 H
29.	At-Tabrizi	Ilmu Bahasa	502 H
30.	Ar-Ragib Al-Asfahani	Ilmu Bahasa	502 H
31.	Ibnu Sayyid	Ilmu Bahasa	521 H

32.	Ibnu Syajari	Ilmu Bahasa	542 H
33.	Al-Wathwath	Adab dan Syair	573 H
34.	Al-Hariri	Adab dan Syair	516 H
35.	Ibnu Khofajah	Adab dan Syair	533 H
36.	Al- Baghawi Al-Farra	Hadis	516 H
37.	As-Salafi	Hadis	576 H
38.	Ibnu Mandah	Hadis	511 H
39.	Asy-Syahrastani	Ilmu Kalam dan Filsafat, <i>Milal wa Nihal</i>	547 H
40.	Al-Ghazali	Ilmu Kalam dan Filsafat, <i>Milal wa Nihal</i>	505 H
41.	Ibnu Majah	Ilmu Kalam dan Filsafat, <i>Milal wa Nihal</i>	533 H
42.	Ibnu Rusyd	Ilmu Kalam dan Filsafat, <i>Milal wa Nihal</i>	595 H
43.	Ibnu Thufail	Ilmu Kalam dan Filsafat, <i>Milal wa Nihal</i>	581 H

3. Murid-murid Az-Zamakhsyari

Selain aktif mempelajari ilmu dari para gurunya, Az-Zamakhsyari juga berperan aktif dalam menyalurkan ilmu yang didapatnya kepada para muridnya, di antaranya adalah:⁵⁴

- a. Abu al-Mahasin Abdurrahim ibnu Abdullah al-Bazzaz di Abyurad.
- b. Abu ‘Amr Amir Ibnu al-Hasan as-Samar di Zamakhsyar.
- c. Abu Sa’id Ahmad Ibnu Mahmud asy-Syani di Samarqan.
- d. Abu Tahir Saman Ibnu Abdul malik al-Faqih al-Khuwarizmi.
- e. Muhammad Ibnu al-Qasim.

⁵⁴ Abu Sa’id al-Mishri, *Mausû’ah Safîr li at-Târikh al-Islâmi*, Mesir: t.p., t.th. hal. 530.

f. Abu al-Hasan Ali bin Muhammad Ibnu Ali Ibnu Muhammad Ibnu Ahmad al-Khuwarizmi.

4. Karya-karya Az-Zamakhsyari

Sebagai ulama yang produktif untung kemajuan dunia keilmuan, diantara karangan-karanganya yang monumental meliputi:⁵⁵

- a. *Al-Amali fi an-Nahwi*
- b. *Al-Fâ`iq*
- c. *Al-Kasyf fi al-Qiraât*
- d. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq at-Tanzîl*
- e. *Al-Minhaj fi Ushûl ad-Dîn*
- f. *Al-Mufashshal*
- g. *Al-Mufrad wa al-Mu`allif fi an-Nahwi*
- h. *Al-Mustaqshi fi al-Amtsâl*
- i. *Al-Qashîdah al-Ba`udhawiyah*
- j. *Al-Qishthash*
- k. *Asâs al-Balagah*
- l. *Athwaq az-Zahab*
- m. *Diwân at-Tamtsîl*
- n. *Kitab al-Amkinah wa al-Jibal wa al-Baqqâ` al-Masyhûrah fi Asy'âr al-'Arab*
- o. *Kitab al-Asmâ` fi al-Lughah*
- p. *Kitab Khashâ`ish al-'Asyrah al-Kirâm al-Barârah*
- q. *Kitab an-Nashâ`ih al-Kibâr*
- r. *Masalah fi Kalimah as-Syhadah*
- s. *Mukhtashar al-Muwâfaqah baina Alu al-Bait wa as-Shahâbah*
- t. *Mu`jam al-Hudûd*
- u. *Muqaddimah al-Adab*
- v. *Nawabigh al-Kalam*
- w. *Nakt al-I`rab fi Gharib al-I`râb*
- x. *Nuzhah al-Musta`nis wa Nuzhah al-Muqtabis*
- y. *Qashîdah fi Su`al al-Ghazali an Julûs Allah fi al-'Arsy, wa Qushur al-Ma`rifah al-Basyariah*
- z. *Rabî`u al-Abrâr*
- aa. *Risâlah fi al-Majaz wa al-Isti`ârah*
- bb. *Rûh al-Masâ`il*
- cc. *Sarâ`iru al-Amtsâl*

⁵⁵ Shalih Ghamarullah al-Ghamidi, *Al-Masâil al-I`tibâliyyah fi at-Tafsîr al-Kasysyâf az-Zamakhsyari*, Saudi: Dar al-Andalus, 1998, cet I, hal. 32-38.

5. Kedudukan dan Kedalaman Ilmu

Zamakhsyari adalah orang yang sangat menguasai dalam bidang agama maupun ilmu-ilmu bahasa. Tidak satupun ulama yang berdiskusi dengannya kecuali ia mampu mematahkan dengan dalil dan pendapat yang kuat, sehingga ia menjadi seorang tokoh yang mewakili kecenderungan rasional dan merupakan salah satu imam dari aliran Muktazilah. Zamakhsyari terkenal sebagai seorang ahli bahasa dan sastra Arab. Rasa cinta terhadap bangsa dan bahasa Arab serta ilmu pengetahuan sudah tertanam dalam dirinya sejak dini. Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan terbukti dengan rajin mencari dan menuntut ilmu kepada banyak guru. Ia tidak cukup berguru langsung kepada para ulama yang hidup sezaman dengannya, namun juga mengkaji ilmu dengan menelaah berbagai karya buku yang ditulis oleh para ulama sebelumnya.⁵⁶

Ketinggian nilai karya tafsir *al-Kasysyâf* tidak hanya diakui pengarangnya, akan tetapi para ulama yang lain pun banyak memberikan kata pujian sebagai bukti rasa kekagumannya. Seperti pernyataan Al-Harawi terhadap kitab *al-Kasysyâf*, bahwa tafsir ini merupakan sebuah bukti berharga nilai bobotnya, indah gaya bahasanya sehingga tidak tertandingi bandingannya dari karya ulama-ulama terdahulu dan tidak pernah ditemui dalam karya-karya ulama kemudian. Tafsir ini disusun dengan memakai bahasa ilmiah yang diperindah dengan bahasa sastra yang bernilai tinggi, seperti ilmu *Bayân* dan ilmu *Ma'âni*, merupakan ciri khas dari tafsir ini sehingga dari kajian-kajiannya yang kritis dan mendasar mampu membuktikan bahwa Al-Qur`an merupakan sebagai kitab petunjuk.⁵⁷

Muhammad Zuhaili berpendapat bahwa *al-Kasysyâf* adalah kitab tafsir perdana yang mengungkap rahasia balagah Al-Qur`an, kedalaman makna lafal-lafalnya serta aspek mukjizat. Ibnu 'Asyur menyatakan bahwa dalam tafsir Al-Qur`an mayoritas ulama Suni merujuk pada tafsir karya Zamakhsyari. An-Nasafi, Al-Alusi, Abu as-Su'ud dan para mufasir lainnya juga merujuk kepada tafsirnya. Terdapat delapan aspek inti yang dapat diambil dari kitab tersebut dalam analisis yang dilakukan Musthafa Juwaini atas Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*:⁵⁸

a) Zamakhsyari menampakkan dirinya pemikir dari kalangan Muktazilah.

⁵⁶ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1998, hal. 30.

⁵⁷ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn: Bahts Tafshili 'an Nasy'ah at-Tafsir wa Tathawwurihi wa Alwânihi wa Mazhabihi*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadist, 1976, hal. 436.

⁵⁸ Abdu al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr wa al-Maudhû'iyah Dirâsât Manhâjiyyah Maudhû'iyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyah, 1988, hal. 41.

- b) Menunjukkan dirinya sebagai mufasir yang mengikuti mazhab *Asy'ari* dengan mengikuti hadis nabi.
- c) Memperlihatkan keahliannya dalam aspek bahasa.
- d) Mempunyai keahlian dalam ilmu nahwu.
- e) Dia termasuk seorang ahli qiraah.
- f) Mempunyai pemahaman dalam ilmu fiqh.
- g) Menunjukkan keahliannya sebagai sastrawan.
- h) Menunjukkan dirinya sebagai pendidik spiritual.

Aspek penampilan Zamakhsyari sebagai seorang Muktaẓilah menurut Al-Juwaini dianggap paling dominan dari kedelapan aspek tersebut. Penjelasan yang terdapat dalam kitab tafsirnya banyak mengarah dan mendukung pandangan-pandangan Muktaẓilah.

6. Latar Belakang Penyusunan

Az-Zamakhsyari awalnya merasa ragu antara menafsirkan Al-Qur`an terlebih dahulu atau menghindarinya, lalu dia memutuskan untuk melakukannya atas permintaan dari para sahabatnya dan orang-orang terdekatnya. Ia menulis hingga berhasil mewujudkan karya untuk umat sebagai sebuah kitab yang komprehensif dan bermanfaat. Dalil mengenai hal ini disebutkan dalam pengantar kitab tafsir karyanya *Al-Kasysyâf*, dan beliau mengungkapkan alasan yang mendorong untuk menulis tafsir tersebut, dia berkata: Saya telah melihat saudara-saudara kita yang beragama di antara kelompok terbaik dari orang-orang yang suci dan adil yang memadukan ilmu bahasa Arab dengan kaidah agama, setiap kali mereka kembali pada penafsiran suatu ayat, saya jelaskan secara detail kepada mereka beberapa fakta dari balik tabir. Mereka mengungkapkan kekagumannya, dan mendambakan sebuah karya yang memuat kandungan tersebut. Hingga mereka berkumpul, mengusulkan agar aku mendiktekan kepada mereka tafsir *Al-Kasysyâf*.

Selain itu, dalam pengantar tafsir *Al-Kasysyâf*, beliau menghabiskan waktu tiga tahun untuk menulis buku ini, dan itulah keasyikan beliau selama berada di lingkungan kedua di Makkah, maka beliau berdoa: Semoga Allah menganugerahkan kesuksesan serta kepuasan dalam tafsir ini, kemudian beliau menyelesaikannya sesuai dengan yang diharapkan seperti masa kekhalifahan Abu Bakar, dan diperkirakan hingga lebih dari tiga puluh tahun, dan ini merupakan salah satu tanda dari keberkahan yang dianugerahkan dari tempat suci yang agung ini yaitu baitulharam. Inilah

rahmat dan karunia Tuhan untuk memperlancar penerbitan buku dengan kekayaan retorika yang begitu menonjol atas kehadirannya.⁵⁹

Dalam pengantar kitab *Al-Kasysyâf*, Az-Zamakhsyari menyebutkan alasan yang mendorongnya untuk menulisnya, yaitu sebagai berikut:

- a. Sekelompok saudara yang seiman dengannya dari kalangan Muktazilah biasa merujuk kepadanya untuk menafsirkan beberapa ayat Al-Qur`an dan jika dia memberikan kepada mereka beberapa fakta, mereka sangat setuju dan kagum kepadanya dan mereka menginginkan adanya kitab yang membahas tentang hal-hal yang mereka sukai oleh karena itu mereka berkumpul kepadanya dan memintanya untuk menulis sebuah tafsir.
- b. Ketika dia dalam perjalanan ke Makkah, ketika dia melewati setiap negeri dia haus untuk menemukan apa yang telah didiktekan kepada murid-muridnya dalam penafsiran, mereka menantikan penjelasannya dan ingin sekali mengutipnya, sehingga hal ini membangkitkan rasa belas kasihannya dan rasa giatnya mulai bergerak.
- c. Ketika dia sudah sampai di Makkah, Abu Al-Hassan Ali bin Isa bin Hamzah bin Wahhas mendatangnya dan menemuinya, dia berkata: para manusia haus akan hati, mereka sampai meradang, aku memuaskan keinginan mereka, sampai seakan-akan dia berbicara di dalam gurun pasir yang luas dan dia mendatangnya di Khawarizm agar tujuannya terpenuhi yaitu menulis tafsir.

Hal inilah yang memperkuat tekadnya dan memutuskan keraguannya untuk menulis tafsir.⁶⁰

7. Sumber Penafsiran

Az-Zamakhsyari tidak terlihat menyombongkan kitab yang begitu agung seperti *Al-Kasysyâf* yang dapat dianggap mewakili kematangan keilmuannya. Di dalamnya, Az-Zamakhsyari tampil sebagai orang yang memahami tafsir transmisi dan sadar akan apa yang mempengaruhinya. Ia juga meriwayatkan hadis dan menguasainya. Ia berpengetahuan luas mengenai persoalan-persoalan yurisprudensi dan perbedaan-perbedaan halus di dalamnya, dan ulama tersebut mempunyai pengetahuan yang luas tentang bacaan-bacaan dan perbedaan-perbedaan di antara keduanya. Ia juga mengulas banyak koleksi puisi dan prosa, dimana Az-Zamakhsyari juga menunjukkan bahwa ia adalah seorang ahli bahasa yang cakap dan

⁵⁹ ‘Amariah Syaikhawi. *At-Taujih al-Balâghi li al-Qirâ`ât fi al-Kasysyâf*, Beirut: Dar Shadir, 2013, hal.4-5.

⁶⁰ Shalih Ghamarullah al-Ghamidi, *Al-Masâil al-I`tizâliyyah fi at-Tafsîr al-Kasysyâf az-Zamakhsyari*,..., hal.46.

pembicara yang pandai bicara, kontroversial dan penikmat, halus dan tajam karena efek keindahan teks Al-Qur`an. Ciri-ciri tersebut bukanlah hasil dari kebudayaan yang mendidik serta membentuk karakter sepanjang hidupnya, sehingga penafsirannya merupakan cerminan yang berasal dari apa yang diwakilkan oleh kebudayaan-kebudayaan tersebut. Mengingat sebagian besar kitab-kitab yang beliau sebutkan adalah kitab-kitab kebahasaan dan pengarangnya adalah kaum Muktaẓilah, maka beliau adalah Muktaẓilah walaupun karena pandangan yang dianut ini sempat membuat beliau ragu untuk menulis kitab tafsir.

a. Sumber interpretasi:

- 1) Tafsir Mujahid Meninggal tahun 104 H dan konon tahun 103 H.
- 2) Tafsir ‘Amr bin Ubaid al-Mu’tazili wafat pada tahun 144 H. sebagaimana diriwayatkan ilmu qiraah dan tafsir dari beliau, meskipun tidak diketahui ada satu karya yang biografinya menyebutkan beliau.
- 3) Tafsir Abu Bakar Al-Asham Al-Mu’tazili yang sezaman dengan Abu Al-Hudhail Al-Alaf meninggal pada tahun 235 H dan Al-Zamakhsyari meriwayatkan berdasarkan otoritas Al-’Asham dan menanggapinya.
- 4) Tafsir az-Zajjaj wafat pada tahun 531 H. Az-Zamakhsyari mengambil manfaat dari Tafsir al-Zajjaj dalam dua hal: yang pertama adalah penafsiran linguistik Al-Qur`an, dan yang kedua adalah keseluruhan penafsirannya yang dinukil dari Az-Zajjaj.⁶¹

b. Sumber Hadis:

Pengutipan hadis dalam tafsirnya, Az-Zamakhsyari lebih mengutamakan untuk mengambil hadis dari riwayat Muslim, dia juga mengambil hadis dari perawi lain namun jumlahnya hanya sedikit. Dalam kitabnya, dia menggunakan istilah *fi al-hadîts* ketika meriwayatkan hadis.

c. Sumber Qiraah:

- 1) Mushaf Ubay bin Ka’lab.
- 2) Mushaf Haris ibn Suwaid
- 3) Mushaf Abdullah ibn Mas’ud
- 4) Mushaf ulama Hijaz Dan Syam

d. Sumber bahasa dan tata bahasa:

- 1) *At-Tamâm* (Ibn Al-Jinni wafat tahun 392).
- 2) *Al-Hujjah* (Abi ‘Ali Al-Farisi wafat tahun 377 H).
- 3) Kitab *An-Nahwi* (Sibawaihi wafat tahun 146 H).
- 4) *Al-Kâmil* (Al-Mubarrad wafat tahun 244 H).
- 5) *Ishlâhu Al-Mantiq* (Ibn Al-Sukait wafat tahun 244 H).
- 6) *Al-Mutamim* (Abdullah Ibn Dusturiyah wafat tahun 285 H).
- 7) *Al-Halabiyyât* (Abi ‘Ali Al-Farisi wafat tahun 377 H).

⁶¹ Mushtafa ash-Shawi, *Manhaju az-Zamakhsyari fi Tafsîri al-Qur`ân wa Bayâni I’jâzihi*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1968, hal. 79-80.

- 8) *At-Tibyân* (Abi Al-Fath Al-Hamdani).
- 9) *Al-Muhtasib* (Ibn Al-Jinni wafat tahun 392 H).

e. Sumber sastra:

- 1) *Istaghfir wa Istaghfiri* (Abu Al-‘Abd Al-Mu’arri).
- 2) *Al-Hairân* karya Al-Jahiz
- 3) *Hammâsah* karya Abi Tamam.

f. Sumber Nasehat dan cerita (usturiyah):

- 1) Sebagian kitab nasihat dan tasawwuf, dia mengutip ucapan ahli tasawwuf generasi pertama seperti Syarh bin Hausyab, Rabi’ah al-Bashriyah, Thawus dan Malik bin Dinar.
- 2) Sebagian kitab cerita (*usthûriyyah*) seperti ucapannya: “dan seperti yang aku temukan dalam sebagian buku mengatakan bahwa malaikat memiliki 6 sayap”.⁶²

8. Kondisi Sosial Politik

Zamakhshari hidup di Baghdad sebagai ibu kota Irak pada masa kekuasaan dinasti Abbasiyah. Pada saat itu khalifah sebagai kepala pemerintahan tidak lagi berkuasa penuh, akibatnya pemerintahan tidak lagi efektif. Penguasa-penguasa dari berbagai dinasti yang saling berebut kekuasaan dan khalifah hanya sekedar menjadi simbol negara saja. Pada masa itu para penguasa dari dinasti bani Saljuk yang sebelumnya merupakan dinasti Abbasiyah, telah mencapai masa kejayaannya setelah dipimpin oleh Abul Abbas ash-Shaffah dan dilanjutkan oleh Abu Ja’far al-Mansur. Puncak kejayaan pada dinasti Abbasiyah dipimpin oleh al-Mahdi, al-Hadi, Harun al-Rasyid, al-Ma’mun, Mu’tashim Billah, al-Watsiq Billah dan al-Mutawakkil.

Pada masa pemerintahan Al-Mutawakkil kondisi kekuasaan mulai mengalami kemunduran karena masuknya unsur Turki dalam kekuasaan Abbasiyah yang mengakibatkan kekhalifahan pada masa itu hanya sebagai simbol. Hal ini menjadi faktor pendorong penguasa daerah kecil bermunculan untuk melepaskan diri dari dinasti Abbasiyah. Setelah pengaruh dari Turki melemah, Bani Buwaih mulai maju untuk menguasai pemerintahan, setelah itu Bani Saljuk yang pada saat itu dipimpin Ruknu ad-Din Thughrul Bek merebut pengaruh dari Bani Buwaih dan ibu kota dipindahkan ke Naisabur. Kerajaan kecil yang mulanya memisahkan diri mulai kembali mengakui kekuasaan pusat dari dinasti Abbasiyah.

Saat masa lemahnya dinasti Abbasiyah, di kota Khawarizmi mulai muncul kerajaan kecil yang disebut dengan *Khawarizmiyah* dipimpin oleh

⁶² Mushtafa ash-Shawi, *Manhaj az-Zamakhshari fi Tafsiri al-Qur`ân wa Bayâni I’jâzihi*,..., hal. 89-92.

Anusytakin. Zamakhsyari hidup satu masa dengan Anusytakin dengan keadaan ekonomi yang mencukupi, tapi perkembangan dalam segi keilmuan cukup berkembang pesat dengan munculnya pakar ilmu dan para ulama begitu juga sekolah-sekolah, perpustakaan dan buku-buku ilmu pengetahuan. Bahkan hubungan pertemanan terjalin baik dengan amir kedua yakni Muhammad bin Anusytakin. Perekonomian pada masa Khawarizmi terbilang kurang makmur, sebagai kerajaan kecil, Khawarizmi kerap mengalami gangguan penyerangan terutama dari kabilah Turki. Kondisi ekonomi Khawarizmiyah pun sempat menurun.⁶³

9. Sistematika Penafsiran

Dalam penafsiran *Al-Kasysyâf* sistematika penulisanya meliputi:⁶⁴

- a. Disusun berdasarkan tertib *mushâfi*.
- b. Selain sudut pandang balaghah, aspek nahwu atau gramatika juga begitu kental
- c. Dalam pembahasan surah disebutkan *makkiyyah* atau madaniyah sesuai surah yang dibahas, lalu dijelaskan sinonim nama surah.
- d. Terkadang memakai metode dialog
- e. Penafsiran kata dalam suatu ayat ditemukan adanya syair.
- f. Terdapat ungkapan singkat yaitu fi al-hadîts yang menunjukkan di dalam hadis disebutkan permasalahan tersebut.
- g. Sebelum menafsirkan menyebutkan makna mufradât terlebih dahulu.
- h. Menuliskan ayat Al-Qur`an terlebih dahulu, lalu mencantumkan pemikiran rasional yang didukung oleh dalil-dalil dari ayat Al-Qur`an atau riwayat hadis, baik yang berhubungan dengan asababunnuzul suatu ayat atau dalam hal penafsiran ayat. Walaupun demikian, ia tidak terikat oleh riwayat dalam penafsirannya. Dengan kata lain, jika terdapat riwayat yang mendukung penafsirannya ia akan mengambilnya dan jika tidak ada riwayat, ia akan tetap melanjutkan penafsirannya.

10. Metode dan Corak Penafsiran

Pendekatan metode Az-Zamakhsyari dalam menafsirkan Al-Qur`an adalah dengan menunjukkan ciri-ciri kepribadian ilmiah Az-Zamakhsyari yang tercermin dari tingkah lakunya dalam penafsirannya, dan kepribadian ilmiah merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dari sifat

⁶³ Lukman Nurchakim, "Peran Akal dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf*," dalam *Jurnal Egileaner*, Vol. 1No 1, 2023, hal. 4-5.

⁶⁴ Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 50.

bawaan dan dari perolehan, baik pengetahuan, budaya, pengalaman, atau peristiwa. Tidak akan dapat memisahkan keseluruhan kompleksnya, jadi bagian ini adalah sastra, bagian itu ilmiah, yang ketiga adalah sastra. keagamaan, dan sebagainya, karena merupakan suatu kesatuan yang unsur-unsurnya bercampur dan menyatu.

Aspek pertama yang menonjolkan ciri-ciri dan persinggungannya adalah kepribadiannya sebagai pemikir Muktazilah dalam penafsirannya, aspek kedua adalah kepribadiannya sebagai penafsir arkeologi, aspek ketiga dengan kepribadiannya sebagai ahli bahasa, aspek keempat adalah kepribadiannya sebagai ahli tata bahasa, aspek kelima yaitu sebagai ahli bacaan dan perbedaannya, dan aspek keenam adalah kepribadiannya sebagai ahli fikih, aspek ketujuh sebagai penulis, dan aspek kedelapan adalah kepribadian. penderitaan spiritual yang menargetkan kesejahteraan masyarakat.

Adapun kepribadian Az-Zamakhshari sebagai seorang Muktazilah merupakan aspek yang lebih menonjol dibandingkan aspek lainnya dalam penafsirannya. Aspek khusus ini ingin kami bagi menjadi dua cabang: Salah satunya adalah pemikiran umum, dan yang kedua adalah isolasi murni. Sebab, kaum Muktazilah mengimani akal, mensucikan akal, dan meninggikannya di atas pendengaran. Maka Az-Zamakhshari sebagai sosok, yang pertama dia memprioritaskan pada akal dan kedua sebagai pemberi doktrin Muktazilah, dan kedua aspek tersebut bersama-sama mewakili Az-Zamakhshari Al-Mu'tazili sebagai sang penafsir.⁶⁵ Penafsiran yang digunakan oleh Az-Zamakhshari lebih dominan berorientasi pada rasio, maka dapat dikategorikan sebagai tafsir *bi ar-ra'yi*, walaupun terdapat sebagian penafsirannya berpedoman pada dalil naqli sebagai dalil penunjang argumenya.

Hal utama yang paling mendorong para ulama mengkategorikan tafsir ini dalam Kelompok tafsir *bi ar-ra'yi* sebab penafsirannya didominasi oleh pandangan serta pendapat aliran mufasirnya. Tafsir *al-Kasasyâf* dapat dikelompokkan sebagai tafsir dengan corak tafsir *bi ar-ra'yi* karena memang tidak tampak bentuk penafsiran suatu ayat yang didasarkan atas ayat yang lain, tidak juga hadis nabi yang mendukung penafsirannya, melainkan di beberapa ayat saja, dan juga tidak ditemukan adanya pandangan para sahabat dan tabiin dalam interpretasinya. Az-Zamakhshari menggunakan metode *tahlîli* dalam tafsirnya, dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah an-Nas, ia mengkaji dengan cermat makna kata-kata dan kalimat, juga terdapat makna *munâsabah* yaitu korelasi antara satu ayat

⁶⁵ Mushtafa ash-Shawi, *Manhaju az-Zamakhshari fi Tafsîri al-Qur`ân wa Bayâni I'jâzihi*,..., hal. 92-93.

dengan ayat yang lainnya atau antara satu surah dengan surah yang lainnya berdasarkan dengan tertib susunan surah-surah dalam mushaf *'utsmani*.

Berdasarkan cara penjelasannya, metode yang digunakan Az-Zamakhshari adalah *muqârin* yaitu penafsiran sekelompok ayat-ayat yang membahas dalam suatu masalah dengan membandingkan antara ayat dengan ayat atau hadis, dan dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaan tertentu antara objek yang dibandingkan dengan cara memasukan penafsiran dari ulama tafsir yang lain. Berdasarkan cara penjelasannya yang luas, Az-Zamakhshari menggunakan metode *tafshili* yaitu tafsir yang penafsirannya berdasarkan urutan-urutan ayat secara ayat perayat, dengan suatu uraian yang detail tetapi jelas. Corak yang digunakan adalah *Laun Adabi wa al-I'tiqadi*. Karena ia merupakan sosok teolog juga seorang tokoh Muktazilah dan ahli bahasa Arab yang meliputi nahwunya, balagah-nya dan sastranya.⁶⁶

11. Nuansa Muktazilah dalam Tafsir

Az-Zamakhshari merupakan ulama penganut teologi Muktazilah dan bermazhab Hanafi. Dia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an sesuai dengan pemahaman teologi dan mazhabnya dengan metode yang hanya dapat diketahui oleh orang yang ahli. Ia menganggap kaum Muktazilah sebagai saudara seiman seagama dan kelompok utama yang adil dan selamat.⁶⁷ Az-Zamakhshari sangat terlihat mempropogandakan pemikirannya yang merupakan aliran Muktazilah dengan terus terang dalam tafsirnya, terlebih yang berkaitan dengan teologi ketuhanan. Penafsiran dalam permasalahan ini biasanya bertentangan dengan aliran-aliran pemikiran lain terutama mayoritas kelompok Suni.

Contoh penafsiran Az-Zamakhshari yang dinilai bertentangan dengan kelompok Suni di antaranya seperti penafsirannya mengenai dosa besar. Az-Zamakhshari menghukumi bahwa orang muslim yang membunuh dengan sengaja dan jika dia tidak bertaubat maka selamanya dia akan kekal di neraka, terlebih orang kafir tentunya juga akan kekal juga di neraka. Pemikiran Az-Zamakhshari ini berdasarkan lafaz yang menunjukkan makna *'âm* (umum) dalam firman Allah:

وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

⁶⁶ Avif Alfiah, "Kajian Kitab *Al Kasasyâf* Karya Zamakhshari", dalam *Jurnal Al Furqan*, Vol. 1 No. 1 Juni Tahun 2018, hal. 62-63.

⁶⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam dan Intelektual Muslim dalam "Mimbar Agama"*, Jakarta: IAIN, 1999/2000, hal 481-482.

Siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya adalah (neraka) Jahanam. Dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, melaknatnya, dan menyediakan baginya azab yang sangat besar...(an-Nisa/4:93)

Sedangkan pendapat mayoritas Suni mengatakan hanya orang kafir dan musyrik yang kekal di neraka, sedangkan orang mukmin yang membunuh dengan sengaja tidak kekal di dalam neraka. Kelompok Suni ini menafsirkan lafaz *حَالِدًا فِيهَا* dengan makna *طول امكث* yaitu tinggal dalam jangka waktu yang lama di dalam neraka. Orang yang membunuh orang lain walaupun dengan sengaja tidak termasuk kufur kepada Allah dan Rasul-Nya, oleh karena itu, hanya orang kafirlah yang akan kekal di dalam neraka. Pernyataan ini didasarkan pada Firman Allah SWT :

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukan-Nya (syirik), tetapi Dia mengampuni apa (dosa) yang selain (syirik) itu bagi siapa yang Dia kehendaki. Siapa pun yang mempersekutukan Allah sungguh telah tersesat jauh... (an-Nisa/4:116)

Selain itu, contoh penafsiran Az-Zamakhsyari yang bernuansa Muktazilah seperti dalam ayat:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ
إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, (karena) memandang Tuhannya...(al-Qiyamah/75:22-23)

Pemaknaan kalimat “melihat Tuhan” dalam pemahaman Muktazilah tidak bisa diartikan dengan *al-Mahsûsah* (panca indra) yakni Allah tidak bisa dilihat dengan kasat mata menggunakan panca indra sehingga zat-Nya tampak ber-*jisim*, hal ini berhubungan dengan konsep tauhid versi mereka yang menyucikan Allah dari bentuk keserupaan dengan makhluk. Allah adalah zat yang Maha Mendengar dan Maha Melihat, tidak membelah, tidak berjisim, tidak berupa, tidak bertubuh tidak berdaging, tidak menampakkan diri, tidak berdarah, tidak mempunyai warna, tidak berelemen, tidak berbau, tidak berasa, tidak berjenis.⁶⁸ Oleh karena itu, kata *nâzhirah* diartikan dengan menunggu atau mengharapkan.

12. Keistimewaan dan Kekurangan

⁶⁸ Asep Rahmat, Fajar Hamdani Akbar, “Kajian Analitik dan Epistemik Terhadap Corak Lughawi dan Kecenderungan *I’tizâli Tafsir Al-Kasysyâf*,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1, No 1, Tahun 2021, hal.7

Beberapa keistimewaan yang terdapat dalam kitab Tafsir *Al-Kasysyâf* antara lain:⁶⁹

- a. Dalam pembahasan tidak dengan uraian yang panjang.
- b. Konsisten pada bahasa Arab dan pola-polanya dalam menjelaskan makna al-Qur`an.
- c. Penekanan terhadap aspek-aspek *balaghiyyah*, baik yang berhubungan dengan gaya bahasa *bayâniyyah* maupun *ma`âniyyah*.
- d. Penafsiran dengan metode dialog.
- e. Bersikap moderat dalam masalah-masalah fikih. Zamakhsyari mendiskusikan tanpa berlebihan serta menyebutkannya sesuai dengan tuntutan ayat. Moderat dalam mentarjih, bersikap tidak terlalu fanatik dengan mazhabnya Hanafi.

Adapun kekurangannya, antara lain:⁷⁰

- a. Walaupun metode penafsirannya dinilai sangat luas, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, sebab seringkali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya, pada ayat lain.
- b. Sifat penafsirannya tidak sepenuhnya mengacu kepada penafsiran persoalan-persoalan khusus yang mereka alami dalam masyarakat mereka, sehingga uraian yang bersifat umum dan teoritis itu mengesankan bahwa itulah pandangan Al-Qur`an untuk setiap tempat dan waktu.
- c. Banyak menggambarkan bermacam pandangan dalam uraian-uraian penafsirannya, yang mengarah dan mendukung pandangan Muktazilah. Walaupun *al-Kasysyâf* tetap dianggap salah satu karya tafsir penting oleh para ulama Suni berdasarkan keyakinan Muktazilah. Zamakhsyari secara analitis menggunakan hadis dalam karyanya, tetapi tidak memperhatikan keabsahan teks ataupun rantai sanad yang aktual kemudian dipindahkan matan. Dan penjelasan-penjelasan lingustik lebih ditekankan.

⁶⁹ Budi Hariyanto, "Kajian Tafsir *Al-Kasysyâf* Karya Az-Zamakhshari," dalam *Jurnal Humanistika*, Vol. 2, No. 2, 2016, hal. 44.

⁷⁰ Budi Hariyanto, "Kajian Tafsir *Al-Kasysyâf* Karya Az-Zamakhshari,"..., hal. 45.

BAB IV

PEMAPARAN DATA DAN ANALISIS PENAFSIRAN AL-ALUSI DAN ZAMAKHSHARI TERHADAP AYAT-AYAT YANG BERTENTANGAN DENGAN KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah yang paling sempurna dalam segi fisiknya, selain itu, mereka juga dibekali akal sehat, ilmu, ikhtiyar dan hati nurani untuk membantunya menapaki jalan yang benar dalam kehidupannya. Allah menciptakan mereka untuk beribadah dan bertaqwa kepada-Nya. Bentuk pengabdian manusia kepada Tuhannya adalah hak Allah yang harus dipenuhi oleh manusia. Dalam beribadah, manusia membutuhkan aturan, etiket dan moral sehingga Allah mengutus para nabi dan rasul untuk menunjukkan jalan yang benar, untuk membimbing dalam penghambaan kepada Allah dan menjauhkan mereka dari jalan kegelapan dan kekafiran sebagaimana yang terdapat dalam ayat 2 surah al-Jum'ah:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Dialah yang mengutus seorang Rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka Kitab (Al-Qur`an) dan Hikmah (Sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata”... (al-Jum’ah/62:2)

Dari ayat di atas dapat diketahui bahwa tujuan dari diutusnya para rasul adalah untuk membacakan ayat-ayat Allah, untuk menyucikan manusia, mengajarkan mereka kitab Allah dan hikmah yang mana di dalamnya

terdapat hukum, hikmah, syariat dan rahasia *sirr*.¹ Namun dalam kenyataannya, Allah mengutus nabi dan rasulnya dari jenis manusia, mereka tidak bisa terlepas dari karakteristiknya sebagai manusia yang berpotensi untuk lupa dan melakukan kesalahan, baik kesalahan kecil maupun besar.

Di sinilah letak kontroversinya, karena apabila seorang nabi atau rasul melakukan sebuah kesalahan atau dosa maka hal tersebut akan mencederai martabat mereka sebagai utusan Allah, oleh karena itu, para ulama mencetuskan istilah dan konsep *'ishmah* atau maksum yang dinisbatkan kepada para nabi dan rasul. Seperti yang sudah dibahas dalam bab 2, bahwa konsep *'ishmah* ini mengandung banyak perdebatan dari para ulama dalam beberapa aspeknya bahkan segelintir dari mereka ada yang memperbolehkan nabi untuk melakukan dosa besar dan konsep kemaksuman mengarah dalam persetujuan nabi atau rasul terhadap perbuatan dosa dan dalam penyampaian risalah.

Selain itu, konsep kemaksuman nabi ini juga mengundang kontroversi karena ditemukan ayat-ayat yang menunjukkan teguran dari Allah terhadap beberapa tindakan Nabi Muhammad, walaupun dalam beberapa ayat yang lain Allah memerintahkan manusia untuk meneladaninya, sehingga ayat-ayat yang berisi teguran tersebut dijadikan senjata empuk oleh orang-orang yang membenci Nabi Muhammad dan bermaksud untuk mengejeknya kemudian digunakan oleh kaum munafik atau pembuat cerita untuk mengarang hal-hal yang jauh dari kebenaran.²

Oleh karena itu, di sini penulis mencoba untuk membedah ayat-ayat yang berisi teguran kepada Nabi Muhammad yang dapat mencederai konsep kemaksuman dengan menggunakan perbandingan tafsir dari dua kitab tafsir yang monumental yakni *Rûh al-Ma'âni* dan *Al-Kasysyâf* dan penulis akan memulai pembahasan dengan membedah lebih dulu dari tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya Al-Alusi. Pembahasan mengenai kemaksuman Nabi Muhammad ini didasarkan pada beberapa ayat yang disebut dengan ayat *'itâb*. Ayat ini meliputi:

1. Surah Al-Anfal/8:67

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Tidaklah (sepatutnya) bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda

¹ Muhammad Tajuddin, “Kontroversi Kemaksuman Rasul *Ûlu Al-'Azmi* dalam Perspektif *Syi'ah* dan Suni (Studi Komparatif Tafsir *Ath-Thabarsi* Dan *Al-Qurthubi*),” dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 23, No. 2, 2019, hal. 63.

² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 15, hal. 279-280.

duniawi, sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana”...(al-Anfal/8:67)

2. Surah At-Taubah/9: 43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ

“Allah memaafkanmu (Nabi Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang) sehingga jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sehingga engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?”...(at-Taubah/9:43)

3. Surah Hud/11:12

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

“Boleh jadi engkau (Nabi Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan dadamu menjadi sempit karena (takut) mereka mengatakan, “Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang malaikat bersamanya?” Sesungguhnya engkau hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah adalah pemelihara segala sesuatu”...(Hud/11:12)

4. Surah Al-Isra/17:74

وَلَوْلَا أَن تَبَتَّلْنَا لَقَدْ كِدْتُمْ تَرَكُّنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا

“Seandainya Kami tidak memperteguh (hati)-mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka”...(Al-Isra/17:74)

5. Surah Al-Hajj/22:52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْفَىٰ الشَّيْطٰنُ فِي أَمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ أَيْتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Nabi Muhammad), kecuali apabila dia mempunyai suatu keinginan) setan pun memasukkan (godaan-godaan) ke dalamkeinginannya itu. Lalu, Allah menghapus apa yang dimasukkan setan itu, kemudian Allah memantapkan ayat-ayat-Nya (dalam hati orang-orang beriman). Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”...(Al-Hajj/22:52)

6. Surah Az-Zumar/39:65

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخٰسِرِينَ

“Sungguh, benar-benar telah diwahyukan kepadamu dan kepada orang-orang (para nabi) sebelummu, “Sungguh, jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan gugurlah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang-orang yang rugi”...(Az-Zumar/39:65)

7. Surah Asy-Syura/42:52

وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا بِمَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكُتُبُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا هُدًىٰ بِهٖ مِّنْ نَّشَأِنَا مِنْ عِبَادِنَا إِنَّا لَنَهْدِيٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

“Demikianlah Kami mewahyukan kepadamu (Nabi Muhammad) rūh (Al-Qur`an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui

apakah Kitab (Al-Qur`an) dan apakah iman itu, tetapi Kami menjadikannya (Al-Qur`an) cahaya yang dengannya Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Sesungguhnya engkau benar-benar membimbing (manusia) ke jalan yang lurus...(Asy-Syura/42:52)

8. Surah Al-Fath/48:2

لِيَعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا
 “Agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Nabi Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang, menyempurnakan nikmat-Nya atasmu, menunjukimu ke jalan yang lurus”...(Al-Fath/48:2)

9. Surah At-Tahrim/66:2

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاحِكَ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ
 “Wahai Nabi (Muhammad), mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu? Engkau bermaksud menyenangkan hati istri-istrimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”....(At-Tahrim/66:2)

10. Surah Abasa/80:1-4

عَبَسَ وَتَوَلَّى
 أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى
 وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهِ يَتَزَكَّى
 أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى

“Dia (Nabi Muhammad) berwajah masam dan berpaling karena seorang tunanetra (Abdullah bin Ummi Maktum) telah datang kepadanya.

Tahukah engkau (Nabi Muhammad) boleh jadi dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa)

atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran sehingga pengajaran itu bermanfaat baginya?”...(Abasa/80:1-4)

A. PENAFSIRAN ALUSI DALAM KITAB RÛHU AL MA'ÂNI

Di antara ayat yang mengandung teguran kepada Nabi Muhammad adalah ayat 67 surah Al-Anfal:

11. Surah Al-Anfal/8:67

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
 وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Tidaklah (sepatutnya) bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi, sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana”... (al-Anfal/8:67)

Dalam ayat ini, Al-Alusi menyajikan beberapa pembahasan.

Yang pertama pembahasan tentang perbedaan qiraah meliputi lafaz:

a. Dalam lafaz مَا كَانَ لِنَبِيِّ dalam ayat ini terdapat dua bacaan di antaranya:

- 1) Bacaan yang mutawatir dengan menggunakan *isim nakirah* seperti dalam mushaf مَا كَانَ لِنَبِيِّ
- 2) Abu Dārda' dan Abu Haiwah membacanya dengan لِلنَّبِيِّ dengan menggunakan *isim ma'rifah*
- b. Dalam lafaz { أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى } dalam qiraah Abu Umar dan Ya'qub dibaca { تَكُونَ } dengan menggunakan *ta' fauqiyyah* yang menunjukkan arti kata ganti dalam bentuk plural (*ta'nits al-Jam'i*).
- c. Dalam lafaz أُسْرَى terdapat dua pendapat
 - 1) Menurut riwayat dari Abu Ja'far, dia membacanya dengan redaksi أُسَارَى.
 - 2) Pendapat jumhur dengan membaca أُسْرَى menurut Abu Ali, pendapat jumhur dinilai lebih akurat karena karena lafaz أُسِير menggunakan *wazan* فاعيل yang bermakna مفعول (objek yang dikenahi pekerjaan), dalam *wazan* فاعيل jamaknya mengikuti *wazan* فعلى seperti lafaz جريح yang bentuk jamaknya جرحى dan قتيل yang bentuk jamaknya قتلى oleh karena itu, para ulama menjadikan bentuk jamak dengan lafaz أُسَارَى *wazan* فاعيل ini menyerupai *wazan* فعلان seperti dalam lafaz كسلان dan كسالى. Dan pendapat ini sesuai dengan pendapat yang mengatakan lafaz كسلى yang mengikuti *wazan* فاعيل mempunyai bentuk keserupaan dengan *wazan* فعلان pendapat ini dinisbatkan kepada Al-Khalil. Al-Azhari berkata: lafaz أُسَارَى merupakan bentuk jamak dari أُسْرَى yang merupakan bentuk جمع الجمع (jamaknya jamak atau bisa disebut dengan jamak yang lebih tinggi). Pendapat ini juga dipilih oleh Az-Zajaj, dia berkata: *wazan* فعلى merupakan bentuk jamak bagi setiap orang yang terluka dalam badan atau pikirannya seperti lafaz مريض dan مرضى, lafaz أحقق dan حمقى.
- d. Lafaz { يثخن } dalam riwayat lain juga dibaca dengan menggunakan *tasydid* yang menunjukkan makna lebih *mubâlagah* dalam *mubâlagah*.
- e. Dalam satu qiraah membacanya dengan huruf ي dengan redaksi { يريدون }
- f. Sulaiman al-Madani membaca lafaz { الْأَخْرَةَ } dengan *i'rab jer*.

Yang kedua pembahasan mengenai *khithâb* pada ayat, dalam hal ini terdapat dua pendapat:

- a. Jumhur berpendapat bahwa yang dimaksud dalam ayat adalah Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wa sallam*, penggunaan diksi kalimat dalam ayat sebagai bentuk kelembutan kepada Rasulullah agar tidak dihadapkan sebagai bentuk celaan.
- b. Menurut satu pendapat dalam ayat tersebut menyimpan kalimat *mudhâf* yaitu لأصحاب النبي artinya, ayat tersebut tidak ditujukan langsung kepada Nabi Muhammad akan tetapi kepada para sahabat Nabi dengan menggunakan landasan dalil ayat setelahnya yakni ayat: { تُرِيدُونَ } yang menggunakan bentuk kalimat plural (jamak), seandainya dalam ayat tersebut memang ditujukan khusus untuk Nabi Muhammad, maka pemilihan diksi kalimatnya seharusnya dengan menggunakan bentuk

kalimat *mufrad* (tunggal) yakni تريد. Karena dalam kenyataannya, kisah itu berasal dari mereka para sahabat dan bukan dari Rasulullah.

Menurut Alusi pendapat kedua ini masih memerlukan penelitian karena menurutnya pandangan yang jelas adalah pandangan yang menggunakan qiraah jumhur yang umum dan tidak terlampau jauh dari qiraah yang lain juga. Qiraah jumhur ini terbilang lebih tepat karena di dalamnya terdapat penjelasan tindakan yang dilakukan oleh para nabi artinya tidak selayaknya bagi nabi dari para nabi yang diutus oleh Allah untuk mempunyai tawanan { أَن يَكُونَ لَهُ أُسْرَى }.³

Yang ketiga, penafsiran setiap susunan kalimat meliputi:

- 1) Lafaz { حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ } artinya sampai mereka berlebihan dalam pembunuhan dan banyak melakukan pembunuhan sehingga dengan diperbolehkannya menawan musuh maka dapat merendahkan kekafiran, mengurangi kuantitas pemeluknya, menjayakan islam dan menjadikan pemeluk islam sebagai penguasa. Lafaz الثخانة mempunyai makna الثخانة الغلط والكثافة في الأجسام artinya sesuatu yang kasar dan tebal pada tubuh, kemudian dijadikan *isti'arah* yang menunjukkan makna berlebihan dalam pembunuhan dan dalam melukai karena dengan keadaan tersebut dapat mencegahnya untuk bergerak sehingga menjadikannya seperti benda padat yang tidak dapat mengalir. Menurut satu pendapat *isti'arah* ini dibentuk melalui *tasybih mubâlagah* dari lafaz الثخانة dengan bentuk persamaan setiap dari keduanya mempunyai makna kekejaman.
- 2) Dalam lafaz { فِي الْأَرْضِ } menunjukkan makna umum artinya di belahan dunia manapun.
- 3) Lafaz { تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا } merupakan *jumlah isti'nâf* (kalimat permulaan) yang dibentuk untuk sebuah teguran. Lafaz العرض artinya adalah sesuatu yang tidak tetap walaupun berbentuk *jisim*. Di dalam hadis disebutkan "الدنيا عرض حاضر" artinya dunia adalah harta benda yang nampak dan tidak tetap. Para ulama menggunakan lafaz tersebut sebagai bentuk *isti'arah* bagi lafaz الجوهر (esensi/inti). Artinya: kalian menginginkan puing-puing dunia dengan mengambil fidyah dari para tawanan. Dalam satu qiraah menggunakan lafaz ي dengan redaksi { يريدون }, yang jelas jika penggunaan dengan bentuk jamak maka itu ditujukan kepada para sahabat Nabi Muhammad.
- 4) Lafaz { وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ } artinya Allah menginginkan kalian mendapatkan pahala akhirat atau kalian mempunyai alasan untuk mendapatkan bagian di akhirat dengan ketaatan karena kalian telah meninggikan agama Allah serta menghancurkan musuh-musuh Allah.

³ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal.228.

- 5) Lafaz { وَاللَّهُ عَزِيزٌ } artinya Allah memenangkan para kekasihnya diatas para musuhnya. Lafaz { حَكِيمٌ } artinya Allah mengetahui setiap keadaan yang pantas dan memberikannya sebagaimana dalam masalah melumpuhkan musuh dan melarang untuk mengambil fidyah sebagaimana islam adalah agama yang menundukkan dan menjadi duri bagi musuh-musuhnya yang kuat dan Allah memberikan pilihan antara membebaskan mereka atau mengambil tebusan dengan firman Allah dalam surah Muhammad/47:4:

{ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً }

.... Setelah itu, kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan...(Muhammad/47:4).

Allah memberikan pilihan setelah itu karena keadaan sudah berubah, budaya islam semakin membesar dan islam berdiri tegak.⁴

Yang keempat, Alusi menyebutkan permasalahan dalam segi tata bahasanya, seperti dalam ayat { وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأُخْرَةَ } terdapat dua pendapat dalam kalimat ini:

- 1) Terdapat *mudhâf* yang dibuang yakni lafaz نيل dan menempatkan *mudhâf ilaih* yakni lafaz الْأُخْرَةَ dalam posisi *mudhâf*.
- 2) Disebutkan adanya kemungkinan kedua untuk lafaz نيل bahwa lafaz نيل dihadirkan untuk memperjelas bukan menunjukkan susuan *mudhâf* dan *mudhâf ilaih*. Yang dimaksud dengan keinginan Allah dalam ayat ini adalah الرضا keridhaan Allah, penggunaan redaksi يُرِيدُ dalam ayat adalah sebagai bentuk *musyakalah* maka tidak ada landasan dalam ayat yang menyatakan bahwa Allah tidak menginginkannya atau tidak meridhainya sebagaimana pendapat dari kaum Muktazilah. Dalam lafaz { الْأُخْرَةَ } ini terdapat 2 pendapat yang berbeda:
 - 1) Sulaiman al-Madani membanca lafaz { الْأُخْرَةَ } dengan *i'rab jer*, dengan membuang *mudhâf* dan menetapkan *mudhâf ilaih* yang masih dibaca *jer* dalam *i'rab*. Mengenai pembahasan lafaz apa yang dibuang di sini beberpa ulama berbeda pendapat seperti:
 - a) Abu al-Baqâ` mengkira-kirakan *mudhâf* yang dibuang dengan lafaz عرض الآخرة yang merupakan bentuk *musyakalah* karena jika tidak dikira-kirakan seperti itu maka frasanya akan dinilai tidak bagus, karena perkara akhirat adalah sesuatu yang terus menerus ada. Jika dikatakan dalam ayat tersebut *mudhâf* dibuang dengan mengikuti qiraah yang pertama maka pendapat itu juga dinilai tidak terlalu jauh.
 - b) Sebagian pendapat dari mereka sama dengan pendapat Al-Alusi yaitu mengkira-kirakan lafaz الثواب atau السبب sebagaimana yang ada dalam syair:

أكل امرئ تحسبين أمراً ونار توقد في الليل ناراً

⁴ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'î al-Matsâni*,..., hal. 229.

2) Dalam riwayat pertama dari Jarnar dan Abu Hasan menjadikan lafaz { الأَخِرَّةُ } sebagai ‘athaf pada dua ma’mûl dari 2 ‘âmil yang berbeda.⁵

Yang kelima adalah pemaparan hadis yang menjadi asbabunnuzul dari ayat. Dalam hadis yang dikeluarkan oleh Ahmad dan Tirmidzi dan dianggap sebagai hadis hasan oleh Tabrani dan Hakim mengshahihkannya yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas’ud sebagai berikut:

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: «لما كان يوم بدر جيء بالأسارى وفيهم العباس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله قومك وأهلك استبقهم لعل الله تعالى أن يتوب عليهم، وقال عمر رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله كذبوك وأخرجوك وقتلوك قدمهم فاضرب أعناقهم، وقال عبد الله بن رواحة رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله انظر وادياً كثير الحطب فاضرمه عليهم ناراً. فقال العباس وهو يسمع ما يقول: قطعت رحمك، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد عليهم شيئاً، فقال أناس: يأخذ بقول أبي بكر، وقال أناس: يأخذ بقول عمر، وقال أناس: يأخذ بقول عبد الله بن رواحة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن الله تعالى ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللبن، وإن الله سبحانه ليشدد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة، مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم عليه السلام قال: { فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ كَفُورٌ رَّحِيمٌ } [إبراهيم: 36] ومثلك يا أبا بكر مثل عيسى عليه السلام قال: { إِنْ تُعَدُّهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } [المائدة: 118] ومثلك يا عمر كمثل موسى عليه السلام إذا قال: { رَبَّنَا أَطْمَسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ } [يونس: 88] ومثلك يا عمر مثل نوح إذ قال: { رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكُفْرِينَ دَيَّارًا } [نوح: 26] أنتم عالة فلا يفلتن أحد إلا بفداء أو ضرب عنق، فقال عبد الله رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله إلا سهيل بن بيضاء فإني سمعته يذكر الإسلام، فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فما رأيتني في يوم أخوف من أن تقع عليَّ الحجارة من السماء مني في ذلك اليوم حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إلا سهيل بن بيضاء

“Diriwayatkan bahwa Ibnu Mas’ud berkata: "Ketika tiba hari Badar, datanglah para tawanan-tawanan, termasuk al-'Abbas, dan Rasulullah berkata: Bagaimana pendapatmu mengenai tawanan-tawanan ini?' Abu Bakr berkata: Wahai Rasulullah, mereka adalah kaummu dan keluargamu maka biarkanlah mereka, barangkali Allah mengampuni mereka, dan Umar berkata: Wahai Rasulullah, mereka telah berbohong kepadamu, mengusirmu, melawanmu serta berusaha untuk membunuhmu, maka bunuhlah mereka, dan Abdullah bin Rawahah berkata: Wahai Rasulullah, aku melihat sebuah lembah dengan banyak kayu dan bakarlah mereka disana. Al-'Abbas berkata, mendengar apa yang dia katakan: Aku putuskan persaudaraanku denganmu, lalu Nabi masuk dan tidak menjawab. Para sahabat berkata: Dia (Rasulullah) mengikuti pendapat Abu Bakr, dan sahabat lain berkata: Dia mengikuti pendapat Umar, dan yang lainnya berkata: Dia mengikuti pendapat

⁵ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'î al-Matsâni*,..., 1994, hal. 229.

Abdullah bin Rawahah. Kemudian Rasulullah keluar dan berkata: "Allah kuasa melembutkan hati manusia sehingga mereka lebih lembut dari susu, dan Allah berkuasa memperkuat hati manusia sehingga mereka lebih keras dari batu, sepertimu Abu Bakar, seperti Ibrahim yang berkata: "Siapa pun yang mengikuti Aku berasal dari Aku, dan siapa pun yang tidak menaati-Ku, sesungguhnya engkau Allah mengampuni dan penuh belas kasihan." [Ibrahim: 36] Dan seperti engkau, wahai Abu Bakr, seperti Isa berkata: "Jika engkau menyiksa mereka, mereka adalah hambamu, dan jika engkau memaafkan mereka, karena engkaulah yang terkasih dan bijaksana} al-Maidah: 118] Dan yang seperti engkau, wahai Umar, seperti Musa ketika dia berkata: "Tuhanku lenyapkanlah harta-harta mereka, dan berikanlah tekanan di hati mereka, sehingga mereka tidak akan percaya sampai mereka melihat siksaan yang menyakitkan." [Yunus: 88] Dan seperti engkau, wahai Umar, seperti Nuh, ketika ia berkata: "Tuhan, jangan biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi.." [Nuh: 26] kalian adalah tawanan dan tidak ada yang lolos kecuali dengan tebusan atau dibunuh, dan Abdullah berkata: Wahai Rasulullah, kecuali Suhail bin Bayda, aku mendengar dia menyebut Islam, maka Rasulullah terdiam. Ketika melihat saya, pada hari ketika saya takut batu dari langit akan jatuh pada saya saat hari itu, Rasulullah berkata: "Kecuali Suhail ibn Bayda."

قال عمر رضي الله تعالى عنه: فهو رسول الله صلى " وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
الله عليه وسلم قال أبو بكر ولم يهو ما قلت وأخذ منهم الفداء، فلما كان الغد جئت فإذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدان يبكيان قلت: يا رسول الله أخبرني من أي
شيء تبكي أنت وصاحبك فإن وجدت بكاءً بكيت وإن لم أجد تبكيت لبكائك؟ فقال
رسول الله عليه الصلاة والسلام: أبكي على أصحابك في أخذهم الفداء ولقد عرض عليّ
"عذابهم أدنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه صلى الله عليه وسلم

"Umar berkata: Rasulullah tertipu. Diriwayatkan bahwa Ibnu Abbas berkata: 'Abu Bakr tidak melakukan apa yang aku katakan, dan dia mengambil penebusan dari mereka. Ketika besok aku datang saat itu Rasulullah dan Abu Bakr menangis, aku bertanya: Ya Rasulullah, ceritakan penyebab yang membuatmu dan sahabatmu menangis, dan jika aku menemukan penyebabnya aku akan menangis dan jika aku tidak mengetahui penyebabnya aku akan tetap ikut menangis, Rasulullah bersabda: "Aku menanggapi sahabatmu dalam mengambil penebusan, siksaan mereka telah diperlihatkan kepadaku, lebih dekat dari pohon ini dengan pohon yang dekat dengan Nabi Muhammad."

Yang keenam, kesimpulan, dari ayat diatas dapat disimpulkan bahwa para nabi terkadang melakukan ijthihad dan terkadang wahyu turun tidak sesuai dengan ijthihad yang dilakukan oleh para sahabat akan tetapi mereka tidak membenarkan kesalahan itu. Pernyataan inilah yang ditunjukkan oleh ayat di atas jika dalam ayat ما كان للنبي tidak mengira-ngirakan lafaz لأصحاب

النبي. Dan statement itu bertentangan dengan kenyataannya karena jika para sahabat diberikan izin untuk melakukan ijtihad artinya ijtihad itu juga dilakukan oleh Nabi Muhammad, karena tidak layak dan tidak diperbokehkan bagi Nabi Muhammad untuk taklid (mengikuti orang lain).

Dan jika ayat diatas menunjukkan ijtihad Nabi Muhammad bukan ijtihad dari para nabi sebelumnya dalam artian para nabi sebelum Nabi Muhammad tidak melakukan ijtihad maka statement ini juga tidak masuk akal, karena jika ijtihad boleh dilakukan oleh Nabi Muhammad maka selain Nabi Muhammad juga mempunyai peluang lebih untuk melakukan ijtihad. Penjelasan tentang ijtihad ini dijelaskan lebih rinci dalam kitab ushul fikih, akan tetap dalam kitab ini disebutkan sebuah hadis

«من اجتهد وأخطأ فله أجر ومن اجتهد وأصاب فله أجران إلى عشرة أجور»
 yaitu barang siapa yang berijtihad dan salah maka dia mendapatkan 1 pahala dan barang siapa yang berijtihad dan benar maka dia mendapatkan 2-10 pahala. Maka adakah kontradiksi antara hadis yang menyebutkan bahwa mujtahid yang salah mendapatkan 1 pahala dengan ayat yang menyiratkan peringatan terhadap apa yang sudah terjadi? Aku tidak menemukan orang yang menentang untuk merealisasikan hal itu. Jika dikatakan terdapat kontradiksi maka *istidlâl* dari ayat itu tidak akan sempurna.⁶

12. Surah At-Taubah/9:43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ
 “Allah memaafkanmu. Mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang-orang yang berdusta?”...(at-Taubah/9:43)

Alusi menyajikan beberapa pembahasan dalam ayat ini

Yang pertama: Interpretasi dari setiap kalimat

- a. Lafaz عَفَا اللَّهُ عَنْكَ {Allah mengampuni mu, karena kamu memberi mereka izin}. Artinya Allah memberikan maaf atas alasan apapun karena memberikan izin kepada orang-orang yang mengemukakan alasan untuk tidak mengikuti perang, ketika mereka meminta untuk tetap tinggal dan meminta izin dan meminta maaf atas ketidakmampuan mereka dalam mengikuti perang. Ayat ini adalah bentuk peringatan yang lembut dari Allah Dzat Yang Maha lembut dan Maha Mengetahui kepada Kekasih-Nya (Nabi Muhammad) karena meninggalkan hal yang diutamakan yaitu

⁶ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 230.

menahan diri untuk tidak memberikan izin sampai masalahnya selesai dan kondisinya terungkap sebagaimana yang diisyaratkan dalam firman-Nya:

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا

- b. Lafaz حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا yang artinya *hingga menjadi jelas bagimu orang-orang yang jujur*” maksudnya adalah pernyataan mereka ketika mereka meminta udzur (meminta maaf) untuk tidak mengikuti perang karena ketidak mampunya.
- c. Lafaz وتعلم الكاذبين "dan kamu mengetahui para pembohong" yaitu orang-orang yang berbohong dari mereka yang meminta izin untuk meninggalkan perang. Maka hukumnya sama benarnya, baik lafaz حتى mempunyai makna lamatau `ila yang berhubungan ta'alluq dengan ayat لما اذنت لهم. Dikatakan dalam satu pendapat: Mengapa kamu terburu-buru memberi izin kepada mereka dan tidak menahan diri lebih dulu sampai masalahnya jelas, sebagaimana ketegasan yang sesuai dengan martabatmu yang tinggi karena kamu adalah pemimpin dari para ulul azmi.⁷

Yang kedua, pembahasan dalam hal tata bahasa. Kalimat لهم tidak bisa dihubungkan ta'alluq dengan lafaz yang disebutkan karena konsekuensinya akan menunjukkan bahwa izin yang diberikan oleh Nabi Muhammad termasuk izin yang tidak sah (cacat) tanpa disertai tabayun lebih dulu. Sehingga, bentuk pertanyaan pada ayat menjadi penyebab dari izin yang diberikan sebagaimana yang diajukan kepadanya dalam ayat diatas akan jelas fasidnya. Dua kalimat lam dalam ayat itu mempunyai hubungan dengan lafaz اذنت dan keduanya mempunyai makna yang berbeda, lam لام yang pertama bermakna alasan (تعليل) sedangkan lam yang kedua لا هم bermakna menyampaikan (تبليغ) dan dhamîr yang berharakat majrûr dalam lafaz لهم diperuntukkan semua orang yang dituju dalam ayat.

Makna istifhâm (pertanyaan pada permulaan ayat) adalah sebagai bentuk pengingkaran terhadap izin yang diberikan kepada semua orang. Bukan berkaitan dengan setiap individu yang tidak mampu mengikuti perang. Dalam lafaz حتى, disebutkan dalam ayat ketika Allah menyebutkan golongan pertama yakni golongan orang-orang yang jujur, Dia menggunakan bentuk isim maushûl dan bentuk shilah berupa fi'il yang menunjukkan makna hudûts, sedangkan ketika menyebut golongan kedua yang berbohong, Allah menggunakan bentuk kalimat dari isim fâ'il yang mempunyai faidah makna dawam (terus menerus) artinya mereka terus-menerus melakukan izin. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan golongan pertama yang dinyatakan dalam ayat itu tidak sepatasnya dilakukan oleh orang-orang yang jujur walaupun dalam kenyataanya mereka benar-benar tidak mampu untuk melakukan

⁷ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 298

perang sedangkan golongan lain seandainya mereka benar-benar berbohong maka peristiwa itu termasuk dalam ranah pribadi mereka, akan tetapi sikap berbohong telah menjadi kebiasaan yang terus-menerus mereka lakukan dan mengakar dalam diri mereka.

Penggunaan kalimat التبين yakni melakukan verifikasi digunakan dalam mendeskripsikan golongan pertama yang jujur dalam pernyataannya, sedangkan kebohongan yang dilakukan oleh golongan satunya menggunakan redaksi kalimat العلم (mengetahui) karena isi dari suatu kabar (*kalâm khabar*) itu antara kebenaran dan kebohongan serta adanya potensi akal dalam memutuskannya. Penggunaan redaksi kalimat العلم (pengetahuan) yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad yang ditujukan pada golongan kedua yang belum diketahui dan penggunaan kalimat التبين (melakukan verifikasi) terhadap golongan yang pertama adalah agar golongan kedua menerima balasan dosa atas kebohongannya dan balasan itu tidak berlaku bagi golongan pertama karena mereka tidak mendapatkan dosa.

Pembahasan ketiga adalah makna dari tatanan kalimat dalam lafaz عفا dan pemaparan pendapat ulama dalam meninterpretasikan ayat, Permulaan ayat yang diawali dengan lafaz عفا merupakan bentuk pengagungan terhadap martabat kedudukan Nabi Muhammad dan untuk memuliakan status yang disandangnya. Mayoritas *khithâb* yang didahului dengan kalimat seperti yang ada dipermulaan ayat di atas itu menunjukkan kemuliaan lawan bicaranya seperti dikatakan:

عفا الله تعالى عنك ما صنعت في أمري؟ ورضي الله سبحانه عنك ما جوابك عن كلامي؟
والغرض التعظيم

....“Allah mengampunimu, apa yang kamu lakukan dalam masalah yang menjadi urusanku? dan Allah meridhaimu apa jawabanmu terhadap ucapanku?”.

Tujuan dari tatanan kalimat ini adalah sebagai bentuk pengagungan seperti ucapan Ali bin Jahm kepada Al-Mutawali yang memerintahkan untuk mengasingkannya:

عفا الله عنك ألا حرمة تجود بفضلك يا ابن العلاء
ألم تر عبداً عدا طوره ومولى عفا ورشدا هدى
أقلني أقالك من لم يزل يقيقك ويصرف عنك الردى

Di antara kalimat yang seperti pernyataan yang mempunyai tujuan untuk mengagungkan adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad:⁸

"لقد عجبت من يوسف عليه السلام وكرمه وصبره والله تعالى يغفر له حين سئل عن البقرات
"العجاف والسمان ولو كنت مكانه ما أخبرتهم حتى أشرط أن يخرجوني

Ibn Mundzir dan selainnya meriwayatkan dari ‘Aun bin ‘Abdillah berkata: apakah kalian pernah mendengar peringatan yang lebih indah daripada ini?

⁸ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma’âni Fî at-Tafsîri Al-Qur’ân al-Azhîm Wa as-Sab’i al-Matsâni*,..., hal. 298.

Dimulai dengan pengampunan sebelum memperingatkan. As-Sajawandi berkata: dalam ayat tersebut menyiratkan ajaran untuk memuliakan Nabi Muhammad, jika dalam peringatan tidak disertai dengan pengampunan maka *khithâb* itu tidak memiliki kekuatan. Sofyan ibn ‘Uyainah berkata: lihatlah pada kelembutan ini, yang dimulai dengan pengampunan sebelum menyebutkan yang diampuni.

Menurut Alusi, Zamakhsyari dalam kitabnya *Al-Kasysyâf* sungguh telah melakukan kesalahan, beretika buruk dan melakukan hal yang buruk dalam ucapannya, dia bahkan mendoakan penulis kitab *Al-Kasysyâf* dengan doa semoga Allah membuka hijabnya dan dia tidak berhak untuk menyebutkan alasan terhadap apa yang dia katakan dalam kitabnya (كناية عن) (الجنابة وأن معناه أخطأت وبئسما فعلت) bahwa ayat tersebut adalah kinayah dari seburuk-buruknya tindakan dan bahwa nabi telah melakukan kesalahan dan melakukan hal yang buruk.

Penulis kitab *Al-Intishâf* juga berpendapat sama dengan Alusi dalam mengkritik Az-Zamakhsyari, dia menyebutkan dalam kitabnya:

“Tidak selayaknya dia (Az-Zamakhsyari) menafsirkan ayat ini dengan interpretasinya. Ayat ini mempunyai dua kemungkinan, bisa jadi yang dimaksud dengan ayat tidak seperti itu dan bisa jadi juga seperti itu yang dikehendaki oleh ayat, akan tetapi Allah telah memuliakan nabi-Nya dengan *khithâb*-Nya dalam ayat itu dan telah bersikap lemah lembut dengan menjadikan bentuk kinayah tentangnya, apakah dia tidak bisa beretika dengan etika Allah ini? Terlebih dalam masalah yang menyangkut Nabi Muhammad, dari dua kemungkinan itu dia telah melupakan apa yang wajib bagi Nabi Muhammad”. Dia mengkritik Az-Zamakhsyari dan memberikan pandangan dalam menafsirkan ayat tersebut, dia juga menjelaskan etika yang sepatutnya ditunjukkan jika berkaitan dengan Nabi Muhammad.

Alusi sangat menentang pendapat Az-Zamakhsyari dalam masalah ini, dia bahkan menanyakan argumen Az-Zamakhsyari ketika dia berpendapat bahwa nabi telah melakukan kesalahan fatal dengan menggunakan lafaz *بئسما* padahal Allah telah memperlakukan Nabi Muhammad dengan adil. seandainya ayat itu memang menunjukkan kesalahan Nabi Muhammad, akan tetapi tidak secara otomatis hal itu merupakan perbuatan yang buruk. Para ulama mengikuti pendapat yang membersihkan kedudukan nabi dari ucapan yang salah dan tidak seharusnya pemilihan redaksi kalimat yang ditujukan kepada nabi menggunakan kalimat *بئسما* yang menunjukkan kesalahan fatal yang sampai membuat orang lain merasa heran.

Alusi bahkan memintakan maaf bagi penulis kitab *Al-Kasysyâf* saat Az-Zamakhsyari mengatakan: saya berpendapat bahwa pada dasarnya Nabi Muhammad melakukan kesalahan, kemudian kesalahan tersebut digantikan

dengan pengampunan karena untuk memuliakan kedudukannya dan sebagai peringatan atas lembutnya perangai dan kedudukannya, oleh karena itu, didahulukan pengampunan sebelum menyebutkan tindakanya yang mengarah dalam tindakan kriminal. Interpretasi ini dibangun atas pengampunan yang Allah berikan kepada nabi-Nya karena menjaga kemuliaanya ketika dia melakukan kesalahan.

Pengampunan yang menunjukkan kemuliaan orang yang diampuni adalah ketika dalam pengungkapannya merupakan bentuk dari kalam doa bukan kalam *khavar* karena kalam doa terkadang digunakan *ta'riḍh bil istiḡshâ`* seperti dalam sabda Nabi Muhammad: " رَحِمَ اللهُ تَعَالَى أَخِي لَوْطًا لَقَدْ كَانَ " *ياؤوي إلى ركن شديد* dalam pernyataan tersebut bisa ditemukan adanya penghinaan terhadap subjek yang dituju dan disesuaikan dengan bentuk kalimat yang digunakan lalu tidak ada bentuk penghormatan di dalamnya. Dan jelas interpretasi ini tidak diterima oleh orang yang berakal, karena dalam kitab *Al-Kasyshâf* banyak ditemukan hal yang serupa, oleh karena itu sebagian ulama besar seperti As-Subki melarang untuk membacanya, dalam masalah ini Al-Baidhawi mengikuti pendapat Az-Zamakhshari.⁹

Ulama yang berpendapat bahwa Nabi Muhammad telah melakukan kesalahan dengan dasar ayat ini, mereka mempunyai dua pandangan: yang pertama, pengampunan itu terjadi karena adanya dosa dan yang kedua bahwa *istifhâm inkari* dalam ayat yakni lafaz *لَمْ أذْنِتْ* menunjukkan izin yang diberikan oleh Nabi Muhammad merupakan bentuk dari kemaksiatan. Para *muḥaqqiq* berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan adanya peringatan karena nabi meninggalkan hal yang utama dan yang lebih sempurna. Mereka mengatakan: sudah jelas bahwa keputusan nabi tersebut mengandung kemaslahatan dalam agama dan kemanfaatan bagi kaum muslimin, akan tetapi keputusan nabi itu dinilai fasid sesuai dengan firman Allah: { *لَوْ خَرَجُوا* } } karena Allah membencinya seperti dalam firman-Nya: { *وَالْكَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَاتِهِمْ* } }. Memang yang lebih utama adalah mengakhirkan izin sampai kebohongan mereka menjadi jelas dan disaksikan para sahabat. Mereka tidak dapat menikmati kehidupan dengan rasa aman dan bahagia karena mereka telah menipu Nabi Muhammad dan melakukan kebohongan. Mereka tidak akan bahagia di masa depan, tidak akan mendapatkan ketengan dan rasa aman, mereka akan terus-menerus dalam ketakutan jika permasalahannya sampai terungkap.

Sebagian pendapat yang lemah menyatakan bahwa penggalan ayat: { *عَفَا اللهُ* } menunjukkan adanya dosa yang sudah dilakukan dengan dasar-dasar yang sudah disebutkan sebelumnya. Sekalipun pendapat ini dapat dibenarkan akan tetapi tidak dapat dibenarkan pernyataan yang mengatakan bahwa { *لَمْ* }

⁹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rîh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 300.

أَذْنَتْ لَهُمْ } menunjukkan makna pengingkaran terhadap Nabi Muhammad. Karena kemungkinan yang dapat terjadi adalah antara Nabi Muhammad telah melakukan dosa dalam peristiwa itu atau tidak melakukan dosa, dan keduanya bertentangan dengan bentuk *istifhâm* yang mempunyai arti pengingkaran (*istifhâm ingkâri*) karena kemungkinan yang pertama jika nabi tidak melakukan dosa bagaimana bisa ada sebuah pengingkaran dan kemungkinan yang kedua, ayat di atas dimulai dengan pengampunan, setelah pengampunan itu diberikan kepadanya maka tidak mungkin adanya pengingkaran.

Mayoritas berpendapat bahwa Nabi Muhammad telah melakukan ijtihad dan telah mendapatkan satu pahala. Menurut Alusi pendapat ini adalah pendapat yang jelas. Peristiwa serupa yang dialami oleh Nabi Muhammad adalah dua peristiwa yang pertama adalah Nabi Melakukan sesuatu yang tidak diperintahkan sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Jarir dan selainnya dari Amr bin Maimun dan yang kedua Nabi Muhammad mengambil tebusan dari para tawanan. Sebagian pendapat membatasi dalam dua peristiwa ini akan tetapi pendapat ini ditentang dan dikatakan tidak shahih karena terdapat peristiwa ketiga seperti yang disebutkan dalam surah at-Tahrim dan selainnya seperti dalam surah ‘abasa. Alusi menyatakan bahwa pembatasan masalah dalam dua peristiwa itu berada dalam hal yang berkaitan dengan ijtihad dan Allah adalah penjaga yang benar.¹⁰

13. Surah Hud/ 11:12

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

“Maka boleh jadi kamu hendak meninggalkan sebahagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan sempit karenanya dadamu, karena khawatir bahwa mereka akan mengatakan: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya perbendaharaan (kekayaan) atau datang bersama-sama dengan dia seorang malaikat?" Sesungguhnya kamu hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah Pemelihara segala sesuatu”...(Hud/11:12)

Dalam ayat ini, Alusi memulai pembahasannya dengan menafsirkan permulaan ayat dan mengupas tata bahasa dalam permulaan ayatnya.¹¹

Yang *pertama*, Alusi menafsirkan kalimat

{ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ }

“Maka boleh jadi kamu hendak meninggalkan sebahagian dari apa yang diwahyukan” yakni tidak menyampaikan sebahagian yang diwahyukan

¹⁰ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma’âni Fî at-Tafsîri Al-Qur’ân al-Azhîm Wa as-Sab’i al-Matsâni*,..., hal. 300.

¹¹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma’âni Fî at-Tafsîri Al-Qur’ân al-Azhîm Wa as-Sab’i al-Matsâni*,..., hal. 220.

kepadamu yaitu sesuatu yang berbeda dengan pendapat kaum musyrikin karena takut ditolak dan ditertawakan.

Penafsiran Alusi dalam kalimat *أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا كَنْزًا* yaitu harta yang banyak, menggunakan diksi kalimat dengan menggunakan lafaz *انزال* (menurunkan) bukan *الإعطاء* (memberi) untuk menunjukkan makna *ta'jiz* (mukjizat) sehingga akan berbeda dengan adat kebiasaan manusia, karena *kanzun* (harta timbunan) itu ditemukan di dalam bumi (tanah) bukan diturunkan dari langit. Terdapat kemungkinan lain bahwa mereka menghendaki makna *اعطاء* dari lafaz *انزال* tanpa adanya sebab yang umum terjadi, seperti penyebab diturunkannya. Artinya seandainya dia diberikan harta karun agar kita mempercayai kebenarannya.

Lafaz { *أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ* } mereka mempercayainya agar kita juga dapat mempercayainya. Diriwayatkan mereka mengatakan: Jadikan gunung makkah menjadi emas bagi kami atau dua malaikat yang menyaksikan kenabianmu jika kamu memang benar seorang rasul lalu turunlah ayat tersebut. Diriwayatkan juga dari Ibn Abbas bahwa dua ucapan tadi diucapkan oleh sekelompok orang kemudian nabi menjawab: Aku tidak mampu, lalu turunlah ayat. Dikatakan bahwa yang mengatakan itu adalah Abdullah Ibn Umayyah Al-Makhzumi, penggunaan *dhamîr jama'* dalam ayat itu karena peristiwa ini terjadi lebih dari sekali.

Lafaz { *أَنْ يَقُولُوا* } kedudukannya dalam *maḥal nashab* atau *maḥal jer* yang mana asal kalimatnya adalah *كراهة أو مخافة أن يقولوا أو لئلا أو لأن أو بأن* artinya mereka benci dan takut untuk mengucapkan atau supaya tidak atau karena, dengan mengatakan. Ucapan itu merupakan fakta. Penggunaan *fi'il mudhâri' أن يقولوا* mempunyai arti *mâdhi* (lampau) dan *المصدرية أن* keluar dari faidahnya. Para ulama mengutamakan pendapat pertama yakni mengira-ngirakan *أن يقولوا هذا القول* takut untuk mengulang-ulang kalimat ini lagi. Sebagian ulama memilih semua pendapat itu dan *إن mashdariyah* tetap dalam fungsinya.

Lafaz { *إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ* } yakni kamu tidak mempunyai tugas apapun kecuali hanya untuk memberi peringatan dengan apa yang telah diwahyukan kepadamu dan jangan memperdulikan apapun yang mereka katakan dan lakukan. Lafaz { *وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ* } Allah zat yang akan mengatur itu dan menjaganya maka Allah akan menjaga keadaanmu dan keadaan mereka, bertawakkalah kepada-Nya dalam segala hal karena Allah akan memberikan apa yang pantas bagi mereka. Dalam ayat tersebut hanya mengkhususkan kata *نذير* yaitu peringatan karena Nabi Muhammad telah mengalami kondisi dalam keadaan yang sangat sulit. Dikatakan ayat tersebut telah dimansukh dan pendapat lain mengatakan ayat tersebut *muḥakkamah*.

Yang kedua, Alusi mengupas dari segi bahasanya, meliputi:

- a) *Isim fâ'il* (تارك) menunjukkan arti akan datang (*mustaqbal*) oleh karena itu *isim fâ'il* dalam ayat itu berfungsi sebagaimana fungsi *fi'il*.
- b) لعل menurut **pendapat pertama** bermakna *tarâji* yaitu menunjukkan kemungkinan peristiwa itu akan terjadi. Kemungkinan itu tidak harus terjadi, tidak juga lebih utama untuk direalisasikan karena terdapat hal yang dapat mencegahnya, oleh karena itu Nabi Muhammad tidak mungkin meninggalkan wahyu karena tindakan tersebut tidak sesuai dengan martabatnya sebagai seorang nabi. Hal yang dapat mencegah Nabi Muhammad untuk meninggalkan apa yang diwahyukan adalah karena Nabi Muhammad maksum dari menyembunyikan risalah yang diperintahkan untuk disampaikan sebagaimana para nabi sebelumnya, begitu juga ia maksum dari berkhianat karena tidak berkhianat merupakan bentuk ketakwaan kepada Allah. Ayat di atas bertujuan untuk memotivasi Nabi Muhammad dan untuk menggerakkan hati dalam menyampaikan risalah. ketentuan ini (maksumnya nabi) diberlakukan dalam setiap kejadian yang serupa. Dalam kalimat لعل yang mengandung makna kemungkinan akan terjadi dikatakan: kemungkinan harapan itu bisa jadi untuk *mutakallim* (yang berbicara) yang ini adalah hukum asalnya karena makna *insyâ`* dalam teksnya tertuju untuk *mutakallim*, terkadang untuk *mukhâthab* (lawan bicara) dan terkadang untuk orang lain yang masih mempunyai hubungan dengan kalimatnya. Kemungkinan yang dimaksud dengan ayat ini adalah yang terakhir yaitu untuk orang-orang kafir artinya: kamu telah bersusah payah untuk menyampaikan apa yang diwahyukan kepadamu dan mereka orang kafir berharap agar kamu meninggalkan sebagian dari yang diwahyukan karena kebenciannya terhadapmu. **Pendapat kedua** mengatakan lafaz لعل bukan bermakna *tarâji* (harapan yang mungkin untuk direalisasikan) akan tetapi bermakna *tab'id* (jauh dan tidak mungkin terjadi) artinya Nabi Muhammad tidak mungkin meninggalkan apa yang diwahyukan. Makna ini terkadang digunakan oleh orang arab seperti dalam ucapan seseorang: لعلك تفعل كذا "seandainya kamu bisa melakukan ini" jika mereka mengucapkannya pada orang yang tidak mampu untuk melakukannya. Artinya ayat itu menunjukkan kamu wahai (Muhammad) tidak akan meninggalkan apa yang diwahyukan. **Pendapat ketiga** mengatakan lafaz لعل ini bermakna *istifhâm inkari* (pertanyaan yang bertujuan untuk mengingkari) sebagaimana yang ada dalam hadis: لعلنا اعجلناك. As-Samin dan lainnya memilih pendapat pertama yang mengatakan untuk makna *tarâji* dengan penisbatan ayat kepada lawan bicara sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya. Dan tidak selayaknya menginterpretasikan makna ayat dengan kalimat "sepertinya kamu akan meninggalkan sebagian yang diwahyukan dari hal-hal yang memberatkanmu dengan izin dari-Ku dan wahyu dari-Ku" yang

mana hal tersebut merupakan bentuk keringanan yang diberikan seperti dalam masalah satu orang yang dapat mengalahkan 10 ketika satu dari mereka diperintahkan untuk memerangi dua orang (dalam surah al-Anfal) dan contoh-contoh lain dari keringanan yang diberikan Allah kepadanya.

Permasalahan ini akan terselesaikan ketika lafaz setelahnya (أَنْ) يقولو bermakna يَا أَبَاهُ (mendurhakai) yaitu mereka orang-orang kafir mendurhakai. Dalam satu pendapat dikatakan: jika yang diinginkan adalah meninggalkan perdebatan dengan menggunakan Al-Qur`an maka memilih untuk mengeksekusi, memukul dan menikam karena surah ini adalah surah makiyah yang diturunkan sebelum perintah untuk memerangi, maka hal ini benar.¹²

Dalam kitab *Al-Kasysyâf* disebutkan jika ayat ini diteliti lebih dalam maka akan diketahui bahwa ayat ini memperlihatkan kebesaran Allah kepada Nabi-Nya untuk menunjukkan metode dalam berdakwah dari pertama hingga terakhir dan untuk memberitahukan bahwa kesulitan yang dihadapi ketika mereka berada dalam kedudukan yang mulia semua itu akan mendapatkan balasan di dunia dan akhirat bukan hanya sekedar untuk menghibur Nabi Muhammad saja, karena itu tidak sesuai dengan kedudukannya. Pada akhir ayat ini disebutkan : وَالْيَهُ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ۖ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۗ jika dikatakan ayat sebelumnya merupakan bentuk keringanan untuk menghiburnya, pernyataan ini akan menjadi terlalu jauh jika didasarkan pada ayat ini. *Isim dhamîr* dalam firman Allah { وَمَا يُوحَىٰ } kembali kepada kalimat { وَمَا يُوحَىٰ }.

Lafaz ب dalam ayat ini terdapat tiga pendapat, meliputi:

- Yang pertama** pendapat dari Abi Hayyan, dia mengtakan ب bermakna *tab'id* (sebagian),
- Pendapat kedua** ب menunjukkan makna *tablîgh* (menyampaikan) atau *takdzîb* (mendustai) dan **pendapat ketiga** mengatakan ب merupakan huruf *mubham* yang ditafsiri dengan firman Allah: { أَنْ يَقُولُوا: .

Sedangkan huruf و dalam firman Allah { وَمَا يُوحَىٰ } menurut

- pendapat pertama** adalah huruf 'athaf (penghubung). Dikatakan kalimat { وَمَا يُوحَىٰ } 'athaf pada kalimat { تَارِكٌ }. Firman Allah { صَدْرُكَ } menjadi *fâ'il* dari kalimat { وَمَا يُوحَىٰ }. Dan diperbolehkan sifat (yaitu *isim fail* { وَمَا يُوحَىٰ }) sebagai *khavar muqadam* dan kalimat { صَدْرُكَ } sebagai *mubtada`* dan susunan jumlah ini *ma'thûf* pada kalimat { تَارِكٌ }.
- Pendapat kedua** mengatakan و menunjukkan makna *hal* dan susunan kalimat setelahnya menjadi *hal* karena masalah ini bukan merupakan kenyataan jadi tidak diperbolehkan untuk dijadikan huruf 'athaf. Hal ini masih membutuhkan penelitian karena jika sempitnya dada Nabi Muhammad disebabkan oleh perkara yang telah disebutkan sebelumnya

¹² Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur`ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 221.

dengan melihat *zhâhir* ayatnya maka itu tidak sesuai dengan realitanya akan tetapi sempitnya dada nabi itu karena kesulitan yang dihadapi saat menyampaikan risalah.

Perubahan bentuk kalimat dari ضيق yang berupa sifat *musyabihah* menjadi *isim fâ'il* ضائق untuk menunjukkan bahwa kesulitan yang dilalui oleh Nabi Muhammad itu bersifat sementara (terkadang), begitu juga setiap sifat *musyabihah* jika dikehendaki makna *huduts* maka bentuk kalimatnya harus dirubah menjadi *isim fâ'il* seperti dalam kalimat جواظ سيد، سمين menjadi جائد سائد dan سامن. Begitu juga seperti ucapan sebagian pencuri yang mendeskripsikan tahanan dan penghuninya dengan sebuah syair.

بمنزلة أما اللئيم (فسامن) بما وكرام الناس باد شحوبها

Ucapan Al-Bahr menunjukkan bahwa setiap lafaz yang terbentuk dari *fi'il tsulâtsi* yang bermakna *tsubût* dan *istiqrâr* (tetap dan konsisten) dan tidak mengikuti *wazan* فاعل jika menghendaki makna *hudûts* maka diikutkan *wazan* فاعل tanpa harus mendengar dari orang arab. Dikatakan pergantian *wazan* itu karena menunjukkan makna *musyârahah* (persekutuan) dan ini tidak benar.

Lafaz { أَنْ يَقُولُوا } kedudukannya dalam *maḥal nashab* atau *maḥal jer* yang mana asal kalimatnya adalah كراهة أو مخافة أن يقولوا أو لثلا أو لأن أو بأن artinya mereka benci dan takut untuk mengucapkan atau supaya tidak atau karena dengan mengatakan ucapan itu merupakan fakta. Penggunaan *fi'il mudhâri* ' يَقُولُوا ' mempunyai arti *mâdhi* (lampau) dan المصدرية أن keluar dari faidahnya. Para ulama mentarjih pendapat pertama yakni menggira-ngirakan takut untuk mengucapkan kalimat ini lagi. Sebagian ulama memilih semua pendapat itu dan إن *mashdariyyah* tetap dalam fungsinya.¹³

14. Surah Al-Isra/17:74

وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَاكَ لَفَدَّ كِدْتُ تَرَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا

“Dan sekiranya Kami tidak memperteguh (hati)mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka”...(al-Isra/17:74)

Pembahasan pertama dalam ayat ini adalah penafsiran kalimatnya. Lafaz { وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَاكَ } yakni jika Kami tidak meneguhkan hatimu dalam jalan yang benar dengan penjagaan Kami terhadapmu. Lafaz { لَفَدَّ كِدْتُ تَرَكُّنُ } niscaya kamu akan condong kepada mereka, الركن dalam ayat bermakna condong yang sangat sedikit, asalnya adalah الميل إلى ركن condong pada satu sudut. Ulama menyebutkan kita lafaznya dimutlakkan maka artinya adalah condong yang sangat sedikit. Bentuk *nashab* pada lafaz { شَيْئًا } karena menjadi *mashdar* yakni jika tidak karena itu maka kamu akan dekat dengan

¹³ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 221.

kecenderungan pada mereka dengan kecenderungan yang sedikit karena kuatnya tipu daya dan muslihat mereka, akan tetapi Kami memberimu penjagaan oleh karena itu mencegahmu untuk mendekati kecenderungan yang sedikit itu kepada mereka lebih sedikit daripada arti dari kecenderungan itu sendiri.

Hal ini jelas bahwa Rasulullah tidak menjawabnya dan tidak memperdulikan mereka, dengan penjelasan ini dapat menolak statement yang mengatakan bahwa Nabi menginginkannya kemudian dicegah dengan turunnya ayat ini, seakan-akan pernyataan yang mengatakan bahwa Nabi telah tertipu itu dengan menunjuk pada makna-makna *zhâhir* dari beberapa riwayat dalam menjelaskan asbabunnuzul seperti dalam riwayat hadis Ibn Ishak dan selainnya dan jelas dalam firman Allah { إِلَيْهِمْ } bahwa Nabi Muhammad tidak menjawab mereka dengan landasan penguatan dalil bahwa pada saat itu nabi tidak menjawab mereka.

Pendapat yang memaknai ayat dengan makna *zhâhir* itu terlalu terburu-buru dalam memahami ayat. Ibn Anbari menjelaskan maksud dari ayat bahwa mereka hampir mengatakan bahwa kamu cenderung kepada penisbatan perilaku mereka kepada Nabi adalah bentuk majaz sebagaimana ucapan orang yang mengatakan kamu hampir membunuh dirimu sendiri yakni orang-orang hampir membunuhmu karena perbuatanmu, dalam ilmu bahasa istilah ini disebut *alghâz mustaghi 'anhu*. Ayat ini menunjukkan bahwa kemaksuman Nabi Muhammad disebabkan karena taufik dan inayat pertolongan Allah.

Pembahasan kedua adalah mengenai bacaan qiraatnya. Qatadah, Ibn Ishak dan Ibn Musrif membaca { تَرَكْنَ } dengan harakat *kaf dhommah* dalam *fiil mudhari* dari ركن yang dibaca *fathah* رَكْنَ menurut jumbuh bentuk *mudhâri* ركن dibaca kasrah يركن dikatakan bisa dibaca *fathah* juga dengan memasukkan dua bahasa.¹⁴

15. Surah Al-Hajj/22:52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىَ الْشَّيْطَانُ فِيْ أَمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), melainkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan ke dalamkeinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu, dan Allah akan menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha bijaksana”...(al-Hajj/22:52)

¹⁴ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 123

Dalam tafsir ayat ini, Alusi memulai pembahasannya dengan menjelaskan tafsir dari segi susunan bahasanya atau nahwu.

Yang pertama pembahasan dari segi nahwu dalam kalimat من من yang pertama dalam ayat tersebut bermakna ابتداء sedangkan yang kedua bermakna مزيدة لاستغراق الجنس. Susunan kalimat yang diawali dengan lafaz إذا berkedudukan sebagai *hâl* menurut pendapat Abi Hayyan, menurut pendapat lain lafaz tersebut berkedudukan sebagai sifat dengan menjadikan *mufrad* pada isim *dhamîr*, mentakwilnya dan memperuntukkan untuk setiap individu atau dengan memperkirakan susunan kalimat seperti yang telah disebutkan sebelumnya, seperti dalam ayat { وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ } at-Taubah/9:62.

Yang jelas kalimat إذا bermakna *syarhiyyah* sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama *Kufi*, akan tetapi mereka mengatakan bahwa kalimat إلا yang bermakna *nâfi* adakalanya kalimat setelahnya berupa *fi'il mudhari* seperti dalam lafaz ما زيد إلا يفعل وما رأيت زيدا إلا يفعل atau setelahnya berupa *fi'il madhi* dengan syarat didahului kalimat *fi'il* إلا كانوا { وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا } [الحجر: 11] { Atau *fi'il mādhi* yang didahului dengan قد seperti kalimat ما زيد إلا akan tetapi dalam ayat ini terdapat masalah karena setelahnya tidak berupa *fi'il mudhari* atau *fi'il mādhi*, akan tetapi didahului jumlah *syarhiyyah*, jika pendapat ini benar maka diperlukan adanya takwil. Dalam kitab *Al-Bahr* mentakwil dengan mengatakan bahwa إذا tidak dijadikan sebagai *dzarfiyyah* karena antara إذا dan kalimat yang dijadikan *mudhaf* kepadanya menjadi pemisah antara إلا dan *fi'il madhi* yang berupa ألقى, pemisahan ini diperbolehkan seakan-akan setelah إلا adalah *fi'il madhi* dapat perkiraannya dan adanya syarat.

Lafaz «نبي» menjadi *athaf* pada «رسول» yang menunjukkan makna *mughâyah* sebagaimana makna *mughayarah* yang terdapat dalam hadis:

ما روي أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الأنبياء فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيراً،

Hadis ini sama dengan yang dikatakan oleh As-Suyuti, Ahmad ibn Rahawayah dalam kedua musnadnya yang diriwayatkan dari Abi Umamah, Ibn Hibban juga menyebutkan dalam kitab Shahihnya dan Al-Hakim dalam kitab Mustadraknya periwayatan dari jalur Abi Dar, Ibn Jauzi memprediksi bahwa hadis tersebut termasuk hadis *maudhu'*, padahal tidak seperti itu, hanya saja dalam sanadnya memang ada kedaifan. Sedangkan dalam riwayat lain disebutkan bahwa jumlah rasul mencapai 315.

Lafaz { تَمَّ } Bermakna *tarakhi rathbi*, artinya ayat yang muhkam kedudukannya lebih tinggi daripada ayat yang dinaskh, dua *fi'il* yang menggunakan bentuk *fi'il mudhâri'* dalam ayat tersebut menunjukkan *istimrâr tajaddudi* artinya setiap kali nabi atau rasul merasakan ada keraguan yang dimasukkan oleh setan, Allah akan selalu memperbarui pertolongannya dengan menurunkan ayat-ayat yang muhkamat.

Menampakkan keagungan Allah dalam *isim dhamîr* untuk menambah penegasan dan pernyataan bahwa sifat ketuhanan merupakan salah satu sebab dari penetapan ayat-ayat-Nya yang mulia. Penetapan ini juga seperti dalam penyebutan lafaz شيطان¹⁵.

Pembahasan kedua dalam tafsir ini membahas tentang makna dari kalimat rasul, para ulama berbeda pendapat dalam menginterpretasikan maknanya menjadi enam pendapat:

- a) Pendapat pertama menyebutkan bahwa rasul adalah laki-laki merdeka yang diutus oleh Allah dengan membawa syariat baru untuk menyeru manusia pada syariat itu sedangkan nabi lebih umum daripada rasul, nabi adalah seseorang yang diutus oleh Allah untuk menetapkan syariat sebelumnya seperti syariat para nabi dari nabi Israil dari nabi Musa 'alaihissalâm sampai nabi Isa 'alaihissalâm.
- b) Pendapat kedua mengatakan bahwa rasul adalah seorang laki-laki merdeka yang diutus oleh Allah kepada kaum dengan membawa syariat baru bagi mereka walaupun syariat tersebut bukan baru (bagi umat lainnya) seperti nabi Ismail yang pertama kali diutus kepada tetangganya. Nabi lebih umum daripada rasul dan mereka diutus untuk membawa syariat yang tidak baru.
- c) Pendapat ketiga mengatakan bahwa rasul adalah laki-laki merdeka yang ditugaskan untuk menyampaikan risalah acara universal walaupun risalah tersebut merupakan penjelasan dari syariat yang sebelumnya dan nabi adalah seseorang yang diberi wahyu akan tetapi tidak diperintahkan untuk menyampaikannya atau lebih umum daripada itu dan lebih umum dari pengertian rasul.
- d) Pendapat keempat, para anbiya yang juga menjadi rasul adalah orang yang mempunyai mukjizat berupa kitab yang diturunkan sedangkan nabi tidak mempunyai kitab.
- e) Pendapat kelima, rasul adalah orang yang mempunyai kitab dan nusukh sedangkan nabi tidak mempunyai keduanya.
- f) Pendapat keenam, rasul adalah orang yang didatangi oleh malaikat dengan membawa wahyu dalam keadaan sadar sedangkan nabi adalah orang yang diwahyukan dalam tidurnya dan pendapat ini termasuk pendapat yg sangat asing karena mereka mengatakan bahwa Nabi hanya menerima wahyu pada saat tidur saja dan pendapat ini sangat jauh dari kebenaran dan tidak rasional.

Sudah masyhur diketahui bahwa pengertian nabi dalam syariat itu lebih umum daripada rasul yaitu orang yang diwahyukan baik diperintahkan untuk menyampaikan atau tidak, sedangkan rasul adalah orang yang

¹⁵ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 165

diwahyukan dan diperintahkan untuk menyampaikan. Pendapat ini tidak shahih karena jika kalimat yang ‘*âm* (umum) dibandingkan dengan kalimat yang *khâsh* (khusus) maka yang dimaksud adalah yang umum bukan yang khusus, maka jika dikehendaki kalimat nabi yang bukan rasul maka artinya adalah orang yang tidak ditugaskan untuk menyampaikan risalah karena jika berhubungan dengan penyampaian risalah maka yang diperintahkan untuk menyampaikannya adalah para rasul. Dalam ayat tersebut tidak disebutkan perbedaan nabi dan rasul dari segi pengutusannya maka untuk membedakannya bisa disebutkan bahwa rasul adalah orang yang diutus dengan membawa syariat baru dan nabi adalah orang yang diutus untuk menetapkan syariat sebelumnya. Atau rasul adalah orang yang diutus dengan membawa kitab sedangkan nabi adalah orang yang diutus tanpa kitab atau pengertian selainnya yang dapat memberikan perbedaan antara pengutusan keduanya.¹⁶

Pembahasan yang ketiga adalah penafsiran Alusi.

Lafaz التمني, التمني menurut Abi Muslim adalah harapan terakhir dari takdir seperti harapan atas kematian seseorang pada waktu yang telah ditetapkan oleh Allah. الأمنية menurut Ar-Ragib adalah gambaran yang berada dalam jiwa manusia sebagai bentuk pengharapan. Beberapa ulama berpendapat bahwa التمني bermakna membaca begitu juga lafaz الأمنية sebagaimana Al-Hassan membaca nasyid yang ditulis oleh sahabat Utsman:

تمني كتاب الله أول ليلة *** تمني داود الزبور على رسل

Dalam kitab *Al-Bahr* disebutkan bahwa arti kalimat tersebut merujuk pada hukum yang dinukil dari Abi Muslim sesungguhnya orang yang membacanya mengira-ngirakan huruf dan menggambarkannya lalu menyebutkannya satu persatu, pendapat ini menurut mayoritas ahli qiraah.

Turunnya ayat ini bertujuan untuk menghibur Nabi Muhammad bahwa upaya untuk membatalkan ayat yang mungkin terjadi adalah upaya yang tertolak. Artinya dan tidaklah Kami utus nabi dan rasul sebelummu kecuali keadaan mereka ketika membaca sebagian ayat, setan melemparkan syubhat dan fantasi atau takhayul terhadap apa yang sedang mereka baca kepada pimpinannya supaya mereka berdebat dengan kebathilan dan menolak ayat yang datang kepada mereka, seperti dalam firman Allah:

{ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ }

“*Sesungguhnya setan-setan akan membisikkan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu*” ... (Al-An'am/6: 121)

Dan firman Allah:

{ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا }

¹⁶ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi. *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 165.

“Dan demikianlah untuk setiap nabi Kami menjadikan musuh, yang terdiri dari setan-setan manusia dan jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan.”... (Al-An'am/6: 112)

Apa yang dikatakan para setan itu sama seperti ucapan yang dilontarkan ketika mereka mendengarkan ayat yang dibaca oleh Nabi Muhammad dalam surah al-Baqarah/1:173

{ إِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ }

Dia (setan) menghalalkan penyembelihan hewan untuknya dan mengharamkan penyembelihan untuk Allah, begitu juga dalam beberapa riwayat disebutkan ucapan mereka ketika mendengar surah al-Anbiya`/21:98

{ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ }

Sungguh, kamu (orang kafir) dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah bahan bakar Jahannam.

Mereka mengatakan bahwa Nabi Isa adalah hamba yang menyembah selain Allah dan para malaikat juga menyembah selain Allah.

Tafsir ayat { فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ } Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu. Allah membatalkan dan menghilangkan keraguan yang dimasukkan oleh setan dengan pertolongan Allah kepada Nabi Muhammad untuk menolaknya atau dengan menurunkan wahyu untuk menolaknya. Lafaz { ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ أَيْاتَهُ } Dan Allah akan menguatkan ayat-ayat-Nya dengan mendatangkan ayat-ayat yang *muhkamah mutsbitah* yaitu ayat-ayat pasti dan tidak dapat dibantah melalui cara apapun. Lafaz { ثُمَّ } Bermakna *tarakhi rathbi*, artinya ayat yang muhkam kedudukannya lebih tinggi daripada ayat yang dinasakh, dua *fi'il* yang menggunakan bentuk *fi'il mudhâri'* dalam ayat tersebut menunjukkan *istimrâr tajaddudi* artinya setiap kali nabi atau rasul merasakan ada keragu-raguan yang dimasukkan oleh setan, Allah akan selalu memperbarui pertolongannya dengan menurunkan ayat-ayat yang muhkamat. Menampakkan keagungan Allah dalam *isim dhamîr* untuk menambah penegasan dan pernyataan bahwa sifat ketuhanan merupakan salah satu sebab dari penetapan ayat-ayat-Nya yang mulia. Penetapan ini juga seperti dalam penyebutan lafaz شَيْطَان

Lafaz { وَاللَّهُ عَلِيمٌ } Allah maha mengetahui, Allah sangat mengetahui segala sesuatu termasuk hal-hal yang berasal dari setan dan kawan-kawannya. Lafaz { حَكِيمٌ } Allah maha bijaksana dalam segala perbuatannya, termasuk membiarkan setan dan kawan-kawannya untuk melontarkan keragu-raguan, Allah membantahnya dan menunjukkan bahwa hal itu ditolak,

apa yang Allah tunjukkan dalam ayat ini menunjukkan penguatan atas penolakan dalam akhir ayat.¹⁷ Dalam surah al-Hajj/22:52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أَمْنِيَّتِهِ

Menunjukkan kebenaran kisah *gharaniq* menurut orang yang mempercayainya, akan tetapi bagi seorang hamba seharusnya berserah diri dalam kehendak Tuhannya karena jika tidak, setan akan mengujinya dan keragu-raguan dalam firman itu tidak ada karena keberadaannya akan menafikan ayat yang *muhkam*.

16. Surah Az-Zumar/39:65

{ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ }
}

“Dan sungguh, telah diwahyukan kepadamu dan kepada (nabi-nabi) yang sebelumnya, “Sungguh jika engkau menyekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang yang rugi”...(Az-Zumar/39:65)

Dalam ayat ini Alusi memaparkan beberapa permasalahan:

Pembahasan yang *pertama* mengenai penafsiran ayatnya, lafaz { وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ } yakni para rasul sebelum mu (sebelum Nabi Muhammad). Lafaz { لَئِنْ أَشْرَكْتَ } jika engkau menyekutukan Allah. Lafaz { وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ } Kata لمن sampai akhir ayat merupakan *naibul fail* dari lafaz { أُوحِيَ } menurut pendapat lain dikatakan terdapat kalimat yang dibuang yang asalnya

أوحى إليك وإلى الذين من قبلك مثل ذلك لئن أشركت ليحبطن عملك الخ pendapat lain menyebutkan tidak ada pembuangan kalimat dalam ayat. Isim *dhamîr mufrad* yang *khithâb* dalam ayat ditujukan kepada setiap individu meliputi Nabi Muhammad dan para rasul terdahulu.

Lafaz { لَئِنْ أَشْرَكْتَ } sampai akhir menggunakan bentuk *dhamîr mufrad* (tunggal). Ulama basrah berpendapat jumlah tersebut bukan berupa *fâ'il* oleh karena itu, maka tidak bisa digantikan dengan yang lain atau disebut sebagai *nâ'ibul fâ'il*. Dalam kita *Al-Bahr* disebutkan lafaz { إِلَيْكَ } menjadi *nâ'ibul fâ'il* artinya diwahyukan kepadamu dan kepada orang-orang sebelumnya dengan tauhid sebagaimana perkataan Muqatil. Firman Allah { لَئِنْ أَشْرَكْتَ } merupakan *jumlah isti'nâf* (permulaan kalimat) yang secara khusus ditujukan kepada Nabi Muhammad, bagaimanapun juga firman Allah tersebut merupakan bentuk kewajiban untuk memuliakan orang yang diberi *khithâb* itu maksum dan membuat orang kafir putus asa serta menyerukan

¹⁷ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi. *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 166

betapa buruknya memusyrikan yang dilarang kepada orang yang tidak mungkin melakukannya apalagi bagi orang yang mungkin melakukannya.

Pembahasan yang *kedua* adalah tentang pandangan ulama dalam kemaksuman nabi dari dosa besar, Ayat ini menunjukkan kebolehan para nabi untuk melakukan dosa besar sebagaimana yang disebutkan dalam kitab *Al-Mawâqif*. Kalimat *syarhiyyah* (bentuk kalimat dalam ayat) menunjukkan adanya kemungkinan dosa besar yang bisa terjadi akan tetapi secara syariat dosa besar itu tidak mungkin dilakukan oleh para nabi. Dua *lam* dalam kalimat { لَقَدْ } dan { لَعْنِ } mempunyai makna *qasam* (sumpah) dan dua *lam* setelahnya sebagai jawab dari *qasam*.¹⁸

Pembahasan *ketiga* adalah mengenai makna *ihbâth* (penghapusan amal yang disebabkan kemurtadan) dan pemaparan pendapat dari ulama fikih. Tidak adanya pembatasan dalam penghapusan dosa *الاحباط* menunjukkan bahwa kemusyikan yang dilakukan terus menerus sampai meninggal. Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

- a) Mazhab Hanafi memiliki pendapat kemurtadan akan menghapus amal yang sebelumnya dilakukan secara mutlak. Mereka mengatakan, orang yang kembali dalam kemurtadan tidak wajib mengqada amalnya kecuali haji.
- b) Mazhab Syafii memiliki pendapat murtad tidak menghapus amal yang dilakukan sebelumnya selama kemurtadannya tidak berlanjut sampai meninggal. Tidak adanya *taqyîd* (pembatasan) dalam ayat ini berlandaskan ayat yang menjelaskan dengan lebih perinci seperti dalam ayat

{ وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا } [البقرة: 217]

Dengan ayat ini, maka ayat yang bersifat mutlak akan dibatasi dengan ayat yang bersifat *muqayyad*

- c) Sebagian dari ulama yang bermazhab hanafi menjawab bahwa ayat tersebut mempunyai permasalahan dan hukum yang bermacam-macam, seperti lafaz

{ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ }

Orang yang amalnya dihapus adalah orang yang keluar dari agamanya.

{ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ }

Mereka yang termasuk penghuni neraka adalah orang yang meninggal dalam keadaan kafir, ayat ini tidak membatasi ayat yang mutlak.

Dalam satu pendapat disebutkan penghapusan amal yang secara mutlak itu diperbolehkan dan merupakan bentuk kekhususan kepada Nabi Muhammad karena kemusyikan yang terjadi kepadanya dinilai lebih buruk, pendapat ini merupakan pendapat yang daif karena tujuan dari ayat ini adalah

¹⁸ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*, ..., hal.61

untuk memberi peringatan kepada umat Nabi Muhammad serta menggambarkan keburukan dalam kekafiran. Memperkirakan ‘*amr* dalam ayat itu yang dikhususkan kepada Nabi Muhammad tidak selainnya merupakan pendapat yang tidak berdasar dan tidak sesuai dengan nas dan rasio akal.

Yang dimaksud dengan kerugian dalam ayat menurut Mazhab Hanafi yaitu ketetapan untuk menghapus amalnya akan tetapi mereka berpendapat bahwa terhapusnya amal dan kerugian adalah hukuman yang berbeda dari hukuman kemusyrikan. Pendapat lain mengatakan kerugian itu adalah keabadian di dalam neraka, maka wajib adanya pembatasan dengan kematian dalam keadaan kafir sebagaimana pendapat dalam Mazhab Syafii.

Pembahasan *keempat* mengenai perbedaan pendapat ulama dalam menghukumi sahabat yang murtad. Perdebatan ini memicu timbulnya perbedaan pendapat dalam masa sahabat yaitu ketika seseorang murtad kemudian kembali ke agama islam setelah wafatnya Nabi Muhammad atau sebelum wafatnya Nabi Muhammad akan tetapi beliau tidak mengetahui, apakah mereka tetap dikategorikan sebagai sahabat atau tidak? Ulama yang berpendapat secara mutlak mengatakan mereka tidak termasuk sahabat dan yang berpendapat dengan *taqyîd* mengatakan mereka termasuk sahabat.

Pembahasan *kelima* mengenai bacaan qiraah, dalam riwayat lain dibaca { ليحبطن } dari *fi'il* أحبط, dengan lafaz { عملك } dibaca harakat *nashab* yakni ليحبطن الله تعالى أو الإِشْرَاقَ عملك. Dan diriwayatkan dibaca dengan nun dan juga menjadikan *nashab* pada lafaz عملك.

17. As-Syura/42:52

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكُتُبُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا
هَدًى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
“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. Dan sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus”...(As-Syura/42:52)

Dalam ayat ini, Al-Alusi membagi pembahasan menjadi tiga:

Yang *pertama* penafsiran kalimatnya Lafaz { وَكَذَلِكَ } (Dan Demikianlah) yakni seperti wahyu yang indah ini memberikan isyarat pada kalimat setelahnya. Lafaz { أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا } hal-hal yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad atau Al-Qur`ān yang seperti ruh bagi badan dan memberikan kehidupan yang abadi. Dalam menafsiri wahyu di sini ulama berbeda pendapat meliputi:

- a) Dalam satu pendapat dikatakan seperti wahyu yang diturunkan kepadamu ini juga diturunkan kepada nabi selainmu.
- b) Dikatakan juga, wahyu terperinci, juga diwahyukan kepadamu, karena Nabi Muhammad menafsirkan wahyu dengan tiga metode, baik menafsirkan wahyu dengan *ilqâ`* (langsung diwahyukan dalam hati) atau ditafsirkan dengan kalam *syafahi* (lisan), disebutkan bahwa Nabi Muhammad juga menerima wahyu dalam tidurnya seperti yang terjadi kepada Nabi Ibrahim, begitu juga metode penyampaian wahyu terkadang dalam keadaan sadar seperti penurunan kitab Zabur kepada Nabi Daud *'alaihissalâm*. Dalam kitab *Al-Kibrît al-Ahmâr* karya As-Sya'rani dan kitab *Futuḥât Al-Makkiyyah* bab 2 disebutkan bahwa Nabi Muhammad diwahyukan berupa Al-Qur`an secara *mujmâl* sebelum malaikat Jibril tanpa disertai dengan perincian ayat dan surah.

Dalam lafaz رُوحاً terdapat beberapa penafsiran:

- a) Ibn Abbas berpendapat penafsiran ruh dalam ayat itu adalah kenabian.
- b) Menurut Al-Rabi' adalah malaikat Jibril.
- c) Ath-Thibrizi menukil pendapat dari Abu Ja'far dan Abu Abdillah yang dimaksud dengan ruh adalah malaikat agung yakni Jibril dan Mikail yang bersama dengan Rasulullah akan tetapi tidak sampai naik ke langit. Pendapat ini adalah pendapat yang paling asing dan sepertinya tidak dinukil dari 2 imam.

Dalam lafaz أَوْحَيْنَا mengandung makna أَرْسَلْنَا (mengutus) artinya, Kami mengutus Jibril dengan memberikan wahyu kepadamu, karena dalam ayat tidak menggunakan redaksi أَوْحَى الْمَلِكُ akan tetapi menggunakan redaksi أَرْسَلَهُ.¹⁹ Tanwin dalam lafaz { رُوحاً } memberikan makna keagungan yakni ruh yang agung. Pembahasan *kedua* mengenai tata bahasa:

Pada ayat مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا أَلْكَتَبْتُ وَلَا الْإِيمَانَ jelas disebutkan bahwa مَا yang pertama adalah *ma nafiyah* dan *ma* yang kedua adalah *istifhâmiyyah* dalam *maḥal rafa'* karena berkedudukan sebagai *mubtada`*. Lafaz { أَلْكَتَبْتُ } sebagai *khbar* dan jumlah setelahnya dalam *maḥal nashab* karena *fiil* تَدْرِي. Jumlah { مَا كُنْتُ } sampai akhir sebagai hal dari *isim dhamîr*. { أَوْحَيْنَا } sebagai *jumlah isti`nâfiyyah* dan penggunaan *fi`il mâdhi* dalam ayat merujuk pada zamannya wahyu.

Lafaz { وَلكِنْ جَعَلْنَاهُ } artinya ruh yang diwahyukan kepadamu, Ibn Athiyah berkata *isim dhamîr* dalam lafaz itu kembali kepada lafaz الكتاب, dikatakan juga kembali pada الايمان akan tetapi pendapat yang rajih mengajarkan kembali pada lafaz yang dekat. Dikatakan juga kembali kepada الكتاب dan الايمان, *isim dhamîr* yang dijadikan bentuk mufrad itu menunjukkan

¹⁹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma`âni Fî at-Tafsîri Al-Qur`ân al-Azhîm Wa as-Sab`i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal.62.

makna satu sebagaimana firman Allah surah at-Taubah/9: 62 yang berbunyi
 وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ

Lafaz { نُورًا } yaitu cahaya yang agung.

Lafaz { تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ } yakni hidayahnya..

Lafaz { مَنْ عِبَادِنَا } orang-orang yang dipilih untuk diberi hidayah, susunan kalimat تَهْدِي itu adalah katanya merupakan *jumlah musta'nafah* dan adakalanya menjadi sifat dari lafaz { نُورًا }. Firman Allah { وَإِنَّكَ لَتَهْدِي } penguatan dalam pemberian hidayah dan menjelaskan metodenya. Maf'ul lafaz { لَتَهْدِي } dibuang karena sudah jelas yakni kamu akan memberikan hidayah dengan perantara cahaya itu kepada siapapun yang dikehendaki. { إِلَىٰ } صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } yaitu agama islam dan sesuatu syariat-syariat hukumnya.

Pembahasan *ketiga* mengenai makna yang terkandung dalam ayat. Ayat ini mengandung kemusykilan karena makna yang tampak menunjukkan tidak mengharuskan adanya keimanan dalam diri para nabi sebelum turunnya wahyu dan hal ini tidak benar karena semua nabi sebelum diutus adalah orang-orang yang beriman karena kemaksuman mereka dari kekafiran berdasarkan ijmak (kesepakatan ulama). Dalam hal ini Alusi memberikan beberapa jawaban, yang *pertama*: Bahwa yang dimaksud dengan keimanan di sini bukan yang dimaksud dengan keyakinan yang abstrak, tetapi lebih merupakan gabungan dari keyakinan, pengakuan, dan perbuatan, definisi ini adalah definisi secara istilah syariat. Seperti firman Allah

{ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ }

“Allah tidak mungkin menyia-nyiakkan iman kamu”... (al-Baqarah/2: 143)

Amalan tidak dapat diketahui kecuali dari penurunan wahyu (*sam'*). Amalan dengan wahyu (*sam'*) adalah ketersusunan yang tidak bisa dipisahkan, jika sebagian hilang maka yang lain akan hilang. tidak adanya amalan tidak menunjukkan tidak adanya keimanan dalam arti lain, yang saya maksud dengan keimanan adalah yang disepakati para ulama untuk menggambarkan para nabi sebelum diutus. Oleh karena itu redaksi dalam ayat menggunakan lafaz تَدْرِي bukan تَكُنْ مُؤْمِنًا jawaban ini adalah jawaban yang bagus, tidak melakukan ketaatan itu tidak menunjukkan tidak adanya keimanan.²⁰

Yang *kedua*: yang dimaksud dengan iman adalah beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan kepada Rasul-Nya *shalallahu 'alaihi wasallam*, bukan hanya beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan bukan hanya dalam amalan. Nabi Muhammad diwajibkan untuk mengimani risalahnya sendiri sebagaimana umatnya juga diwajibkan untuk mengimani risalahnya. Nabi Muhammad tidak mengetahui sebelumnya bahwa dirinya akan diangkat sebagai nabi dan dia tidak mengetahui pengangkatannya sebagai nabi kecuali dengan wahyu. Jika iman diartikan dengan kepercayaan kepada Allah dan

²⁰ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 62

rasul-Nya, tentu hal ini tidak diketahui sebelum turunnya wahyu karena yang ditetapkan adalah beriman kepada Allah saja. Maka sifat para nabi yang disepakati sebelum diutus adalah membenaran untuk tidak beriman sebelum diturunkannya wahyu, pendapat ini adalah pendapat Ibn Mundzir.

Yang *Ketiga*: Yang dimaksud adalah hukum-hukum syariat keimanan dan pedoman-pedomannya, yang tidak bisa diketahui kecuali dengan wahyu, ini adalah pendapat Al-Baghawi, dia berkata: Nabi Muhammad, sebelum turunnya wahyu, dia mengikuti agama Ibrahim dan dia tidak mengetahui hukum-hukum syariat agamanya dan jelas jika dalam ayat tidak terdapat pembuangan *mudhâf* maka iman yang dimaksud adalah keimanan dalam amalan saja, perdebatan dalam hal ini sudah diketahui.

Yang *keempat*: dalam ayat di atas itu mengira-ngirakan *mudhâf*, mengira-ngirakan *mudhaf*, dalam satu pendapat menyebutkan yang dibuang adalah دعوة الإيمان artinya kamu tidak mengetahui bagaimana metode untuk menyeru umat pada keimanan, pendapat ini seperti yang diisyaratkan oleh Abi Aliyah. Husain Bin Fadl mengatakan yaitu kamu tidak mengetahui ahli iman yakni kamu tidak mengetahui siapa yang beriman dan kamu tau bahwa Dia tidak meridhai hal ini kecuali yang tidak mengetahui (tentang keimanan). Yang *kelima*: Yang dimaksud dalam ayat adalah tidak mengetahui ilmu artinya kamu tidak mengetahui kitab-kitab dan iman sebelum diturunkan wahyu. Maka tidak menutup kemungkinan Nabi Muhammad mengetahui iman pada saat itu.

Yang *keenam*: Yang dimaksud dalam ayat adalah kamu tidak mengetahui ketika masih bayi, pendapat ini adalah pendapat Ali Ibn Isa dan bertentangan dengan pendapat yang *zhâhir*. Pendapat *zhâhir* menyebutkan ketidaktahuan itu akan berlanjut sampai wahyu diturunkan. Dalam kitab *Al-Kasysyâf* Menunjukkan kecenderungan dengan pendapat yang dibatasi itu, Az-Zamakhshari berpendapat barangkali yang lebih besar kemungkinannya adalah iman dalam artinya *zhâhir* dan ayat itu bertujuan untuk menunjukkan rasa syukur. Penyampaian wahyu adakalanya dengan diturunkan dalam hati atau melalui utusan. Iman dideskripsikan pertama kali dan kitab yang kedua itu menunjukkan bahwa ayat itu menyatakan Nabi Muhammad mengetahui iman dan kitab yang sebelumnya tidak mengetahui. Pendapat yang mengatakan Nabi Muhammad tidak mengetahui keduanya kecuali setelah turunnya wahyu itu tidak benar. Bisa jadi Nabi Muhammad mengetahui keduanya atau mengetahui salah satunya. Ayat tersebut menunjukkan bahwa keduanya telah diketahui melalui rasio sebelum turunnya wahyu. Pendapat yang menggunakan ayat diatas untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad sebelumnya tidak beribadah dengan syariat nabi sebelumnya adalah pendapat yang daif karena tidak adanya pengetahuan tidak serta merta menunjukkan

tidak adanya ibadah akan tetapi menunjukkan gugurnya dosa jika dilakukan tanpa pengabaian.²¹

Pernyataan yang terlalu tergesa-gesa dalam mengartikan ayat mengatakan bahwa Nabi Muhammad mengetahui keduanya setelah diturunkan wahyu dan pendapatnya yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak beribadah dengan syariat sebelumnya adalah pendapat daif dengan menggunakan ayat diatas sebagai dasarnya karena tidak adanya pengetahuan tidak menunjukkan tidak adanya ibadah. Dalam satu pendapat disebutkan pendapat itu adalah pendapat yang gugur karena jika Nabi Muhammad tidak mengetahui syariat bagaimana bisa beribadah?. Pertanyaan ini direspon dengan jawaban bahwa yang dimaksud adalah tidak adanya pengetahuan adalah pengetahuan yang mutlak, tetap dan sesuai dengan kenyataan jika ini tidak ada tidak berarti tidak ada ibadah. Karena dalam peribadatan Nabi Muhammad cukup dengan menggunakan syariat sebelumnya yang ketetapanannya *tsubût* berstatus *zan râjih* dan ini mungkin terjadi kepada Nabi Muhammad. Zan yang seperti ini juga cukup digunakan untuk beribadah.

Melakukan ibadah pada masa ini dengan mengikuti ajaran Nabi Muhammad karena sebagai cabang-cabang dalam ilmu syariat bersifat *zhanniyah*. Ulama yang bergelut dengan riwayat-riwayat akan mengetahui bahwa orang arab tetap mengikuti agama Nabi Ibrahim dalam masalah haji, khitan, menjatuhkan talak, bersuci dari junub, keharaman menikah dengan mahram karena faktor kekerabatan, hubungan perkawinan dan selainnya. Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* termasuk sosok yang paling menjaga dan berhati-hati dalam mengikuti ajaran Nabi Ibrahim. Dalam kitab *As-Shahih* disebutkan, Nabi Muhammad melakukan ibadah (*tahannuts*) dalam gua Hira sebelum diangkat menjadi nabi, *tahannuts* dapat ditafsirkan dengan *tahannuf* yaitu mengikuti agama sebelumnya, agama Nabi Ibrahim. Dalam bangsa arab mereka mengganti huruf *fa'* dengan huruf *tsa'* sebagaimana riwayat Ibn Hisyam dalam kitab *As-Sirah* lafaz *يتحنت* diganti dengan *يتحنث*, juga ditafsiri dengan *تعبد* (beribadah).

Pendapat yang mengatakan Nabi Muhammad beribadah dengan syariat terdahulu tidak berarti melakukan semua syariatnya, akan tetapi melakukan ibadah yang *râjih* dalam pandangan serta *tsubût* (penetapannya) karena Nabi Muhammad merupakan keturunan dari Nabi Ibrahim dan bangsa Arab telah ditugaskan untuk mengikuti agama Nabi Ibrahim. Sebagian pendapat menyebutkan bahwa ibadahnya Nabi Muhammad adalah tafakkur (berfikir) dan iktibar yang menurutnya juga merupakan ibadah yang rajih dalam agama Nabi Ibrahim As, barangkali juga bisa dikatakan bahwa

²¹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 62.

ibadahnya Nabi Muhammad bukan karena mengikuti syariat sebelumnya akan tetapi melalui wahyu, beliau beribadah dengan apa yang diwahyukan meskipun metode penurunan wahyu sebelum pengangkatannya sebagai nabi itu melalui ilqa (penurunan wahyu dalam hati) Ibadah yang dilakukan dengan mengikuti ajaran syariat sebelumnya juga merupakan wahyu yang diturunkan dalam hatinya, sebagaimana para nabi sebelumnya yang menerima wahyu pada masa kecil seperti pada umur dua atau tiga tahun, maka dari itu Nabi Muhammad seharusnya lebih berhak untuk diberi wahyu pada saat kecil. Seorang yang mengetahui kedudukan Nabi Muhammad dan meyakini bahwa beliau adalah kekasih Allah yang diutus sebagai seorang nabi maka Nabi Muhammad juga berhak mendapatkannya.

Pembahasan *keempat* tentang bacaan qiraat. Ibn Sumaiqi' membaca { لتهدي } dengan dibaca *dhommah ta'* dan *kasrah* dhalnya diambil dari fiil أهدى. Husyaib membaca { لتهدي } dengan *mabni maf'ul* lafaz *latuhda* yakni supaya Allah memberikanmu hidayah dan dalam satu riwayat dibaca (لتدعو).²²

18. Surah Al-Fath/48:2

لِيَعْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا
 “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” ... (Al-Fath/48:2)

Dalam ayat ini, Alusi menyajikan beberapa pembahasan. Permasalahan pertama meliputi petafsiran dari ayatnya. Lafaz { لِيَعْفَرَ لَكَ اللَّهُ } Agar Allah memberikan ampunan kepadamu terdapat beberapa pendapat ulama dalam menafsir kalimat tersebut di antaranya:

- a) Mazhab Asyai'rah mengatakan bahwa perbuatan Allah tidak didapat dijelaskan dengan tujuan. Kata *lam* dalam ayat ini menunjukkan makna 'aqibah (akhir) atau *tasybih* (penyerupaan) yang mempunyai alasan tersembunyi dalam susunan kalimatnya terhadap *muta'aliq* (Kalimat yang masih mempunyai hubungan), urutan pengampunan yang diberikan setelah adanya kemenangan itu karena usaha yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam menyiarkan dan menjunjung tinggi firman Allah dengan kesulitan perang.
- b) Pendapat kedua ulama salaf seperti Ibn Qayyim dan selainnya berpendapat bahwa perbuatan Allah dapat dijelaskan dengan alasan.

Dalam kitab syarah *Maqâshid* karya Taftazani disebutkan landasan-landasan yang digunakan untuk mendukung argumen dari Mazhab *Asyâ'irah* dan yang sependapat dengannya, mereka mengatakan umumnya peniadaan

²² Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 62

dan sebagian yang lain mengatakan peniadaan yang umum, kemudian mereka berkata yang benar bahwa sebagian perbuatan Allah dapat dijelaskan dengan alasan, hikmah dan kemaslahatan dan ini jelas dijelaskan dalam beberapa nas. Penyamarataan tersebut dikarenakan pembahasan dalam perbuatan Allah yang mengandung tujuan tersebut masih dalam penelitian, Asfahani dalam *Syarah Thahawi* membahas permasalahan ini berbeda dengan golongan Muktaizilah dan mayoritas ulama fikih.

Alusi condong kepada pendapat ulama salaf karena adanya alasan dalam perbuatan Allah mencapai 10 ribu ayat dan hadis dan diharuskan adanya takwil secara keseluruhan tidak termasuk pendapat yang objektif. Argumen yang disebutkan sebelumnya dapat ditolak dengan penelitian singkat dan permasalahan ini jelas bagi orang-orang yang membaca kitab para ulama salaf.

Dalam *Al-Kasysyâf* Az-Zamakhshari tidak menjadikan kemenangan sebagai alasan dari pengampunan akan tetapi karena adanya empat hal meliputi ampunan, peyempurnaan nikmat, petunjuk pada jalan yang lurus dan pertolongan yang agung. Seakan-akan dikatakan Allah memudahkan penaklukan Mekkah untukmu dan memberimu kemenangan atas musuh sehingga Allah dapat menggabungkan kemuliaan dunia dan akhirat, tujuan masa kini dan masa depan. Kesimpulan dari sebelumnya, sebagaimana yang dikatakan para ulama bahwa kemenangan tidak menjadi alasan bagi setiap satu kalimat sebelum lam yang dijadikan ‘*athaf* meliputi pengampunan, penyempurnaan nikmat, hidayah dan pertolongan akan tetapi karena mencakup keseluruhan dan cukup untuk terpenuhi sebagian darinya seperti penyempurnaan nikmat dan pertolongan yang agung.²³

Pembahasan kedua membahas kalimat dari segi bahasanya. Penyelesaian dari perdebatan sebelumnya adalah sebagaimana dikatakan bahwa ‘*athaf* kepada *isim* yang dijerkan dengan lam terkadang memberikan faidah *isytirâk* (keikutsertaan) dalam *muta’alliq* pada huruf lam seperti lafaz جئتكَ لأفوز بلقياءك وأحوز عطاياك yang mengulang huruf lam dan menjadikan ‘*athaf jer majrur* kepada *jer majrur* sebelumnya ada kalanya berfaidah *isytirâk* dalam makna huruf lam seperti lafaz جئتكَ لتستقر في مقامك وتفيض عليّ جاءني غلام زيد yakni karena kedua perkara itu seperti dalam lafaz وعمر و عمرو yaitu anak dari keduanya. Untuk menolak adanya kesalahpahaman maka diperjelas, jika yang dimaksud adalah sebagian maka selebihnya tidak digunakan, dikatakan bisa jadi salah satu dari keduanya intisari dari yang dituju dan ini jelas atau yang dimaksud adalah sebagian sedangkan yang lain ada kalanya karena itu yang terakhir, karena eratnya hubungan antar keduanya atau karena berurutan, disebutkannya untuk memberikan kesan

²³ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma’âni Fî at-Tafsîri Al-Qur’ân al-Azhîm Wa as-Sab’i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 238.

bahwa keduanya seperti satu kesatuan sebagaimana firman Allah surah al-Baqarah/1:282 sebagai berikut

{ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى }

dan seperti kalimat

أعددت الخشب ليميل الحائط فأدعمه ولازمت غريمي لأستوفي حقي وأخليه

Pendapat Az-Zamakhsyari menunjukkan adanya alasan dalam permasalahan yang menyangkut kemasyarakatan saja dari bagian manapun yang masih berada dalam ruang lingkungannya. Alusi menyatakan yang terdapat alasan dalam ayat itu adalah kalimat yang terdapat huruf lam, bukan kalimat yang mempunyai taaluq (hubungan) dengan huruf *jer* sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *Al-Kasasyâf*, akan tetapi dibenarkan jika huruf *lam* masuk pada kalimat yang menunjukkan makna akhir (*ghâyah*). Jika huruf lam masuk dalam kalimat yang bermakna *ghâyah* (akhir) maka lafaz setelah dapat menjadi alasan atau 'illah dengan keberadaannya.

Penulis kitab *Al-Ghanyân* mengatakan huruf lam dalam ayat di atas adalah lam sumpah, lam yang berharakat kasrah dan nun dalam kalimat *fi'il* itu dibuang karena serupa dengan lam *kai* لام كي. Sedangkan disebutkan lam sumpah tidak berharakat kasrah dan tidak dapat menjadika bentuk *nashab*, tidak pernah terdengar kalimat زيد ليقوم والله ليقوم زيد yang bermakna زيد ليقومن زيد. Pendapat tersebut bisa didukung dengan pernyataan harakat kasrah dibenarkan adanya keserupaan dengan lam *kai* dan *i'rab nashabnya* bisa dikatakan itu bukan *nashab* akan tetapi harakat yang menyertai huruf *nun* yang dibuang untuk menunjukkan keberadaannya sebelumnya.

Dalam ayat diatas menggunakan redaksi *isim zat* (Allah) yang mengandung seluruh sifatnya dikatakan bertujuan untuk menunjukkan bahwa setiap tujuan yang diatur dalam perjalanan adalah berasal dari-nya dari satu titik dalam pandangan yang berbeda dengan lainnya sesuai dengan sifat-sifatnya. As-Sadr berpendapat bisa dikatakan bahwa penggunaan kalimat Mulia (Allah) dalam pengampunan ليغفر لك الله yang menunjukkan sifat *jamâl* dan *kamâl* untuk memberikan pengertian bahwa ampunan Allah mendahului azabnya.²⁴

Dalam kitab *Al-Bahr* disebutkan, pengampunan dalam ayat dan setelahnya itu ditujukan kepada Nabi Muhammad dan selainnya dengan landasan argumen firman Allah yang lain meliputi:

وَيَعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ [النساء: 116]
 الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي [المائدة: 3]
 يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ [البقرة: 40]
 يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ [البقرة: 142]
 إِيَّاهُمْ هُمْ الْمَنْصُورُونَ [الصافات: 172]

²⁴ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 238.

Penaklukan kota Makkah ini dikhususkan kepada Rasulullah sebagaimana dalam ayat Allah menggunakan nun agung *إنا فتحنا* sebagai bentuk penghormatan terhadap kedudukan Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam*. Penyandaran kalimat *maghfirah* kepada *isim* yang agung (Allah) setelah penyandaran kemenangan *الفتح* pada *isim dhamîr* huruf nun 'udzmah menunjukkan bahwa pengampunan merupakan hak prerogatif yang ada dalam Dzat Allah sedangkan kemenangan adalah hal yang bisa didapatkan melalui perantara. Sebagian ulama menjelaskan penggunaan *isim dhamîr* dengan nun *mutakalim ma'al ghair* itu untuk menunjukkan keagungan dirinya dan untuk merealisasikan sesuatu dibutuhkan adanya perantara, oleh karena itu sesuai dengan penjelasan sebelumnya kemenangan tidaklah sama dengan pengampunan. Kalimat { مَا } menunjukkan arti umum meliputi yang dahulu atau yang terakhir karena menunjukkan makna *ihathah* (meliputi) sebagai kinayah dari keseluruhan.

Pembahasan ketiga adalah penafsiran dosa. Yang dimaksud dengan lafaz *ذنب* dosa adalah karena melakukan hal-hal yang *khilâful aula* dengan dinisbatkan pada kedudukannya dan itu termasuk kebaikan yang dilakukan orang-orang baik pada umumnya dan keburukan bagi orang-orang yang dekat dengan Allah. Menurut satu pendapat, dosa itu adalah dosa menurutnya walaupun sebenarnya tidak termasuk dosa dan Nabi Muhammad tidak meninggalkan hal-hal yang utama dalam beribadah kepada Allah sebagaimana yang ditunjukkan oleh kalimat yang dijadikan *idhafah* dalam ayat. Menurut As-Sadr bisa jadi firman Allah { لِيَعْفَرَ } sebagai kinayah yang menunjukkan tidak adanya hukuman untuk nabi atau merupakan bentuk *isyârah tamtsiliyyah* tanpa harus meneliti *mufradât* kalimat-kalimatnya.

Ibn Mundzir meriwayatkan dari Amir dan Abi Jafar mereka berkata yang dimaksud adalah hal-hal yang dilakukan pada masa jahiliyah dan yang terakhir dalam islam. Pendapat lain mengatakan dosa pertama dalam peristiwa yang berkaitan dengan maria dan yang berkaitan dengan istri Zaid dan ini tidak mengapa walaupun melakukan hal sebaliknya lebih utama karena peristiwa tentang istri sudah terjadi.

Dalam ayat itu menyatakan, janji yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad itu karena seringnya beribadah yang menunjukkan kemuliaan martabatnya yang tidak bisa digambarkan sebagaimana dalam riwayat disebutkan bahwa ketika wahyu turun untuk memerintahkan shalat dan puasa, Nabi Muhammad shalat sampai kakinya bengkak dan dia terus beribadah sehingga menjadi seperti sesuatu yang usang karena lama sampai dikatakan kepadanya: mengapa kamu beribadah sampai seperti ini padahal Allah telah mengampuni dosamu dan dosa yang akan datang? Kemudian

Nabi Muhammad menjawab: Tidaklah seharusnya aku menjadi hamba yang bersyukur?²⁵

19. Surah At-Tahrim/66: 1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Wahai Nabi (Muhammad), mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu? Engkau bermaksud menyenangkan hati istri-istrimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Alusi mengawali pembahasan ayat ini dengan menyebutkan riwayat hadis, hadis yang pertama:²⁶

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْرِبُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ وَيَمْكُثُ عِنْدَهَا فَوَاطَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةَ عَلَى أَيْتِنَا دَخَلَ عَلَيْهَا فَلْتَقُلُ لَهُ أَكَلْتَ مَعَاْفِيرَ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَعَاْفِيرٍ قَالَ لَا وَلِكَيْتِي كُنْتُ أَشْرَبُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ فَلَنْ أَعُودَ لَهُ وَقَدْ حَلَفْتُ لَا تُخْبِرِي بِذَلِكَ أَحَدًا

Dari Aisyah berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah minum madu di kediaman Zainad binti Jahsy dan bermalam di tempatnya. Lalu aku dan Hafshah pun bersepakat bahwa, siapa saja diantara kita yang ditemui oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, maka hendaklah ia berkata pada beliau, "Apakah Anda memakan buah Maghafir? Sungguh, aku mendapatkan bau Maghafir dari Anda." Maka beliau berkata, "Tidak. Akan tetapi aku hanya minum madu di tempat Zainab binti Jahsyin, namun aku tidak akan kembali lagi padanya. Dan aku telah bersumpah, dan kamu jangan menyampaikan hal itu kepada seorang pun." Kemudian turun ayat يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ .

Riwayat hadis yang kedua:

قَالَتْ لَهُ سَوْدَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَلْتَ مَعَاْفِيرَ قَالَ لَا قَالَتْ فَمَا هَذِهِ الرِّيحُ الَّتِي أَجِدُ مِنْكَ قَالَ سَقَنِي حَفْصَةَ شَرْبَةَ عَسَلٍ فَقَالَتْ جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطُ

Saudah pun berkata, "Wahai Rasulullah, apakah Anda telah makan buah Maghafir?" beliau menjawab: "Tidak." Saudah bertanya lagi, "Lalu bau apa yang aku dapatkan dari engkau ini?" beliau menjawab: "Hafshah telah memberiku minuman madu." Saudah berkata, "Lebah itu telah makan pohon bergetah yang baunya menjijikkan. Setelah itu Rasulullah mengharamkan madu baginya kemudian turunlah ayat.

²⁵ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 13, hal. 238.

²⁶ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 14, hal. 341.

Di dalam riwayat Bukhori, Muslim, Abu Daud, Nasa'i dari riwayat Aisyah Rasulullah minum madu di rumah Hafshah sedangkan yang berdialog dengan Rasulullah adalah Saudah dan Shafiyah. Sedangkan Imam Suyuthi meriwayatkan dengan sanad yang sahih dari Ibnu Abbas berkata:

" كان رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب من شراب عند سودة من العسل فدخل علي عائشة فقالت: إني أجد منك ريحاً فدخل علي حفصة فقالت: إني أجد منك ريحاً فقال: أراه من شراب شربته عند سودة والله لا أشربه "

Rasulullah pernah minum madu di kediaman Saudah lalu masuk ke rumah Aisyah dan Aisyah bertanya; aku mencium bau sesuatu darimu, begitu juga saat masuk ke rumah hafshah lalu Hafshah bertanya dengan hal serupa. Rasulullah berkata: Saya kira itu dari minuman yang saya minum di Saudah, demi Allah, saya tidak akan meminumnya lagi. Lalu turunlah ayat.

Diriwayatkan oleh Nasa'i, Hakim, Ibnu Mardaweh dari Anas bin Malik:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَتْ لَهُ أَمَةٌ يَطْوُهَا ، فَلَمْ تَزَلْ بِهِ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ ، حَتَّى حَرَّمَهَا عَلَى نَفْسِهِ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ

Rasulullah mempunyai seorang budak perempuan yang disetubuhinya dan Aisyah dan Hafshah masih bersamanya, sampai Rasulullah melarangnya untuk dirinya sendiri, maka Allah berfirman: Wahai Nabi, mengapa kamu melarang apa yang Allah halalkan bagimu? sampai akhir ayat.

Senada dengan riwayat Al-Bazzar, Thabrani dengan sanad sahih dari Ibnu Abbas. Pendapat masyhur dalam ayat ini yang dimaksud adalah Mariah ketika Rasulullah melakukan hubungan intim di rumah Hafshah di harinya Hafshah. Lalu Hafshah menemukannya dan menegurnya, Rasulullah berkata: Apakah kamu meridhoiku jika aku mengharamkan Mariah dan tidak lagi mendekatinya? Hafshah pun menyetujuinya, dan setelah itu Rasulullah mengharamkan untuk dirinya mendekati Mariah. Riwayat lain peristiwa tersebut di rumah hafshah di harinya Aisyah. Dalam kitab *Al Kasysyâf* disebutkan:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلَا بِمَارِيَةَ فِي يَوْمٍ عَائِشَةُ وَعَلِمَتْ بِذَلِكَ حَفْصَةُ فَقَالَ لَهَا: اكْتَمِي عَلَيَّ وَقَدْ حَرَمْتُ مَارِيَةَ عَلَى نَفْسِي وَأَبْشُرْكَ أَنْ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْلِكَانِ بَعْدِي أَمْرَ أُمَّتِي فَأَخْبَرْتُ عَائِشَةَ وَكَانَتَا مُتَصَادِقَتَيْنِ "

Rasulullah pada saat itu sedang berdua dengan maria dalam satu hari yang merupakan bagian Aisyah kemudian Hafshah mengetahuinya, kemudian Rasulullah mengatakan kepada Hafshah: sembunyikan ini karena aku telah mengharamkan Maria bagiku dan aku memberi kabar gembira padamu bahwa Abu Bakar dan Umar akan mengemban permasalahan umat setelah

aku meninggal. Kemudian Hafsa memberitahu Aisyah dan mereka berdua saling membenarkan.

Dengan berbagai kisah tersebut terjadi perbedaan pendapat antar ulama, Alusi telah mendengar dari pendapat Al Khofaji yang mengutip pendapat An Nawawi pada syarah kitab Sahih Muslim bahwa pendapat yang sahih adalah kisah Rasulullah meminum madu, bukan kisah tentang Mariah yang diriwayatkan dalam dua kitab shahih, tidak ada riwayat shahih mengenai kisah tentang Maria. Menukil pendapat dari Al-Khafaji dia menjelaskan bahwa yang benar adalah peristiwa meminum madu di rumah Zainab. Ath-Thibi mengatakan kisah mengenai peristiwa itu yang disebutkan dalam kitab *Al-Kasysyâf* tidak ditemukan dalam kitab-kitab yang masyhur.

Pembahasan selanjutnya adalah dari segi bahasanya. Lafaz *والمغافير* dibaca *fathah mim, ghain* yang diberi tanda titik dan dengan huruf ya setelah fa menurut pendapat yang dibenarkan oleh Qadhi Iyadh lafaz itu mempunyai bentuk jamak *مغفور* dengan dibaca *dhammah mim* yang artinya sesuatu yang mempunyai bau tidak sedap dan memancarkan Baunya tidak sedap yang dikeluarkan oleh arafat, yaitu pohon atau tumbuhan yang berdaun lebar, dalam kitab Al-Mathlak disebutkan bahwa arafat adalah tumbuhan gum acacia sedangkan *مغفور* adalah duri bercahaya yang dimakan oleh lebah dan tampak arafah di atasnya. Rasulullah sangat menyukai parfum dan membenci bau busuk arafat sesuai dengan kedudukannya, karena malaikat datang kepadanya dan malaikat juga membenci bau yang busuk.

Panggilan Allah dalam ayat dengan menggunakan lafaz *يا أيها النبي* dalam pembukaan ayat *'itâb* menunjukkan kelembutan Allah kepadanya dan untuk menghormati kedudukannya sebagaimana dalam surah at-Taubah/9:43 { *عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ* } sedangkan yang dimaksud dengan keharaman dalam ayat adalah pencegahan artinya Nabi Muhammad mencegah dirinya untuk meminum madu karena Allah menghalalkan madu sebagaimana yang dishahihkan oleh Nawawi atau melakukan hubungan seksual dengan hambanya sebagaimana yang disebutkan dalam beberapa riwayat, penafsiran dari kalimat *ما* dengan menggunakan dua tafsir ini jelas maksudnya. Sebagaimana ulama menafsirkan kalimat *ما* dalam ayat dengan Maria artinya *ما* dalam ayat itu yang dimaksud adalah Maria, menggunakan kalimat *ما* pada Maria itu karena dia seorang budak *milkul yamîn*.

Lafaz { *تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَرْوَاجِكَ* } sebagai *hal* dari *fâi'l* atau kata kerja { *تَحْرِمُ* } pendapat ini juga dipilih oleh Abu Hayyan oleh karena kalimat ini merupakan alasan dari teguran yang dijatuhkan kepada Nabi Muhammad sebagaimana yang dikatakan dalam satu riwayat. Seakan-akan dalam ayat itu terdapat *taqyîd* (pembatasan), pembatasan yang dimaksud adalah pembatasan yang bersifat isbat (penetapan) atau nafi (penghilangan), atau *taqyîd* yang dimaksud adalah seperti dalam surah ali 'Imran/3:130 { *أَضْعَفًا مُّضَعِفَةً* } yang

menunjukkan keharaman itulah yang menjadikannya ditegur sebagaimana yang ada di dalam kitab *Al-Kasyshâf* atau berkedudukan sebagai *isti'nâf nahwi* atau *bayâni* yaitu (permulaan kalimat untuk memberikan contoh atau untuk menjelaskan) dan mendapat ini lebih utama, bentuk *istifhâm* dalam ayat ini tidak menunjukkan makna secara hakikinya artinya *istifhâm* dalam ayat tidak menunjukkan makna pertanyaan tapi *istifhâm* ini ditujukan sebagai bentuk dari teguran karena mengharamkan sesuatu tidak bisa didasarkan pada keinginannya sendiri sebagaimana bani Israil dalam surah ali 'Imran/3:93 sebagai berikut:

إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ

Dikatakan: Kamu mencari ridha istrimu, bisa juga makna interpretasi dari ayat adalah keharaman itu disebabkan karena tujuannya untuk mencari keridhahan sang istri. Menjadikan bentuk *idhâfah* pada lafaz { *أَزْوَاجَكَ* } ini menunjukkan makna jenis bukan *istigrâq* artinya bukan seluruh istrinya.

Pembahasan selanjutnya adalah tafsir kalimatnya { *وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ* } menunjukkan keagungan kedudukan Nabi Muhammad karena meninggalkan hal-hal yang lebih utama untuk dilakukan dalam martabatnya itu sama halnya dengan melakukan dosa walaupun bagi dirinya sendiri tidak seperti itu. Teguran Allah terhadap Nabi Muhammad merupakan bentuk perhatian. Dalam menafsirkan ini, Zamakhsyari telah melakukan kesalahan seperti yang sudah dilakukan berulang kali, dia mengira Nabi Muhammad mengharamkan sesuatu yang diharamkan merupakan sesuatu yang bahaya akan tetapi hal itu sudah diampuni oleh Allah.

Ibn al-Munir dalam kitab *Al-Intishâf* juga mengkritik Zamakhsyari dengan mengatakan: “ yang dikatakan oleh Zamakhsyari dalam kitabnya mengenai apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam haknya hanyalah sebuah ucapan dan fitnah kepada Nabi, Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan karena mengharamkan terhadap sesuatu yang diperbolehkan, mengharamkan hal yang diperbolehkan itu ada dua segi: Yang pertama: keyakinan bahwa di dalam hal yang diperbolehkan terdapat hukum larangan, seperti meyakini adanya aturan kebolehan terhadap hal-hal yang haram adalah sesuatu yang berbahaya dan dapat menimbulkan kekafiran, sehingga hal ini tidak seharusnya dilakukan oleh orang yang maksum. Kedua, Menjauhkan diri dari apa yang dibolehkan secara mutlak atau ditegaskan dengan sumpah dan meyakini bahwa hal itu murni diperbolehkan maka hal ini boleh dilakukan, jika meninggalkan apa yang diperbolehkan itu dilarang maka hakikat dari apa yang diperbolehkan itu menjadi mustahil. Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam ayat itu adalah termasuk dalam tipe yang kedua ini. Teguran dari Allah kepadanya itu karena kebaikan dan pengakuan atas kekuasaannya dan untuk memberikan rasa hormat terhadap kedudukannya untuk lebih mempertimbangkan keridhahan istri-istrinya

dengan cara yang sulit baginya, sesuai dengan *luthfullah* atau kebaikan yang Allah berikan kepadanya.

Beberapa dari ulama mentakwil pernyataan Zamakhsyari dan dikatakan dalam satu riwayat, pengharaman yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad adalah majas, yang dimaksudkan adalah, kamu tidakkah menjadi sebab dalam pengharaman terhadap sesuatu yang diharamkan karena sumpahmu untuk meninggalkannya? Atau dalam bahasa lain, karena sumpahmu untuk meninggalkan sesuatu yang diharamkan maka kamu tidakkah menjadi sebab dari keharaman itu?. Pendapat ini tidak bisa digunakan karena mengingkari sumpah yang dilakukan oleh Nabi termasuk sesuatu diperdebatkan ulama, siapapun yang menggunakan pendapat itu maka harus dikuatkan dengan sunnah seperti dalam firman Allah: { قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلَةَ أَيْمَانِكُمْ }.²⁷

20. Surah 'Abasa/80:1-4

عَبَسَ وَتَوَلَّى

Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling,

أَنَّ جَاءَهُ الْأَعْمَى

Karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum).

Alusi menyajikan beberapa permasalahan dalam ayat ini di antaranya: Pembahasan *pertama* adalah pemaparan pendapat ulama mengenai objek yang dimaksud dalam ayat terdapat beberapa pendapat di antaranya:²⁸

- a) Diriwayatkan Ibn Umi Maktum adalah anak dari bibi sayyidah Khadijah yang bernama Amr Ibn Qais Ibn Zaidah Ibn Jundub Ibn Harm Ibn Rawahah Ibn Hajar Ibn Mu'is Ibn Amir Ibn Lu'ay Al-Quraysy.
- b) Pendapat lain dia adalah Abdullah Ibn Amr, dalam satu pendapat dikatakan Abdullah Ibn Syuraih Ibn Malik Ibn Abi Rabi'ah Al-Fihri.

Pendapat pertama adalah pendapat yang mayoritas dan pendapat yang masyhur sebagaimana disebutkan dalam kita *Jami'ul Ushul*. Umi Maktum merupakan nama kunyah dari ibunya yang bernama Atikah binti Abdilllah Al-Makhzumiyah dan Zamakhsyari melakukan kesalahan ketika dia mengatakan kunyah dari neneknya dan dia adalah orang buta yang sebelumnya bisa

²⁷ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 14, hal. 243.

²⁸ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 15, hal. 241.

melihat, menurut satu pendapat dia dilahirkan dalam keadaan buta oleh karena itu ibunya dijuluki dengan Umi Maktum.

Dia mendatangi Rasulullah yang pada saat itu beliau sedang bersama dengan pembesar kaum Qurais dari Utbah, Syaibah yang keduanya adalah anak dari Rabiah, Abu Jahil, Abbas Ibn Abdil Muthalib, Umaiyah Ibn Khilaf, Walid Ibn Mughirah, Rasulullah mengajak mereka masuk islam dengan harapan agar masyarakat lainnya juga ikut memeluk islam bersama mereka, Ibn Umi Maktum berkata: “Wahai Rasulullah, bacakan kepadaku dan ajari aku apa yang telah diajarkan Allah kepadamu.” pada saat itu Rasulullah sedang sibuk dengan para pembesar Quraisy. Rasulullah mengira dia tidak akan menyela kata-katanya, mengerutkan kening dan berpaling darinya, lalu turunlah ayat, setelah itu Rasulullah menghormatinya dan berkata, “Selamat datang wahai orang yang membuat Tuhanku menyalahkanku” dan berkata kepadanya, “Apakah kamu membutuhkan sesuatu?” Rasulullah menunjuknya sebagai penerusnya di Madinah dan dia memimpin shalat orang-orang sampai tiga belas kali, seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Abd al-Barr dalam *Al-Isti'âb*. Kemudian dia mengangkat Abu Lubabah sebagai penggantinya setelah dia, dan dia termasuk orang muhajirin pertama. Dia berhijrah sebelum nabi menurut pendapat shahih dan Al-Qurtubi menduga dalam klaimnya bahwa dia adalah orang Madinah dan dia tidak bertemu dengan orang-orang Mekah yang disebutkan di atas. Kematiannya dikatakan di dalam Al-Qadisiyah sebagai seorang yang syahid pada hari penaklukan kota-kota pada masa Umar, Anas melihatnya pada hari itu dia mengenakan perisai dan bendera hitam, dikatakan dia kembali dari sana ke Madinah dan meninggal di sana.²⁹

Pembahasan kedua adalah pembahasan dari segi bahasanya. dhamîr dalam kalimat *عَسَّ* dan setelahnya merujuk pada Nabi Muhammad saw, menggunakan isim dhamîr dengan waqi ghaib untuk menunjukkan keagungannya karena jika orang lain melakukan hal yang sama maka Nabi Muhammad tidak akan melakukannya sebagaimana dhamîr khitab dalam firman Allah { وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ }.

{ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ }

.... Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa)...('Abasa/80:3)

Di dalam ayat itu menunjukkan adanya hiburan setelah rasa muram dan penerimaan setelah ditegur. Penggunaan kalimat buta pada Ibnu Ummu Maktum untuk menunjukkan adanya uzur ketika dia menyela kata-kata

²⁹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994, jilid. 15, hal. 241.

Rasulullah yang saat itu sedang bersama dengan pembesar kaum Quraisy. Dalam satu pendapat disebutkan pada ayat pertama menggunakan *dhamîr ghâib* dan yang kedua menggunakan *dhamîr mukhâthab* untuk menunjukkan pengingkaran yang berlebih seperti orang yang mengadu kepada orang lain mengenai tindakan kriminal terhadap dirinya, kemudian dia menghampiri pelaku karena terus mengadu untuk memberinya teguran yang keras dan memaparkan bukti.

Penggunaan redaksi buta dalam ayat karena itulah gambaran yang tepat baginya dan merupakan bentuk kasih sayang juga untuk menolak anggapan bahwa orang buta diberikan perlakuan khusus karena setiap orang yang lemah selayaknya mendapatkan perlakuan yang sama dari sesamanya seperti hakim yang dilarang untuk memberikan keputusan disaat dia marah. Lafaz (أَنْ) memperkirakan huruf *jer* berupa lam yang bermakna *ta'lîl* dan merupakan *ma'mûl* dari *fi'il* yang pertama عَسَّ menurut ulama Kufah dan *ma'mûl* dari *fi'il* yang kedua تَوَلَّى menurut ulama Basrah, mazhab Fara' menjadikan *ma'mûl* dari dua *fi'il* sebelumnya dengan menjadikan 'illah bagi kedua *fi'il* yaitu لعَمَى لِأَنَّ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَأَعْرَضَ لِذَلِكَ karena didatangi seorang yang buta dan dia memalingkan diri karena hal itu.

Pembahasan ketiga tinjauan dari bacaan qiraahnya. Zaid Ibn Ali membaca dengan tasydid huruf ba (عَبَّسَ) untuk menunjukkan makna *mubâlaghah* (berlebihan) bukan makna *ta'diyah*. Zaid Ibn Ali, Al-Hasan, Abu Umran Al-Juni dan Isa membaca (ءَأَنَّ) dengan hamzah dan mad setelahnya, sebagian ahli qiraah membaca dengan dua hamzah, hamzah dalam dua qiraah itu bermakna *istifhâm inkari* dan waqaf pada lafaz { وَتَوَلَّى } maknanya لِأَنَّ جَاءَهُ الْأَعْمَى فَعَلَ ذَلِكَ apakah karena yang datang seorang buta sehingga kamu memperlakukannya seperti itu. Isim *dhamîr* { لَعَلَّهُ } kembali pada lafaz اعْمَى. Yang jelas, jumlah tersebut mempunyai hubungan dengan *fi'il* dari dirayah dengan menempati tempat *maf'ul*, artinya sesuatu yang menyadarkanmu tentang keadaan dia yang buta barang kali dia dapat mensucikan diri dengan syariat yang engkau bacakan untuknya dari dampak buruk dosa.³⁰

أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرُ

Atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya?

Pembahasan *pertama* dalam ayat 4 ini adalah penafsiran ayatnya. Lafaz { أَوْ يَذَّكَّرُ } bermakna يَتَعَطَّ meminta mauidhah, lafaz { فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرُ } yakni zikir dan mauizahmu maksudnya kamu tidak tau apa yang dikehendakinya apakah dia ingin menyucikan diri atau ingin mendapatkan

³⁰ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994, jilid. 15, hal. 242.

pelajaran, jika kamu mengetahui maka peristiwa itu tidak akan terjadi. maksudnya adalah karena ketidak tahuan apakah dia ingin menyucikan diri atau ingin mendapatkan pelajaran.

Pembahasan *kedua* adalah tinjauan dari segi bahasanya. Kalimat *tarâji* dalam ayat itu kembali kepada orang yang buta begitu juga kembali pada Nabi Muhammad menurut satu pendapat untuk menunjukkan bahwa kedatangannya karena adanya harapan untuk menyucikan diri atau dia memang merupakan orang ingin menyucikan diri, hal tersebut cukup untuk mencegah dalam menunjukkan muka masam dan berpaling darinya.

Permintaanya untuk menyucikan diri sudah terpenuhi sekalipun sebelum itu haknya dalam mengharapka itu tidak terealisasikan tapi tidak berarti tidak terpenuhi maka hubungan dari pensucian diri itu dengan sifat-sifatnya. Peristiwa itu menunjukkan konsekuensi yang bagi orang yang mempunyai kedudukan tinggi yakni

Sebagian ulama *ta'aluq* dari *fi'il تدرى* dibuang dengan mengira-ngirkan yang mengandung makna; “kamu tidak mengerti apa yang dia inginkan dan bagaimana keadaan akhirnya dan kamu diperlihatkan itu.”

Firman Allah { لَعَلَّهٗ } dan seterusnya merupakan *jumlah isti'nâfiyyah* untuk menjelaskan hal yang tersirat dari ayat sebelumnya juga memberitahukan bahwa keadaanya tidak selayaknya diacuhkan karena ketidaktahuan sedangkan untuk mengetahuinya itu memungkinkan sebagaimana Allah juga mengetahui hal itu,

Penyucian itu disebut dengan penyucian yang sempurna dikatakan, barangkali dia menyucikan diri denganmu dari dosa-dosa secara keseluruhan atau dia ingin mendapatkan pelajaran sehingga mauizahmu bermanfaat baginya walaupun tidak mencapai derajat penyucian diri yang sempurna, yang pertama mungkin pendapat yang lebih jauh. Mendahulukan penyucian daripada meminta pelajaran karena terbebas dari dosa lebih didahului daripada menghias jiwanya sebagian ulama mengkhususkan yang kedua jika yang ingin dipelajari adalah hal-hal yang bersifat sunnah jika yang pertama adalah selain penyucian diri dari dosa.

Dalam ayat tersebut memberikan penjelasan dan peringatan bahwa orang yang menghalang-halangi nabi untuk menyucikan jiwa dari kekafiran dan memberi mereka pelajaran adalah orang yang tidak bisa diharapkan penyucian dirinya sama sekali. Seperti ucapan yang ditujukan kepada seseorang yang memutuskan permasalahan bagi seseorang yang tidak memahaminya, dan ada orang lain yang dapat memahaminya, barangkali orang tersebut memahami apa yang diputuskan, kemudian ia merasa maksudnya adalah untuk membuat orang lain memahaminya sedangkan orang itu tidak memahami apa yang dimaksudkan. Dikatakan bahwa yang

berbicara dengan nabi adalah orang yang ingin menyucikan diri dari dosa serta meminta mauizah.

Pendapat lain mengatakan *dhamîr* pada lafaz { لَعَلَّهُ } kembali pada orang kafir dan *tarâji* لعلّ kembali pada Nabi Muhammad artinya kamu menginginkan mereka menyucikan dirinya dengan islam dan kamu memberikan pelajaran bagi mereka, oleh karena itu kamu tidak menghiraukan orang selainya, kamu tidak mengetahui bahwa orang yang kamu harapkan ada di sampingmu, pendapat ini lemah karena dalam ayat tidak menyebutkan orang kafir dan *dhamîr* tersebut adalah *mufrad*. Pendapat *zhâhir* menyebutkan kembali pada semuanya sesuai dengan yang sudah diketahui bahwa orang yang bersamanya saat itu ada banyak, dalam satu riwayat disebutkan bahwa pada saat itu nabi sedang sendirian.³¹

Pembahasan *ketiga* adalah tinjauan dari segi bacaan qiraah. Al-A'raj dan 'Ashim dalam satu riwayat membaca يذُكَّرُ dengan dibaca sukun dzal dan dhammah pada huruf kaf. Mayoritas ulama membaca (فتنفعه) dibaca *rafa'* karena dijadikan *'athaf* pada lafaz (يذكر) dia baca *nashab* sebagaimana pendapat 'Ashim dalam riwayat masyhur, Al-A'raj, Abu Haywah Ibn Abi Ublah, Az-Za'farani dengan mengira-ngirakan kalimat أن setelah fa menurut ulama Basrah, sedangkan menurut ulama Kufah sebagai *jawab* dari *tarâji* لعلّ sama seperti *tamanni* yang dapat menjadikan *nashab jawab*. Dalam kitab *Al-Kasysyâf* disebutkan keadaan *nashab* untuk menguatkan kembalinya *dhamîr* { لَعَلَّهُ } yang kembalinya pada orang-orang kafir karena *tarâji* mengandung makna *tamanni* karena harapan yang itu terlalu jauh untuk direalisasikan dengan melihat mayoritas dari mereka karena itu nabi bermuka masam yang mana sebelumnya menjelaskan adanya ketidak adilan.³²

B. PENAFSIRAN ZAMAKHSYARI DALAM KITAB AL-KASYSYÂF

1. Surah Al-Anfal/8:67

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخِجَنَّ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

... "Tidaklah pantas, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menghendaki pahala akhirat untukmu. Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana" ... (al-Anfal/8:67)

³¹ Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., jilid. 15, hal. 242.

³² Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*,..., hal. 242.

Dalam tafsir ayat ini Zamakhsyari menyajikan beberapa pembahasan meliputi:

Pembahasan *pertama* dari segi bacaan qiraah, Zamakhsyari menyebut bahwa pada lafaz لَنِيّ terdapat riwayat lain dibaca للنبي dengan *alif lamta'rif*. Kemudian أُسْرَى dibaca أُسَارَى. Dan diriwayatkan تَرِيدُونَ dibaca يَرِيدُونَ, dengan huruf ya, kemudian يَرِيدُ الْآخِرَةَ dengan membaca *kasrah* huruf ة pada الْآخِرَةَ atas dasar *hadzfu al-mudhâf* serta membiarkan *mudhâf ilaih* sesuai keadaanya berharakat *kasrah*. Seperti sebuah syair:

أَكْلًا أَمْرِيءَ تَحْسَبِينَ أَمْرًا ... وَنَارٍ تَوَقَّدُ بِاللَّيْلِ نَارًا

Apakah kau kira semua orang itu laki-laki, jika api dinyalakan di malam hari.

Maknanya adalah Allah ingin mereka mendapat kenikmatan akhirat sebagai balasan dengan mendapatkan pahalanya.³³

Pembahasan *kedua* mengenai penafsiran kalimatnya. Lafaz يُشَخِّنَ dibaca dengan tasydid, sedangkan makna dari الإِثْخَانِ adalah terjadi peristiwa pembunuhan yang berlebihan. Menurut pepatah arab:

أَثَخَنَتِ الْجِرَاحَاتُ إِذَا أَثْبَتَتْهُ حَتَّى تَثْقُلَ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ

Luka yang mengakibatkan lumpuh.

وَأَثَخَنَهُ الْمَرَضُ إِذَا أَثْقَلَهُ

Menjadikan sakitnya semakin parah.

Lafaz أَثَخِنَ berasal dari إِثْخَانَةٌ yang bermakna الغلظ dan الكثافة yaitu sesuatu yang kasar dan tebal. Penggunaan kata tersebut menunjukkan makna sehingga dapat melemahkan orang-orang kafir dengan menebarkan isu pembunuhan pada keluarga mereka. Islam pun akan semakin jaya dan kuat untuk berkuasa lalu menjadikan mereka sebagai tawanan.

Zamakhsyari menginterpretasikan lafaz مَا كَانَ dengan مَا صَحَّ dan مَا اسْتَقَامَ yang bermakna tidak benar dan tidak sesuai kedudukannya. Peristiwa ini terjadi pada perang badar ketika para umat Islam semakin banyak mereka terjun langsung untuk menentukan keputusan terhadap tawanan perang antara dibebaskan ataupun dimintai tebusan.

Lafaz وَاللَّهِ عَزِيزٌ Allah zat yang Maha Perkasa dengan memenangkan para kekasih-Nya atas musuh-musuh-Nya dan menjadikan para musuhnya terbunuh dan tertawan, serta melepaskan tebusan bagi mereka.

³³ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Cet.3, Beirut: Dar Kutub Al-Ilmiyah, 1304 H, jilid. 2, hal. 235.

Lafaz " حكيم " Namun, Allah Maha Bijaksana dengan menundanya sampai mereka para umat islam bertambah banyak dan bertambah kuat akan tetapi mereka terburu-buru dalam mengambil balasan.

Lafaz *لولا كتاب من الله سبق* artinya seandainya bukan karena kehendak dari Allah yang mendahuluinya dan karena ketetapan-Nya yang telah ditetapkan sebelumnya dalam lauhul mahfuz, bahwa tidak ada seorang pun yang dihukum karena kesalahannya.

Lafaz *واتقوا الله* artinya bertakwalah kepada Allah, janganlah kamu melakukan sesuatu yang tidak dijelaskan kepadamu.³⁴

Pembahasan *ketiga*, pemaparan hadis yang menceritakan peristiwanya. Diriwayatkan bahwa Rasulullah membawa tujuh puluh orang tawanan, termasuk Al-Abbas pamannya dan Aqil bin Abi Thalib, kemudian Rasulullah bermusyawarah dengan Abu Bakar dan Abu Bakar berkata: Mereka adalah kaum dan keluargamu, biarkanlah mereka dengan harapan Allah akan mengampuni mereka dan ambillah tebusan dari mereka untuk menguatkan para sahabatmu. Sedangkan Umar berkata: Mereka telah membohongimu dan mengusirmu, maka bawalah mereka untuk dihukum mati, karena mereka adalah pemimpin kaum kafir dan Allah akan mencukupimu tanpa mengambil dari tebusan. Lalu amankan Ali dari Aqil, Hamzah dari Abbas dan amankan diriku dari si fulan sebagai kerabatnya, lalu pancunglah mereka. Rasulullah bersabda: Allah akan melunakkan hati manusia hingga lebih lembut dari susu dan Allah akan mengeraskan hati manusia hingga lebih keras dari batu dan wahai Abu Bakar kamu seperti Ibrahim. Kemudian beliau bersabda:

فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

.... *Barang siapa yang mengikutiku, maka dia termasuk golonganku dan barangsiapa yang mendurhakaiku, maka engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang...*

Dan engkau wahai Umar, seperti Nuh yang berkata:

قال رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا

... *Dia berkata, "Ya Tuhanku, jangan tinggalkan di muka bumi ini tempat tinggal orang-orang kafir."....(Nuh/71:26)*

Rasulullah berkata kepada para sahabatnya: Hari ini kalian berada dalam keadaan susah, tidak ada seorang pun di antara kalian yang dapat melarikan diri kecuali dengan uang tebusan atau pemenggalan kepala. Dan diriwayatkan bahwa Rasulullah berkata kepada mereka: Jika kalian mau,

³⁴ Az-Zamakhshyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 236.

kalian dapat membunuh mereka atau menebus mereka. Beliau meminta mereka untuk menyaksikan jumlahnya, sedangkan mereka berkata: kami akan mengambil uang tebusan. Maka saksikanlah dengan salah satu dari kalian. Jumlah uang tebusan bagi para tawanan adalah dua puluh *uqiyah* dan tebusan bagi al-Abbas adalah empat puluh *uqiyah*. Dari riwayat Muhammad bin Sirin: Uang tebusan mereka seratus *uqiyah* dan satu *uqiyah* senilai empat puluh dirham enam dinar. Diriwayatkan bahwa ketika mereka telah menerima uang tebusan, ayat tersebut diturunkan.

Ketika Umar mendatangi Rasulullah ia mendapatinya dan Abu Bakar sedang menangis dan berkata: Wahai Rasulullah, beritahukan kepadaku jika aku mendapatimu menangis, aku akan menangis dan jika aku tidak tahu mengapa engkau menangis aku juga akan menangis bersamamu. Lalu beliau berkata: Aku menangis untuk sahabat-sahabatmu ketika mereka mengambil uang tebusan dan siksaan mereka diperlihatkan kepadaku lebih dekat dari pohon ini ke pohon yang dekat dengannya dan diriwayatkan bahwa sabda Rasulullah: Jika siksaan turun dari langit, tidak ada yang akan selamat kecuali Amr dan Sa'ad bin Mu'adz, karena perkataannya, "Pembunuhan besar-besaran lebih aku sukai." kemudian lafaz *عرض الدنيا* artinya kehancuran dunia, disebut demikian karena dunia hanya terjadi dalam jangka waktu singkat yang mana mereka menginginkan penebusan dan Allah menginginkan akhirat yang dimaksud adalah penyebab masuk surga dengan memuliakan islam melalui pembunuhan atau peperangan yang dahsyat.

Pembahasan *keempat* adalah kesimpulan dari ayat. Ayat ini menunjukkan adanya kesalahan dalam ijtihad, karena mereka menganggap bahwa membiarkan mereka tetap hidup bisa menjadi alasan mereka masuk Islam dan bertaubat dan bahwa penebusan mereka akan memperkuat jihad di jalan Allah, mereka tidak terpikirkan dengan membunuh, mereka menjadikan islam semakin mulia, lebih menakutkan di mata orang-orang di belakang mereka dan dapat menenggelamkan kekuasaan mereka.

Ketetapan yang dimaksud dalam ayat menurut pendapat lain adalah mereka menghalalkan uang tebusan yang mereka ambil. Dalam satu pendapat disebutkan sahabat yang mengikuti perang Badar akan diampuni. Disebutkan juga dalam satu pendapat: Allah tidak akan menghukum suatu kaum kecuali setelah menurunkan hukum dan memaparkan larangannya sedangkan tidak ada larangan yang disebutkan sebelumnya, sebagaimana dalam ayat *فكلوا مما غنمتم* "maka makanlah dari apa yang kamu rampas". Diriwayatkan bahwa mereka menahan rampasan tersebut dan tidak memanfaatkannya, lalu turunlah ayat ini. Pendapat lain mengatakan tentang kebolehan memanfaatkan tebusan, karena termasuk harta rampasan.³⁵

³⁵ Az-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 236.

2. Surah At-Taubah/9: 43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (٤٣)

... Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?...(At-Taubah/9: 43)

Dalam ayat ini Az-Zamakhshari menyajikan penafsiran setiap lafaznya meliputi:

Lafaz عَفَا اللَّهُ عَنْكَ merupakan bentuk kinayah atau penggunaan kata-kata yang tidak terang-terangan, Zamakhshari menafsiri kalimat itu dengan كناية عن لأن العفو رادف لها الجنائية yaitu setara dengan kejahatan atau tindakan kriminal karena adanya pengampunan itu karena adanya tindakan salah, Az-Zamakhshari menafsiri ayat itu dengan kalimat ويَس ما فعلت yang artinya: engkau telah bersalah dan hal itu adalah seburuk-buruk tindakan yang telah engkau lakukan.

Kalimat وَلِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ “ mengapa kamu memberi izin kepada mereka” menjadi penyebab dari pengampunan yang disebutkan sebelumnya. Artinya: Mengapa kamu mengizinkan mereka untuk tidak melakukan penyerangan dengan tidak ikut berperang ketika mereka meminta izin kepadamu dan menjelaskan alasannya? Tidakkah kamu menunggu untuk memberikan izin kepada mereka?” Lafaz { حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ } “sampai jelas bagimu siapa yang benar sesuai alasannya dan siapa yang berdusta. Dalam satu pendapat disebutkan bahwa ada dua hal yang dilakukan oleh Rasulullah padahal hal itu tidak diperintahkan kepadanya untuk dilakukan: Pertama, memberikan izin kepada orang-orang munafik dan kedua, penangkapan tawanan, sehingga Allah menegurnya.³⁶

3. Surah Hud/11: 12

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

“Maka boleh jadi engkau (Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan dadamu sempit karenanya, karena mereka akan mengatakan, “Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang bersamanya malaikat?” Sungguh, engkau hanyalah

³⁶ Az-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 247.

seorang pemberi peringatan dan Allah pemelihara segala sesuatu”...(Hud/11:12)

Dalam ayat ini Zamakhsyari memulai pembahasannya dengan menjelaskan asbabunnuzulnya, bahwa mereka orang-orang kafir meminta Rasulullah untuk menunjukkan bukti-bukti karena untuk menyulitkannya bukan untuk meminta petunjuk, jika tujuan mereka untuk meminta petunjuk maka satu saja bukti yang dibawa oleh Rasulullah sudah cukup untuk memberi petunjuk kepada mereka. Diantara ucapan mereka yang menyulitkan nabi adalah dalam ayat:³⁷

لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ

“*Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang bersamanya malaikat?*”

Mereka sebenarnya meremehkan Al-Qur`an dan berbagai bukti-bukti lain yang dibawa oleh nabi oleh karena itu sikap mereka membuat sesak hati Rasulullah untuk menyampaikan hal yang tidak bisa mereka terima bahkan mereka menertawakannya. Maka Allah mengingatkan nabi agar fokus menyampaikan risalah dan mengabaikan mereka dengan tidak memperdulikan celaan dan sanggahan dari mereka dengan firman-Nya:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ

Maka boleh jadi engkau (Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu.

Artinya, boleh jadi engkau menahan diri untuk tidak menyampaikannya kepada mereka karena takut mereka menolak dan meremehkan.

Pembahasan *kedua* adalah penafsiran setiap kalimatnya.

Lafaz { وَصَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ } Hatimu tertekan ketika membacanya kepada mereka.

Lafaz { أَنْ يَقُولُوا } karena takut mereka akan mengatakan:

لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ yang artinya mengapa tidak diturunkan kepadanya apa yang dikatakan kepadanya meliputi harta *konzun* dan malaikat dan memang tidak diturunkan kepadanya apa yang kita inginkan dan apa yang kita tantang kepadanya.

Lafaz { إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ } artinya yang harus kamu lakukan hanyalah memperingatkan mereka tentang apa yang diwahyukan kepadamu dan sampaikan kepada mereka apa yang diperintahkan kepadamu untuk disampaikan dan kamu tidak perlu berdebat jika mereka menanggapi, meremehkan atau menantangmu.

³⁷ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 282.

Penutup ayat وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ yaitu Allah yang menjaga apa yang mereka ucapkan, Allah melakukan sesuatu yang wajib dilakukan, maka bertawakkallah kepada-Nya, segala urusanmu ada pada-Nya dan hendaklah kamu menyampaikan wahyu itu dengan hati dan dada yang lapang dengan tidak memperdulikan kecongkakan mereka serta mengabaikan segala kebodohan dan ejekan mereka.

Pembahasan *ketiga* yaitu tinjauan dari segi bahasanya. Dijelaskan oleh Zamakhsyari bahwa Perubahan kalimat dari ضيق menjadi ضائق Untuk menunjukkan bahwa kesusahan itu bersifat sementara dan tidak terus-menerus karena Rasulullah adalah orang yang paling berlapang dada. Hal yang sama berlaku pada lafaz سيد dan جواد jika dikehendaki makna yang tetap dan melekat, jika menghendaki suatu hal yang baru (makna *hadats*) maka digunakan kalimat: جائد, سائد, dan sejenisnya seperti: كانوا قومًا عامين dalam beberapa bacaan pada qiraah.³⁸

Dan As-Samhari Al-Akli berkata:

بِمَنْزِلَةٍ أَمَّا اللَّيْمُ فَسَامِنٌ ... بِهَا وَكِرَامُ النَّاسِ بَادٍ شُحُوهُمَا

4. Surah Al-Isra/17: 74

وَلَوْلَا أَن تَبَيَّنَّاكَ لَفَدَّ كِدْتٌ تَرَكَّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا

“Seandainya Kami tidak memperteguh (*hati*)-mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka”...(Al-Isra/17:74)

Dalam ayat ini Zamakhsyari memulai tafsirnya dengan menjelaskan penafsiran kalimatnya. Lafaz { وَلَوْلَا أَن تَبَيَّنَّاكَ } *Seandainya Kami tidak memperteguh (hati)-mu*, jika tidak karena peneguhan dari Allah dan *ishmah* darinya.

Lafaz لَفَدَّ كِدْتٌ تَرَكَّنُ إِلَيْهِمْ niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada tipu daya dan kelecikan yang mereka lakukan. وهذا تهيج من الله له وفضل تنبیت yang demikian merupakan motivasi dan kemuliaan dari Allah untuk menguatkan hati Rasulullah dan ini merupakan bentuk kebaikan untuk orang beriman.³⁹

5. Surah Al-Hajj/22: 52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

³⁸ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 282.

³⁹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 2, hal. 684.

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), melainkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan ke dalamkeinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu, dan Allah akan menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha bijaksana”...(Al-Hajj/22:52)

Dalam ayat ini Zamakhsyari memulai pembahasannya dengan lafaz ayat:

مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ

seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi ayat ini menunjukkan bukti nyata adanya perbedaan antara rasul dan nabi. Berdasarkan hadis Nabi:

وعن النبي ﷺ أنه سئل عن الأنبياء فقال «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً» قيل فكم الرسول «منهم؟ قال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا

Diriwayatkan dari Nabi Muhammad ditanya tentang jumlah para nabi, lalu menjawab, “Seratus ribu dua puluh empat ribu.” lalu “Berapa banyak dari mereka yang merupakan rasul?” dijawab: “Tiga ratus tiga belas orang dalam jumlah besar.”

Pembahasan *kedua*, Zamakhsyari menjelaskan perbedaan antara nabi dan rasul. Perbedaannya adalah bahwa yang dimaksud rasul dari para nabi yaitu orang yang diturunkan kitab kepadanya sebagai mukjizat dan seorang nabi bukanlah rasul, mereka adalah seseorang yang tidak diturunkan kitab kepadanya, tetapi dia diperintahkan untuk mengajak manusia kepada syariat sebelumnya.⁴⁰

Pembahasan *ketiga* adalah asbabunnuzul dari ayat. Alasan diturunkannya ayat ini adalah ketika kaum Quraisy berpaling dari Rasulullah, menentanginya, tidak setuju dengannya dan tidak setuju dengan ajaran yang dia bawa, mereka berharap, Rasulullah mempunyai harapan agar tidak diturunkan hal yang dapat membuat mereka berpaling karena kelelahannya yang luar biasa yang disebabkan kaumnya yang berpaling darinya serta keletihannya terhadap keislaman mereka, barangkali, Rasulullah akan mengambil hal itu sebagai cara untuk memenangkan hati mereka dan menghilangkan rasa iri dan keras kepala mereka, Rasulullah terus menerus dalam keinginannya sampai surah an-Najm diturunkan kepadanya, dia berada dalam lembah kaumnya dan angan-angan itu ada dalam dirinya, lalu Rasulullah membaca surah yang diturunkan, ketika sampai pada ayat { وَمَنْوَةٌ } الْقَائِلَةَ الْأُخْرَى } setan membisikkan dalam angan-angannya yakni setan

⁴⁰ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 3, hal. 165.

membisikkan kepadanya tentang apa yang diturunkan, lalu Rasulullah mengatakan تلك الغرائيق العلى (itu adalah burung bangau yang utama sebagai *tasybih*) yang diharapkan syafaatnya, Rasulullah mengatakan itu karena lupa dan khilaf. Diriwayatkan Rasulullah menyebutnya الغرائقة, dia tidak menyadarinya sehingga kemaksumannya menjaga dan mengingatkannya. Dikatakan bahwa yang mengingatkannya adalah jibril atau setan yang mengatakannya kemudian didengar oleh manusia, dikatakan ketika nabi sujud di akhir surah itu, semua orang yang ada di lembah juga ikut sujud dan jiwa mereka menjadi lebih baik. Kemungkinan setan untuk melakukan itu sebagai bentuk ujian dari Allah untuk menambah keragu-raguan dan kegelapan orang munafik dan menambah cahaya san keyakinan pada orang mukmin.

Pembahasan *keempat* adalah kesimpulan dari ayat, bahwa para nabi sebelum Nabi Muhammad juga pernah melakukan hal yang sama, ketika mereka berangan-angan setan membisikkan sesuatu dalam angan-angannya sebagaimana yang terjadi kepadamu untuk menguji orang-orang yang ada disekelilingnya. Allah berhak menguji hambanya dengan bentuk cobaan apapun yang dikehendaki-Nya, agar melipatgandakan pahala bagi orang-orang yang sabar dan memperberat siksa orang-orang yang berdosa.

Pembahasan *kelima* adalah penafsiran setaip kalimatnya: Dikatakan arti dari { تَمَّتْ } adalah membaca sebagaimana dalam syair

تَمَّتْ كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلَةٍ تَمَّتِي دَاوُدَ الرُّبُورَ عَلَى رِسْلِ

Arti dari *gharaniq* adalah bacanya, dikatakan yang dimaksud dengan *gharaniq* sebagai isyarat kepada malaikat yaitu mereka yang memberikan pertolongan, bukan para berhala.

Lafaz { فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ } Allah menghilangkan dan membatalkan apa yang dibisikkan oleh setan.

Lafaz { ثُمَّ يُخَكِّمُ اللَّهُ أَيْبَهُ } yakni Allah meneguhkan dan menetapkan ayatnya.⁴¹

6. Surah Az-Zumar/39: 65

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ
(٦٥)

Dan sungguh, telah diwahyukan kepadamu dan kepada (nabi-nabi) yang sebelumnya, "Sungguh jika engkau menyekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang yang rugi. (Az-Zumar/39: 65)

Dalam ayat ini Zamakhsyari menyajikan beberapa pembahasan.

⁴¹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 3, hal. 165.

Pembahasan *pertama* adalah dari segi bacaan qiraatnya. Yang pertama adalah lafaz «ليحبطن عملك» , terdapat dua bacaan dalam lafaz ini yang pertama dengan membacanya menjadi *mabni majhûl (bina' maf'ul)*.⁴²

Pendapat kedua: Dengan menggunakan huruf nun dan ya dalam lafaz
ولنحبطن.

Pendapat ketiga dengan membaca ya pada nun pertama lafaz ولنحبطن
Artinya Allah akan benar-benar menghapus amalmu karena kesyikiran.

Pembahasan *kedua* adalah tinjauan dari segi bahasanya. Ayat tersebut ditujukan pada sekelompok orang, lalu mengapa redaksi dalam ayat menggunakan *dhamîr* yang mempunyai makna tunggal , dalam masalah ini Zamakhsyari menjelaskan bahwa artinya adalah, Aku memberimu wahyu, jika kamu menyekutukan Allah maka amalmu akan dihapus begitu juga seperti diwahyukan pada para nabi terdahulu. Atau diwahyukan kepadamu begitu juga diwahyukan kepada setiap dari para nabi terdahulu jika kamu menyekutukan Allah.

Zamakhsyari menjelaskan perbezaan dua huruf lam dalam ayat. Yang pertama adalah lam dari sumpah yang dibuang dan yang kedua adalah lam untuk jawabannya dan jawaban ini menempati kedua jawaban tersebut, yaitu jawab untuk sumpah dan jawab untuk syarat. Ayat ini mengandung kemusykilan, bagaimana bisa ayat ini menyatakan demikian padahal ilmu Allah mengetahui bahwa rasul-rasul-Nya tidak akan menyekutukan dan amal mereka tidak sia-sia?. Zamakhsyari menjelaskan bahwa ayat itu sebagai bentuk *Al-Fardh* artinya untuk memberikan gambaran dan membuat orang kafir putus asa. Sesuatu yang tidak mungkin terjadi diperbolehkan untuk dijadikan sebuah contoh dan gambaran karena adanya tujuan apalagi hal-hal yang tidak *muhâl* sebagaimana dalam firman Allah surah Yunus/10:99

{ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا }

Yang menunjukkan makna *ilja'*

Akan tetapi hal itu tidak mungkin terjadi karena ada yang menghalanginya.

Pembahasan *ketiga* paparan dari penafsiran Zamakhsyari. Lafaz { وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ } maka kamu termasuk orang yang merugi, menurut Zamakhsyari kerugian mereka karena amalnya yang dihapus, maksud dari ayat ini juga bisa jadi mereka akan menjadi orang yang merugi di akhirat yang merugikan dirinya sendiri karena murtad, bisa juga bermakna kemarahan Allah baginya

⁴² Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 141.

itu lebih berat, oleh karena itu Dia tidak akan membiarkannya, sebagaimana firman-Nya.⁴³

{ إِذَا لَأَذَقَنَّكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ }

Maka kamu akan merasakan siksaan yang berlipat ganda ketika hidup dan ketika mati”...(Al-Isra/17:75)

Lafaz { بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ } Akan tetapi sembahlah Allah, kalimat ini digunakan Untuk menolak ajakan mereka untuk menerima tuhanNya, seakan-akan Allah berkata: janganlah kamu beribadah dengan mengikuti apa yang mereka perintah, jika kamu berakal maka sembahlah Allah. Jumlah syarhiyyah dalam ayat dibuang dan maf’ûl yang didahulukan itu menjadi pengganti dari jumlah syarhiyyah itu.

Lafaz { وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ } artinya jadilah orang yang bersyukur atas nikmat yang diberikan kepadamu, karena kamu dijadikan sebagai tuan bagi para keturunan nabi adam.⁴⁴

7. Asyura/42: 52

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا
هُدًىٰ بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

... “Demikianlah Kami mewahyukan kepadamu (Nabi Muhammad) rûh (Al-Qur`an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur`an) dan apakah iman itu, tetapi Kami menjadikannya (Al-Qur`an) cahaya yang dengannya Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Sesungguhnya engkau benar-benar membimbing (manusia) ke jalan yang lurus,”...(As-Syura/42:52)

Dalam pembahasan ayat ini Zamakhsyari memulai dengan menyebutkan penafsiran ayat meliputi: Lafaz { رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا } yang dimaksud adalah apa yang diwahyukan kepadanya, karena makhluk akan hidup karena agamanya, seperti jasad yang hidup karena ada ruhNya. Jika dikatakan bahwa Nabi Muhammad menang tidak mengetahui Al-Qur`an sebelum diturunkan maka bagaimana maksud ayat { وَلَا الْإِيمَانُ }, para nabi secara rasional melalui penelitian tidak diperbolehkan untuk melakukan kesalahan dalam beriman kepada Allah dan mengesakan-Nya, mereka harus maksum dari melakukan dosa besar dan dosa kecil yang dapat menciderai kedudukannya baik sebelum

⁴³ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 141.

⁴⁴ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 141.

diutus menjadi nabi atau sesudahnya, bagaimana bisa mereka tidak maksum dari kekafiran?

Dalam masalah ini Zamakhsyari memberikan tanggapan bahwa Iman adalah sebuah nama yang mengacu pada sesuatu, sebagiannya adalah jalan yang bisa diketahui melalui akal, dan sebagian lagi adalah jalan yang bisa diketahui melalui pendengaran atau *sam'i*, yang dimaksud dalam ayat adalah jalan yang bisa diketahui melalui pendengaran bukan akal.

Itulah jalan yang tidak dia ketahui sampai dia memperolehnya melalui wahyu. Sebagaimana keimanan telah dijelaskan oleh Allah dalam ayat *وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ* yang artinya Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu dengan shalat, karena shalat adalah cakupan dari iman.⁴⁵

Lafaz { *مَنْ تَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا* } mengandung makna bahwa orang-orang yang dikehendaki Allah adalah orang yang mempunyai kelembutan, orang yang tidak mempunyai kelembutan mereka tidak mendapatkan hidayah. Lafaz { *صِرَاطَ اللَّهِ* } menjadi *badal*.

Pembahasan *kedua* adalah ragam qiraah dalam bacaan. Dalam satu riwayat bacaan qiraah dibaca *لِتُهْدَى* yakni memiliki makna bahwa Allah yang menunjukkanmu. Sedangkan dalam satu pendapat lain dibaca *لِتُدْعُو*. Diriwayatkan dari Rasulullah:⁴⁶

"من قرأ حم عسق كان ممن تصلي عليه الملائكة ويستغفرون له ويسترحمون له"

Barangsiapa yang membaca حم عسق termasuk orang yang didoakan malaikat, dimintakan ampunan dan rahmat kepada Allah.

8. Al-Fath/48:2

لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا

"Sesungguhnya Kami telah menganugerahkan kepadamu kemenangan yang nyata.

agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Nabi Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang, menyempurnakan nikmat-Nya atasmu, menunjukimu ke jalan yang lurus"...(Al-Fath/48:2)

Zamakhsyari memulai pembahasannya dengan menjelaskan kandungan ayat dan menyebutkan perdebatan ulama dengan beberapa permasalahan dalam ayat ini. Maksud dari kemenangan adalah penaklukan Mekah dan kekuasaan Rasulullah atas Mekah pada tahun Hudaibiyah yang dijanjikan kemenangannya. Dalam ayat digunakan bentuk *madhi* lampau sesuai dengan

⁴⁵ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 768.

⁴⁶ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 768.

kebiasaan Allah dalam firman-firman-Nya karena dalam pembuktian dan kepastian dari firman-Nya adalah seperti peristiwa yang ada dan itu menunjukkan kemuliaan serta status tinggi sosok yang memberitahunya (Allah).

Bagaimana mungkin penaklukan Mekkah dijadikan alasan untuk mendapatkan ampunan? Zamakhsyari berpendapat: Penaklukan kota Makkah tidak menjadi sebab untuk mendapat ampunan, akan tetapi kombinasi dari empat hal yang disebutkan meliputi: pengampunan, kesempurnaan nikmat, petunjuk ke jalan yang lurus, dan Kemenangan yang besar, seolah-olah dikatakan: Kami permudah bagimu penaklukan Mekkah dan Kami berikan kepadamu kemenangan atas musuhmu, agar kami dapat menyatukan untukmu kemuliaan dunia serta akhirat dan tujuan-tujuan masa kini dan masa depan. Boleh jadi penaklukan Mekkah yang merupakan jihad melawan musuh bisa menjadi alasan dari pengampunan, pahala, penaklukan dan kemenangan atas negara baik dengan rekonsiliasi, perang atau tanpa perang karena negara itu akan terus tertutup kecuali dimenangkan, jika dimenangkan dan menjadi wilayah kekuasaan berarti wilayah tersebut telah ditaklukkan. Pendapat lain mengatakan: Penaklukan itu adalah penaklukan Al-Hudaibiyah dan tidak terjadi pertempuran sengit, melainkan terjadi penyerangan antar manusia dengan panah dan batu. Menurut riwayat Ibnu Abbas: Mereka menyerang orang-orang musyrik sampai membawanya ke rumah mereka.

Riwayat Al-Kalbi: Mereka mengalahkan mereka sampai mereka meminta perdamaian.⁴⁷

Jika dikatakan: Bagaimana bisa terjadi penaklukan padahal mereka terkepung, dibantai dan mereka membuat perjanjian Al-Hudaibiyah? Zamakhsyari mengatakan bahwa peristiwa ini terjadi sebelum gencatan senjata, tetapi ketika mereka memintanya dan berakhir maka itu jelas merupakan penaklukan. Diriwayatkan dari Musa bin Uqba: Rasulullah kembali dari Hudaibiyah dan salah satu sahabatnya berkata: Ini bukanlah suatu penaklukan. Mereka mengusir kami dari Baitul Haram dan telah menghalangi binatang kita. Kemudian disampaikan kepada Nabi Muhammad dan beliau bersabda: "Ini adalah ucapan yang keji. Sebaliknya, ini adalah penaklukan yang terbesar. Orang-orang musyrik telah setuju untuk memindahkanmu ke negeri mereka dengan mudah dan memberimu keselamatan dan keamanan, mereka telah melihat darimu apa yang mereka tidak sukai.

Berdasarkan riwayat asy-Sya'bi menjelaskan bahwa ayat ini turun pada peristiwa Hudaibiyah dan dalam peperangan itu beliau mendapatkan

⁴⁷ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 331.

apa yang belum dialami dalam peperangan lainnya. Perjanjian dalam baiat ar-Ridwan telah diikrarkan, dan dosa-dosanya yang lalu dan yang akan datang diampuni, kemudian Romawi menang atas Persia, binatang akan sampai pada tempatnya dan mereka menyirami pohon-pohon kurma di Khaibar dan terjadilah mukjizat besar di dunia dalam penaklukan Al-Hudaibiyah. Hal itu karena saat sumber air mengering hingga tidak tersisa setetes pun, maka Rasulullah berkumur lalu menuangkan air ke dalamnya hingga terpancarlah air mengalir memenuhi mata air tersebut hingga semua orang yang bersamanya minum, dan dikatakan: air itu mengalir sampai penuh dan airnya belum habis.

Riwayat lain berpendapat peristiwa tersebut yaitu penaklukan Khaibar. Dikatakan: Penaklukan Romawi. Dikatakan: Allah menaklukkannya melalui Islam, kenabian dan seruan dengan hujjah dan pedang dan tidak ada penaklukan yang lebih jelas dan lebih hebat darinya, itu adalah puncak dari segala penaklukan, sebagaimana tidak ada penaklukan Islam yang dapat mengalahkannya. tidak ada penaklukan melainkan asalnya diawali dari penaklukan islam.

Dikatakan: maksud dari ayat adalah Kami telah menetapkan bagimu ketetapan yang jelas kepada penduduk Mekkah, bahwa kamu dan para sahabatmu akan memasukinya dari depan, tempat di mana kamu dapat mengelilingi Ka'bah dari *Al-Fattâhah* yang merupakan pemerintahan.

Begitupun riwayat Qatadah beliau bersabda:

مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ

“Apapun dosa-dosamu yang mendahului dan apa yang terjadi setelahnya,” maksudnya: semua perkara yang telah kamu lalaikan.

Adapun riwayat Muqatil: Apa yang disebutkan di atas pada masa pra Islam yaitu zaman jahiliyah dan setelahnya.⁴⁸ Dan dikatakan:

ما تقدم ما تأخر Apa yang terdahulu yaitu dari peristiwa Mariyah dan apa yang terjadi kemudian yang terkahir tentang istri Zaid.

Lafaz { نَصْرًا عَزِيزًا } adalah kemenangan yang dahsyat yang didalamnya terdapat kemuliaan dan kekuasaan atau dalam ayat disifati dengan sifat *al-Manshur* sebagai *isnad majazi* atau sosok yang kuat tak terkalahkan.⁴⁹

9. Surah At-Tahrim/66:1

Dalam ayat ini mulanya Zamakhsyari memulai pembahasan tafsirnya dengan menyebutkan tiga hadis meliputi:⁵⁰

⁴⁸ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 331.

⁴⁹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 331.

Hadis yang pertama:

" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلا بمارية في يوم عائشة، وعلمت بذلك حفصة، فقال لها: اكنمي عليّ، وقد حرمت مارية على نفسي، وأبشرك أن أبا بكر وعمر يملكان بعدي أمر أمّتي، فأخبرت به عائشة وكانتا متصادقتين. وقيل: خلا بها في يوم حفصة، فأرضاهما بذلك "واستكتمها فلم تكتم، فطلقها واعتزل نساءه؛ ومكث تسعاً وعشرين ليلة في بيت مارية"

Hadis yang kedua:

أن عمر قال لها: لو كان في آل الخطاب خير لما طلقك، فنزل جبريل عليه السلام وقال: راجعها فإنها صوّامة قوّامة، وإنها لمن نسائك في الجنة

Hadis yang ketiga:

" أنه شرب عسلاً في بيت زينب بنت جحش، فتواطأت عائشة وحفصة فقالتا له: إنا نشم "منك ريح المغافير، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره الثفل، فحرّم العسل"

Pembahasan kedua, Zamakhsyari menyebutkan penafsiran kalimat dari ayat, di antaranya:

Lafaz { لَمْ تُحْرِمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ } "mengapa kamu mengharamkan sesuatu yang diharamkan Allah" yakni dari budak *milkul yamîn* dan madu.

Lafaz { تَبْتَغِي } karena mencari ridha istrimu, lafaz ini mengandung tiga kemungkinan, yang pertama adalah penjelasan tentang keharamannya, kedua berkedudukan sebagai hal artinya karena didorong keadaan untuk mencari ridha istrinya, yang ketiga merupakan kalimat *isti'nâfiyah* artinya dimulai pembahasan baru. Peristiwa ini adalah kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, siapapun tidak berhak untuk mengharamkan apapun yang diharamkan oleh Allah, karena kehalalan atau keharaman dari Allah mengandung adanya hikmah dan kemaslahatan yang diketahui berada dalam hal-hal yang diharamkan dan jika Allah mengharamkan sesuatu, artinya di dalamnya terdapat kemafsadatan.

Lafaz { وَاللَّهُ غَفُورٌ } artinya Allah benar-benar telah memaafkan kesalahannmu.

Lafaz { رَّحِيمٌ } Allah benar-benar menyayangimu sehingga kamu tidak diberi balasan atas kesalahannmu.

Rasulullah pada saat itu sedang berdua dengan maria dalam satu hari yang merupakan bagian Aisyah kemudian Hafsa mengetahui, kemudian Rasulullah mengatakan kepada Hafsa: sembunyikan ini karena aku telah mengharamkan Maria bagiku dan aku memberi kabar gembira padamu bahwa Abu Bakar dan Umar akan mengemban permasalahan umat setelah aku meninggal. Kemudian Hafsa memberitahu Aisyah dan mereka berdua saling membenarkan. Dikatakan dalam satu riwayat: Rasulullah sedang

⁵⁰ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 562.

berdua dengan Maria dalam hari giliran milik Hafsah, pada saat itu Hafsah meridhainya dan Rasulullah memintanya untuk menyembuhkannya akan tetapi Hafsah tidak menyembunyikan maka setelah itu Rasulullah mentalaknya dan menjauhi istri-istrinya kemudian Rasulullah berdiam diri di rumah Mariah 29 hari.

Diriwayatkan bahwa Umat berkata kepada Hafsah: jika dalam keluarga Al-Khatib kebaikan maka Rasulullah tidak akan mentalakmu, kemudian Jibril turun memberikan wahyu dan berkata: rujuklah kembali Hafsah karena dia adalah orang yang ahli puasa dan selalu bangun malam untuk mendirikan shalat dan dia termasuk istrimu di dalam surga. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad meminum madu di rumah Zainab binti Jahsy kemudian hal itu ketahuan Aisyah dan Hafsah, mereka berdua mengatakan kepadanya: kami mencium bau maghafir darimu. Rasulullah tidak suka meludah oleh karena itu dia mengharamkan madu.⁵¹

10. Surah ‘Abasa/80:1-4

عَسَىٰ وَتَوَلَّىٰ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ (٤)

“Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum). Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), Atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya?”...(Abasa/80:1-4)

Dalam ayat ini, Zamakhsyari memulai pembahasan *pertama* dengan menjelaskan peristiwa yang terjadi saat itu. Rasulullah didatangi oleh putra Ummu Maktum dan Ummu Maktum merupakan ibu dari ayahnya yang nama aslinya Abdullah bin Syuraih bin Malik bin Rabi'ah Al-Fihri, dari Bani Amer bin Luay dan pada saat itu Rasulullah sedang bersama dengan pemimpin Quraisy: Utbah dan Syaibah, Ibn Rabi'ah dan Abu Jahal bin Hisyam. Al-Abbas bin Abdul Muttalib, Umayyah bin Khalaf dan Al-Walid bin Al-Mughirah. Rasulullah mengajak mereka masuk Islam dengan harapan orang lain akan ikut memeluk Islam seperti mereka. Abdullah bin Ummu Maktum saat itu berkata: Wahai Rasulullah, ajari aku apa yang telah Tuhan ajarkan kepadamu dan dia mengulangnya tanpa mengetahui bahwa kesibukan Rasulullah dengan orang-orang tersebut. Rasulullah tidak menyukainya karena telah menyela dan memotong kata-katanya, beliau pun mengerutkan kening dan berpaling darinya. Setelah peristiwa itu, saat dia bertemu

⁵¹ Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*,..., jilid. 4, hal. 563.

Rasulullah, dia mendapatkan penghormatan, sehingga saat melihatnya Rasulullah berkata: Selamat datang wahai orang yang menjadi penyebab aku ditegur oleh Tuhanku, Apakah kamu memerlukan sesuatu? Kemudian Rasulullah mengangkatnya menjadi penguasa Madinah dua kali, Anas berkata: Saya melihatnya pada hari *Al-Qadisiyah*, dia mengenakan perisai dan membawa bendera hitam. Pembahasan *kedua* meliputi ragam bacaan dalam qiraatnya. Dalam riwayat lain *عيس* dibaca dengan tasydid untuk memberikan makna lebih, seperti lafaz *كلح في كلح* Bermuka masam.

Lafaz *أَنْ جَاءَهُ* menjadi *manshub* dengan *تولى* atau dengan *عيس* sesuai dengan dua mazhab yang berbeda artinya yaitu dia bermuka masam karena datangnya seorang buta atau dia berpaling karena yang datang adalah seorang juga. Dalam satu pendapat dapat juga dibaca *أَنْ جَاءَهُ* dua hamzah yang diantara keduanya terdapat alif dan berhenti waqafnya pada *عَيْسٍ وَتَوَلَّى*. Kemudian baru dimulai membaca «*أَنْ جَاءَهُ*» makna *الأعمى* yaitu kini orang buta itu mendatanginya dia melakukan hal itu sebagai bentuk penolakan.

Diriwayatkan bahwa beliau tidak pernah lagi mengerutkan dahi pada orang fakir setelah peristiwa itu dan beliau juga tidak pernah menegur orang kaya kecuali hanya dalam hal mengingatkan jika terdapat hal yang terlalaikan, kemudian mendatanginya dengan memberikan ucapan sebagai bukti adanya pengingkaran yang berat, seperti seseorang yang mengadukan kepada orang-orang tentang suatu kesalahan yang dilakukannya, lalu ia menghampiri pelaku saat sedang berlindung dalam pengaduannya dan memberikan peringatan dihadapannya secara langsung dengan teguran untuk memberikan penegasan dan memberikan alasannya. Dalam masalah penyebutan orang buta juga sama dengan itu, seolah-olah beliau sedang berkata: Dia pantas dikecam dan diabaikan karena dia buta dan seharusnya Nabi Muhammad lebih menunjukkan kasih sayang, kedekatan dan ramah terhadap kebutaannya. Dalam hal ini orang-orang telah berperilaku sesuai dengan tata krama yang baik sesuai ajaran syariat Allah. Diriwayatkan dari Sufyan al-Tsauri bahwa orang miskin memiliki pemimpin dalam komunitasnya.

Pembahasan ketiga adalah penafsiran kalimanya. Lafaz { *وَمَا يُدْرِيكَ* } yakni kamu tidak tahu bagaimana kondisi orang buta ini?

Lafaz { *لَعَلَّهُ يَرْكَبِي* } Barangkali dia ingin memperbaiki diri, artinya dia ingin menyucikan diri dengan apa yang dia pelajari dari hukum-hukum dari dosa.

Lafaz { *أَوْ يَذْكُرُ* } atau dia ingin diingatkan atau diajari.

Lafaz { *فَتَنْفَعُهُ* } barangkali zikirmu akan bermanfaat baginya, yaitu teguranmu, dan itu akan menjadi kebaikan kepadanya dalam ketaatan.

Maksudnya adalah: kamu tidak mengetahui apa yang diharapkannya, apakah dia ingin menyucikan diri atau ingin berzikir, jika kamu mengetahuinya maka

kamu tidak akan mengabaikannya. Dikatakan: *isim dhamîr* dalam kalimat “لعله” tersebut mengacu pada orang kafir. Maksudnya kamu menghendaki dia menyucikan jiwa dengan Islam, atau berzikir, sehingga zikir itu mendekatkan kepada kebenaran, dan kamu tidak mengetahui bahwa apa yang kamu harapkan itu akan terkabul.

Lafaz *فتنفعه* dibaca dengan *dhommah i'rab rad'* sebagai 'athof dari *يذكر* dan dibaca *nashob* sebagai jawab dari *لعل* seperti kalimat *إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ فَأَطَاعَ* yang artinya jadi dia melihat kepada Tuhan Musa.

C. ANALISIS PENAFSIRAN ALUSI DALAM KITAB *RÛHU AL MA'ÂNI* DAN ZAMAKHSYARI DALAM KITAB *AL-KASYSYÂF*

Konsep kemaksuman nabi sampai masa kini masih menjadi sajian hangat yang diperdebatkan, pasalnya konsep kemaksuman merupakan keyakinan dalam diri yang menyatakan bahwa para nabi terjaga dari melakukan dosa, baik dosa besar, kecil, kelalaian, kesalahan ataupun terjaga dari lupa. Konsep kemaksuman nabi merupakan salah satu prinsip terpenting dalam agama karena salah satu sumber utama dalam penetapan hukum syariat adalah sunah yang berkaitan erat dengan perilaku dan kepribadian nabi sebagai pembawa wahyu dari Tuhannya, oleh karena itu nabi yang secara *zhâhir* merupakan manusia diyakini kemaksumannya oleh mayoritas ulama karena mereka merupakan pembawa pesan dari Tuhan akan tetapi dalam tingkatan kemaksumannya masih terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama seperti ulama ahli sunnah dan ulama Muktaẓilah.

Perbedaan pendapat ini mengacu pada argumen yang digunakan masing-masing dalam menetapkan tingkatan ismah. Salah satu argumen yang digunakan dalam menetapkan konsep kemaksuman adalah ayat Al-Qur`an dan ini menjadi perhatian utama bagi mufasir untuk mengkajinya berdasarkan metode yang dianutnya sebagian ulama ada yang dominan dalam menggunakan logikanya dalam menafsirkan ayat terkait kemaksuman seperti Zamakhsyari dan sebagian lain lebih memperhatikan adab ketika menafsirkan ayat yang berkaitan dengan nabi. oleh karena itu dihasilkan kesimpulan yang berbeda antar keduanya, dalam beberapa aspek mereka sepakat atas kemaksuman nabi dan selain itu pendapat mereka kontradiksi.

Merujuk pada penafsiran yang sudah dipaparkan sebelumnya dari kedua mufasir, dapat diketahui bagaimana pendapat mereka dalam menetapkan tingkat kemaksuman Nabi Muhammad dalam menafsiri ayat *'itâb* sehingga dapat diketahui dengan lebih perinci dalam aspek mana mereka saling setuju satu sama lain dan dimana mereka tidak sependapat, berikut penjabarannya:

1. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Kesalahan dalam Berijtihad

Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari kesalahan berijtihad ini berlandaskan surah al-Anfal/8:67:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Tidaklah (sepatutnya) bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuhnya di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi, sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana”...(al-Anfal/8:67)

Dalam ayat ini mulanya Alusi menyebutkan perbedaan pendapat terkait masalah *khithâb* yang dimaksud dalam ayat apakah ayat ini ditujukan kepada sahabat nabi atau kepada Nabi Muhammad, dalam masalah ini Alusi lebih condong pada pendapat yang mengatakan ayat itu ditujukan kepada Nabi Muhammad artinya Alusi menyetujui bahwa Nabi Muhammad melakukan kesalahan oleh karena itu Allah menegurnya.

Alusi berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan terkadang para nabipun melakukan ijtihad dan ternyata hasil dari ijtihadnya berbeda dengan wahyu yang diturunkan, akan tetapi mereka tidak menetap dalam kesalahan itu. Menurutnya ayat ini memang ditujukan kepada Nabi Muhammad bukan kepada para sahabat karena jika Nabi Muhammad memberi mereka izin untuk melakukan ijtihad maka itu juga berarti ijtihad nabi, karena Nabi Muhammad tidak diperbolehkan untuk taklid, Alusi sangat menjaga adab dalam menafsirkan ayat yang bersangkutan dengan nabi oleh karena itu di akhir penafsirannya dia menyebutkan hadis yang menyatakan sekalipun berijtihad salah dalam ijtihadnya, mereka tetap mendapatkan pahala.

Menurut Alusi redaksi kalimat dalam ayat yang menggunakan *isim makrifat* pada lafaz النبي sebagai bentuk kasih sayang Allah kepada Nabi Muhammad sehingga tidak menunjukkan adanya teguran dari Allah. Zamakhsyari dalam tafsirnya juga menyebutkan bahwa kesalahan yang diperbuat nabi pada perang badar itu merupakan kesalahan dalam ijtihad dan Allah tidak menghukum orang yang salah, karena pada saat itu mereka mengira dengan membiarkannya akan membuat mereka masuk islam dan *fida`* yang dikumpulkan dapat memperkuat jiwa dalam berjihad dan ternyata perkiraan mereka salah. Dalam masalah ini Zamakhsyari juga mengutip pendapat bahwa mereka tidak diazab karena tidak ada larangan sebelumnya.

Dilihat dari penafsiran keduanya, dapat disimpulkan bahwa Alusi dan Zamakhsyari berpendapat sama dalam hal ini, yakni Nabi Muhammad

tidak maksum dari kesalahan dalam berijtihad dan menurut Alusi sekalipun Nabi Muhammad salah dalam berijtihad, dia masih mendapatkan pahala dan Alusi sangat menjaga adab ketika menafsirkannya dengan menyebutkan bahwa redaksi yang digunakan dalam ayat bentuk kasih sayang Allah kepada Nabi Muhammad, begitu juga Zamakhsyari, mereka yang melakukan ijtihad bersama dengan Nabi Muhammad tidak diazab karena hal itu belum dijelaskan dan tidak ada pelarangannya.

Shalah Abdul Fattah al-Khalidi mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan dalam masalah tawanan perang badar dengan delapan argumen meliputi:

- a. Rasulullah tidak mempunyai hukum atau petunjuk sebelumnya mengenai tawanan, karena saat itu, pertama kalinya umat Islam mengambil tawanan dari orang kafir, seandainya Nabi Muhammad telah mendapat perintah dari Allah sebelumnya maka dia akan melaksanakannya dan tidak perlu untuk melakukan musyawarah dengan para sahabat.
- b. Dengan bermusyawarah dengan para sahabatnya, dia melaksanakan perintah Allah untuk melakukan hal tersebut, sesuai dengan firman Allah:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

Dan bermusyawarahlah kepada mereka mengenai hal itu (ali Imran/2:159). Nabi Muhammad sering melakukan musyawarah dengan sahabat-sahabatnya dan ketika terjadi perang Badar yang terjadi peristiwa ini, Nabi Muhammad berkali-kali musyawarah dengan para sahabatnya sebelum peperangan dan setelahnya. Nabi Muhammad pandai dalam bermusyawarah dan dia tidak salah.

- c. Ditawarkan kepada Nabi Muhammad tiga pendapat: pendapat Abu Bakar, pendapat Umar, dan pendapat Abdullah bin Rawahah, masing-masing menunjukkan pendapatnya dan memaparkan alasannya, masing-masing dari mereka menginginkan kemaslahatan kaum muslimin, mereka semua berijtihad dalam pendapatnya, terbukti dari Rasulullah yang mengibaratkan mereka masing-masing sebagai nabi dari para Nabi. seperti Ibrahim dan Isa, seperti Nuh dan Musa. Artinya: tidak ada seorang pun yang melakukan kesalahan dalam pendapat yang disampaikan.
- d. Pendapat Abu Bakar mewakili mayoritas sahabat, oleh karena itu dia condong ke arah itu.
- e. Kecenderungan Rasulullah terhadap pendapat Abu Bakar karena sesuai dengan karakternya yang lemah lembut dan penyayang.

Permasalahan dalam ijtihad Nabi Muhammad dikaji panjang lebar dalam ilmu ushul fikih, terdapat tiga pendapat ulama dalam menyikapi masalah ini di antaranya:

- a. Para ulama sepakat bahwa Nabi Muhammad diperbolehkan ijtihad dalam urusan duniawi seperti dalam masalah perang.
- b. Para ulama juga sepakat bahwa Nabi Muhammad diperbolehkan untuk ijtihad dalam merealisasikan alasan dari hukum seperti keputusan dalam pengadilan.
- c. Para ulama berbeda pendapat selain dua hal di atas, di antaranya:
 - 1) Pendapat mayoritas ulama: Nabi Muhammad diperbolehkan untuk berijtihad dengan argumen: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)
 - 2) Sebagian Mazhab Syafii, Abu Mansur al-Mathuridi, karena Nabi Muhammad memungkinkan untuk mengetahui hukum melalui wahyu yang memberikan hukum pasti dan jelas, setiap orang yang bisa mengetahui hukum secara pasti tidak diperbolehkan mengamalkan sesuai dengan dugaan zan, maka dia tidak diperbolehkan untuk melakukan sesuatu hasil dari ijtihad karena hasilnya bersifat dugaan atau zan.

Kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam berijtihad juga didapati adanya perselisihan di kalangan ulama meliputi:

- a. Pendapat mayoritas ulama mengatakan Nabi Muhammad diperbolehkan untuk salah dalam ijtihadnya dengan menggunakan ayat ini sebagai dasar dari argumennya.
- b. Sebagian Mazhab Syafii: Nabi Muhammad tidak boleh salah dalam ijtihadnya dengan dalil jika Nabi Muhammad diperbolehkan untuk salah dalam ijtihadnya, sedangkan kita diperintahkan untuk mengikutinya artinya kita juga diperintahkan untuk mengikuti kesalahannya dan ini tidak diperbolehkan.

Selain pendapat yang dipaparkan di atas, terdapat pendapat lain yang mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan peristiwa yang dihadapi Nabi Muhammad dalam kejadian itu masuk dalam kategori dosa kecil yang diampuni, pendapat ini merupakan pendapat Qadhi Abdul Jabbar dari kalangan Muktazilah yang memperbolehkan nabi untuk melakukan dosa kecil.⁵²

2. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Kesalahan dan Kelalaian.

Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari perbuatan dosa, salah dan lalai didasarkan pada ayat

عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لَمْ آذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ

⁵² Al-Qadhi. Abd al-Jabbar, *Tanzīhu al-Qur'ān 'an al-Mathā'in*. ..., hal. 185.

“Allah memaafkanmu (Nabi Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang) sehingga jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sehingga engkau mengetahui orang-orang yang berdusta?...(at-Taubah/ 9: 43)

Sama seperti ayat sebelumnya, Alusi juga mengatakan bahwa redaksi ayat yang didahului dengan pemberian maaf sebelum menyebutkan masalahnya adalah bentuk kasih sayang Allah kepada Nabi Muhammad karena telah meninggalkan sesuatu yang lebih utama untuk dilakukan dalam memberikan izin kepada sahabat untuk tidak mengikuti perang, yang seharusnya Nabi Menunggu lebih dulu sampai keadaannya menjadi terang.

Dalam penafsirannya di ayat ini, Alusi mengkritik keras Zamakhsyari atas penafsirannya dalam ayat ini, dia juga menyebutkan beberapa pendapat yang mendukung argumennya untuk mengkritik Zamakhsyari seperti pendapat dalam kitab *Intishâf*. Alusi mengkritik keras Zamakhsyari karena dalam tafsirnya dia menggunakan kalimat بِسْمَا yang menunjukkan makna perilaku yang sangat buruk yang dilakukan oleh nabi, karna saking buruknya sehingga sangat membuat heran, menurutnya Zamakhsyari telah menunjukkan etika yang buruk dalam menafsirkan ayat yang berkaitan dengan martabat nabi, Alusi juga mengemukakan pendapat untuk menyangkal statement Zamakhsyari yang mengatakan perilaku nabi merupakan tindakan kriminal yang mana dia tidak menyebutkan bahwa pengampunan Allah dalam ayat sebelum menyebutkan kesalahannya itu untuk mengagungkan kedudukannya sebagai nabi dan merupakan bentuk kasing sayang Allah kepada nabinya akan tetapi menurutnya ayat ini menunjukkan kesalahan. Dengan mengutip pendapat yang kuat dia menyatakan, ayat yang diturunkan memang merupakan teguran dari Allah kepada Nabinya karena meninggalkan perkara yang lebih utama untuk dilakukan yakni tidak memberi mereka izin lebih dulu sebelum jelas keadaannya.

Alusi juga menyebutkan, walaupun seandainya ayat tersebut benar menunjukkan adanya dosa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, dia tetap tidak setuju jika bentuk *istifhâm* dalam ayat menunjukkan pengingkaran Allah terhadap perbuatan nabi karena dalam ayat disebutkan Allah telah memaafkannya, itu artinya Allah tidak mengingkarinya dan menurut Alusi pemahaman seperti ini adalah pemahaman yang lemah dalam menafsiri ayat. Di akhir tafsirnya Alusi menyebutkan bahwa peristiwa ini merupakan kesalahan dalam berijtihad dan peristiwa itu adalah salah satu dari dua peristiwa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad padahal Allah tidak menyuruhnya untuk melakukan.

Zamakhshari berpendapat bahwa nabi telah melakukan kejahatan dengan memberikan izin oleh karena itu Allah memaafkannya karena pemberian maaf itu menunjukkan adalah kesalahan, Zamakhshari juga menilai nabi telah melakukan kesalahan dan perilaku nabi tersebut merupakan perilaku yang amat buruk dengan ungkapan kalimat *أخطأت وبئس ما فعلت*.

Secara *dzatiyyah* (ontologi) Zamakhshari berpendapat peristiwa dalam ayat ini merupakan kesalahan Nabi Muhammad karena Nabi tergesa-gesa dalam memberikan izin. Respon Zamakhshari terhadap ayat adalah menyebut perilaku nabi dengan kalimat *جناية*, yang dimaksud oleh Zamakhshari dengan lafaz jinayah di sini bukan makna secara istilah yang menunjukkan adanya tindak kriminal yang dilakukan, akan tetapi artinya adalah kesalahan, Nabi Muhammad telah melakukan kesalahan sehingga Allah memaafkannya, kesalahan yang dimaksud adalah pemberian izin untuk tidak mengikuti perang kepada orang-orang munafik, selain itu Zamakhshari juga mengatakan bahwa adanya pemberian maaf itu dikarenakan adanya kesalahan yang diperbuat.

Terdapat dua kemungkinan dalam menafsirkan kesalahan yang disebutkan Zamakhshari dalam ayat ini, kemungkinan pertama jika permasalahan ini ditarik dengan mengulas kembali konsep kemaksuman nabi dari dosa dalam mazhab Muktaẓilah yang memperbolehkan nabi untuk melakukan dosa kecil maka kesalahan ini termasuk kategori dosa kecil karena mengizinkan sahabat untuk tidak berjihad yang mana pada saat itu jihad merupakan hal yang diwajibkan bagi setiap laki-laki yang dalam keadaan sehat fisiknya untuk menyebarkan agama Islam, sehingga ketika ada laki-laki yang fisiknya sehat akan tetapi bermaksud untuk tidak mengikuti perang dengan alasan-alasan yang dipaparkan kepada Nabi artinya mereka tidak ingin melaksanakan perintah Allah untuk berjihad dan Nabi memberikan izin.

Selain pengaruh dari ajaran mazhabnya, terdapat kesesuaian penafsiran ayat ini dengan ayat sebelumnya, yang mana ayat sebelumnya menyebutkan alasan dari para sahabat yang meminta izin untuk meninggalkan perang, yakni karena jauhnya lokasi peperangan dan sulitnya medan perang, karena mereka menginginkan peperangan yang mudah dengan lokasi dekat serta mendapatkan banyak harta rampasan yang mudah didapatkan, Allah menyebutkan dengan jelas bahwa mereka adalah orang yang menjerumuskan dirinya sendiri dalam kehancuran. Ayat ini juga memiliki *munāsabah* dengan ayat setelahnya yang mana Allah menyebutkan bahwa orang-orang yang beriman tidak akan meminta izin untuk meninggalkan perang karena meninggalkan perang bukan karakter mereka.

Kemungkinan kedua kesalahan yang disebutkan oleh Zamakhsyari adalah kesalahan yang masuk dalam kategori ijtihad sebagaimana penafsirannya dalam surah al-Anfal ayat 67, Zamakhsyari menyebutkan kesalahan nabi dalam masalah tawanan badar merupakan kesalahan dalam ijtihad dan dipenghujung tafsirnya pada surah at-Taubah ayat 43, Zamakhsyari juga menyebutkan kesamaan permasalahan antara tawanan perang badar dengan pemberian izin kepada kaum dengan mengutip perkataan: "Dua hal yang dilakukan Nabi Muhammad yang Allah tidak memerintahkan untuk dilakukan yakni pemberian izin bagi kaum munafik dan pengambilan tebusan dari tawanan perang badar" artinya di sini Zamakhsyari menyebutkan permasalahan pemberian izin ini merupakan permasalahan yang sama dengan pengambilan tebusan yang termasuk kesalahan dalam berijtihad.

Sedangkan Alusi berpendapat Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan dengan mengutip pendapat bahwa Nabi Muhammad memberikan izin kepada mereka karena Nabi Muhammad melihat adanya kemaslahatan, karena jika mereka ikut untuk melakukan perang maka mereka akan memberikan banyak kemudahan dan kerusakan sebagaimana dalam surah at-Taubah ayat 47, ketidakikutsertaan mereka dalam peperangan itu memberikan kemaslahatan dan kemanfaatan bagi kaum muslim.

Respon Alusi terhadap ayat ini adalah sekalipun ayat ini merupakan bentuk *itab* (teguran) dari Allah akan tetapi bentuk teguran ini termasuk bentuk teguran yang sangat lembut karena Nabi Muhammad telah meninggalkan hal yang lebih utama dan sempurna untuk dilakukan yaitu menunggu sampai jelas permasalahannya, Alusi juga memaparkan beberapa argumen dalam tafsirnya untuk menentang pendapat yang mengatakan Nabi Muhammad melakukan kesalahan atau dosa dan di akhir tafsirnya Alusi mengutip pendapat yang mengatakan bahwa peristiwa ini merupakan kesalahan Nabi Muhammad dalam berijtihad dan Nabi telah mendapatkan satu pahala, Alusi juga mengutip riwayat dari Ibn Jurair seperti yang dikutip oleh Zamakhsyari bahwa peristiwa ini merupakan dua peristiwa yang tidak diperintahkan oleh Allah untuk dilakukan.

Penafsiran Zamakhsyari ini menuai kritik yang sangat banyak dari kalangan ulama terutama mufasir termasuk Alusi, mereka mengatakan penafsiran Zamakhsyari ini salah dan dia bersikap dengan perilaku yang buruk kepada Nabi. Ahmad Ibn Munir juga mengkritik Zamakhsyari, dia mengatakan tidak selayaknya Zamakhsyari menafsirkannya dengan seperti itu karena sikap seperti ini tidak selayaknya ditujukan kepada Nabi Muhammad.

Penafsiran Zamakhsyari ini mengikuti metode penafsiran ulama seniornya yakni Al-Jubba'i yang mengatakan izin yang diberikan nabi kepada para munafik untuk meninggalkan perang tabuk adalah kesalahan yang termasuk dosa kecil dengan ungkapan *كان قبيحا ووقع صغيرا*.⁵³ Zamakhsyari mengikutinya yang merupakan gurunya dalam Mazhab Muktaẓilah. Penafsiran Zamakhsyari ini juga diikuti oleh Baidhawi dalam kitabnya.

Alusi bahkan memperingatkan untuk tidak membaca *Al-Kasysyâf* karya Zamakhsyari itu karena banyak penafsiran yang harus dihilangkan, dia bahkan mengutip ucapan As-Subki untuk tidak membacanya. Pendapat Alusi ini sama dengan pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hayyan, dia berkomentar dalam kitabnya *Al-Bahr* tentang jalan pikiran Zamakhsyari dan berekspresi ini, dengan mengatakan: "Perkataan Az-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat itu adalah sesuatu yang harus dibuang, daripada harus disebutkan dan ditanggapi."⁵⁴

Kesimpulan dari paparan sebelumnya adalah perbedaan pendapat antara Alusi dengan Zamakhsyari dalam menisbatkan dosa, kesalahan dan kelalaian kepada Nabi Muhammad, Alusi mengatakan ayat itu menunjukkan kesalahan dalam berijtihad dan Zamakhsyari menyebutkan Nabi Muhammad melakukan kesalahan sehingga Allah menegurnya dengan mengikuti Al-Jubbai dalam tafsirnya yang mengatakan perbuatan Nabi tersebut merupakan dosa kecil.

Terdapat tiga pendapat ulama dalam menafsiri ayat ini meliputi: *Pertama*: Pendapat jumah yang mengatakan makna *عفا الله عنك* artinya Allah tidak menghukum Nabi Muhammad karena meninggalkan perkara yang lebih utama. *Kedua*: Pendapat Zamakhsyari seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya. Banyak ulama yang menentang pendapat Zamakhsyari, menyalahkannya dan bahkan menyebutnya beretika buruk. Ulama yang menentang Zamakhsyari dalam penafsiran ini di antaranya:

- a. Alusi
- b. Abu Su'ud
- c. Ahmad ibn Mimar

Ketiga: Pendapat Fakhrudin Ar-Razi yang diikuti oleh Al-Qurthubi yang mengatakan redaksi kalimat yang digunakan dalam permulaan ayat itu menunjukkan *mubâlagah* dalam mengagungkan Nabi Muhammad.⁵⁵

⁵³ Abu Ja'far ath-Thusi, *At-Tibyân fi Tafsîri al-Qur`ân*, Beirut: Ihya Turats al-'Arabi, 2014, jilid 10, hal. 226.

⁵⁴ Uwaid Al-Mutharrifi, *Ayat 'Itâb al-Musthafa fi Dhau'i al-'Ishmah*, Makkah: Kulliyah Syariah Jami' Al-Malik al-Fahd, 2005, Cet.3, hal. 179.

⁵⁵ Muhammad Thantawi, *At-Tafsîr Al-Wasîth Li Al-Qu`an al-Karim*, Kairo: Dar An-Nahdhah, cet. 1, 1998, jilid. 6, hal. 303

Kesimpulan dari ayat adalah sebagian ulama mengatakan bahwa ayat adalah ayat teguran bagi nabi dan pendapat lain mengatakan bahwa ayat ini bukanlah teguran karena kelembutan yang diekspresikan dalam suatu kalimat itu tidak menunjukkan adanya teguran. Ibn Anbari berkata: Allah tidak berfirman dalam ayat ini untuk menegur kesalahan yang dilakukannya akan tetapi Allah mengagungkannya dan meninggikan derajatnya ketika Dia membuka firmanNya dengan redaksi ayat عفا الله عنك. Ulama yang satu pendapat dalam masalah ini dengan Alusi di antaranya adalah:

- a. Qadhi Iyadh dalam kitabnya *As-Syifâ* (544 H)
- b. Al-Qasthalani dalam kitabnya *Al-Mawâhib* (923 H)
- c. Ad-Dawadi (402 H)
- d. Al-Makki (1414 H)
- e. Al-Qusyairi (465 H)
- f. Nafthawiyah dalam kitab *Al-Bahr*. (323 H)
- g. Abu Hayyan (654 H)
- h. Al-Mahdawi (1048 H)
- i. Az-Zarqani (1367 H)
- j. Asy-Sya'rawi (1418 H),
- k. Ibn 'Athiyah (541 H)
- l. As-Subki (756 H),
- m. Ibn Taimiyah (728 H),
- n. Fakhruddin ar-Razi (604 H),
- o. An-Nawawi (676 H),
- p. Muhammad Ibrahim Abdul Baist (1445 H)

Sedangkan ulama yang sependapat dengan Zamakhsyari di antaranya:

- a. Qadhi Abd al-Jabbar (969 H)
- b. (671 H), Al-Ijzi (905 H)
- c. Al-Baidhawî (1286 H)

Al-Qusyairi berkata: orang yang mengatakan bahwa permintaan maaf itu karena adanya dosa adalah orang yang tidak mengerti bahasa arab. Ayat yang dimulai dengan عفا الله عنك tidak menunjukkan adanya dosa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad karena izin yang diberikannya, pemberian maaf ini bukan karena Nabi Muhammad telah berbuat dosa, akan tetapi Allah memberitahunya bahwa dia tidak wajib untuk meninggalkan izinnya. Abu Hayyan dan yang sependapat dengannya berkata: penyebutan dari pemberian maaf dalam ayat ini tidak menunjukkan adanya dosa, kalam seperti itu sudah biasa diucapkan oleh orang arab untuk berbicara kepada orang yang lebih tinggi kedudukannya dengan tujuan untuk mendoakannya.⁵⁶

⁵⁶ Uwaid Al-Mutharrifi, *Ayat Itab al-Musthafa fi Dhau 'i al-Ismah*,..., hal. 181

Diriwayatkan dari Al-Makki, Al-Mahdawi, dan An-Nuhas mengatakan bahwa firman Allah yang dimulai dengan pemberian maaf sebelum disebutkannya kesalahannya adalah agar tidak membuat Nabi Muhammad sedih.⁵⁷ Az-Zarqani juga mengkritik pendapat yang mengatakan adanya pengampunan itu karena dosa, dia mengatakan: kenapa tidak dikatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah sangat memuliakan Nabinya sebagaimana ucapan yang ditujukan kepada orang lain ketika dia lebih mulia.⁵⁸

3. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Menyembunyikan Risalah

Landasan hukum dalam permasalahan ini adalah surah Hud ayat 12

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكَ يَتَمَتَّأَنَّ أَنْتَ نَذِيرٌ ۖ وَاللَّهُ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

“Maka boleh jadi engkau (Muhammad) hendak meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan dadamu sempit karenanya, karena mereka akan mengatakan, “Mengapa tidak diturunkan kepadanya harta (kekayaan) atau datang bersamanya malaikat?” Sungguh, engkau hanyalah seorang pemberi peringatan dan Allah pemelihara segala sesuatu... (Hud/11:12)

Dalam ayat ini Zamakhsyari tidak menyebutkan secara langsung mengenai konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari menyembunyikan wahyu, akan tetapi Zamakhsyari menyebutkan dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut merupakan motivasi dari Allah kepada Nabi Muhammad untuk menyampaikan wahyu dan agar tidak memperdulikan celaan, ejekan dan tanggapan mereka karena Allah sendiri yang akan membalas mereka sesuai dengan apa yang mereka lakukan. Zamakhsyari juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad adalah orang yang paling luas hatinya dengan menafsir lafaz ضائق yang awalnya berupa isim sifat *musyabihah* kemudian diikutkan bentuk *isim fâ'il* yang menunjukkan arti sesaknya dada nabi adalah sesuatu yang baru bukan sesuatu yang menetap dalam diri nabi karena Nabi Muhammad tidak mungkin meninggalkan wahyu karena itu bertentangan dengan sifat wajib bagi para nabi.

Alusi menjelaskan bahwa lafaz لعل yang menunjukkan adanya kemungkinan untuk terjadi dalam ayat ini tidak mungkin terjadi karena ada hal yang menghalanginya yaitu kemaksuman Nabi Muhammad dari

⁵⁷ Al-Qurthubi, *Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân Al-Karîm*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, cet. 3, 1964, jilid. 8, hal. 154

⁵⁸ Abu Abdillah Az-Zarqani, *Syarah Zarqani Ala Mawâhib al-Laduniyyah bi Manhi Muhammadiyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996, jilid. 9, hal. 41

menyembunyikan wahyu dan dari berkhianat sebagaimana para nabi terdahulu. Hal itu tidak mungkin dilakukan oleh Nabi Muhammad karena tidak sesuai dengan martabatnya sebagai seorang nabi. Tujuan dari firman Allah tersebut adalah untuk memotivasi Nabi dalam menyampaikan risalah. Alusi juga mengutip pendapat yang mengatakan لعَلَّ dalam ayat tidak bermakna *taraji* akan tetapi bermakna *tab'id* yang artinya: kamu jangan meninggalkan apa yang diwahyukan. Menurut Alusi jika ayat tersebut dimaknai secara *zhâhirnya* saja maka peristiwa itu tidak akan pernah terjadi karena sesaknya dada Nabi Muhammad itu karena kesulitan yang dihadapinya ketika menyampaikan risalah bukan karena ingin menyembunyikan wahyu.

Kedua mufasir dalam menafsirkan ayat ini tidak ditemukan adanya kontradiksi antar keduanya, Alusi dengan tegas menjelaskan bahwa menyembunyikan wahyu tidak mungkin terjadi karena kemaksumannya dan hal itu tidak pantas sebagai seorang nabi, sedangkan Zamakhsyari walaupun tidak menjelaskan dengan jelas bagaimana peran kemaksuman dalam permasalahan tersebut, tapi dia menjelaskan alasan yang sama seperti Alusi bahwa ayat tersebut turun untuk memotivasi Nabi Muhammad dalam berdakwah agar tidak terganggu dengan celaan dari orang kafir, bukan untuk memberikan pengandai-andaian atau mengungkapkan kemungkinan dari terjadinya peristiwa itu karena hal itu tidak mungkin terjadi.

Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam menyimpan wahyu ini telah disepakati oleh para ulama. Para mufasir menyebutkan umat Islam sepakat bahwa Nabi Muhammad selalu menyampaikan risalah dan dia maksum dalam menyampaikan pesan tersebut, dia selalu menyampaikan segala sesuatunya yang diwahyukan Allah kepada umatnya dan tidak menyembunyikan sedikit pun darinya. Mereka sepakat bahwa Rasulullah tidak diperbolehkan untuk mengkhianati wahyu dan peringatan, atau meninggalkan apa pun yang diturunkan kepadanya. Para ulama menanggapi syubhat dalam ayat tersebut dengan mengatakan: Orang-orang kafir mengejek Al-Qur`an dan menertawakannya, oleh karena itu Rasulullah merasa sedih, kemudian Allah memerintahkannya dengan menyampaikan apa yang diturunkan kepadanya begitu juga untuk tidak memperhatikan ejekan mereka, Allah menjelaskan kepadanya bahwa keburukan mereka lebih ringan daripada menyembunyikan wahyu dari mereka. Dikatakan: Allah mengetahui bahwa Rasulullah tidak akan meninggalkan wahyu apa pun, Allah memberikan Rasul-Nya motivasi untuk menyampaikan risalah dan untuk mengabaikan ejekan mereka.

Dengan bersabda, “Wahai Rasulallah, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.”⁵⁹

Sesungguhnya Allah tidak mengutus seorang rasul yang akan tergoyahkan oleh keinginan manusia terhadap apa yang diturunkan Tuhannya kepadanya atau mereka menanggung celaan dari orang kafir yang menyebabkannya menjadi keberatan dan menahan diri untuk tidak menyampaikan sebagian dari apa yang diturunkan Allah kepadanya. Ayat ini menunjukkan peristiwa jatuh ke dalam jenis kelemahan ini adalah bukti bahwa kelemahan itu juga bisa menimpa orang lain termasuk para pengikutnya. Jika Allah mengingatkan para rasul-Nya untuk tidak menyerah pada kelemahan tersebut maka selain dari para nabi bahkan lebih layak untuk diingatkan.⁶⁰

Ayat ini tidak menunjukkan bahwa Nabi Muhammad benar-benar merasa tertekan atau sedang tertekan, melainkan menunjukkan bahwa mereka berharap agar kamu meninggalkan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan hatimu menjadi tertekan karenanya mereka menyakitimu lalu kamu meninggalkan sebagian dari wahyu karena tertekan. Nabi Muhammad tidak melakukan satupun dari hal tersebut bahkan Nabi tidak memikirkannya sama sekali namun Allah mengingatkannya untuk tetap berdakwah dan menyampaikan risalah tanpa memperhatikan siapapun dari mereka.⁶¹

Penafsiran Alusi dan Zamakhsyari ini juga sepadan dengan panafsiran dari ulama-ulama lain meliputi:

- a. *Al-Mukhtashâr fi at-Tafsîr*
- b. *Tafsîr al-Jailani*
- c. *Tafsîr as-Sa'di*
- d. *Tafsîr al-Baghawi*
- e. *Tafsîr al-Wasîth*

Dalam *al-Mukhtashâr* disebutkan penafsiran yang sama dengan kedua mufasir sebelumnya yakni: Barangkali kamu wahai Rasul, karena kekafiran dan pengingkaran yang besar yang kamu lihat dari mereka, itu membuatmu mengabaikan sebagian dari apa yang telah diturunkan kepadamu yakni dari apa yang telah diturunkan Allah kepadamu dan diperintahkan kepadamu untuk menyampaikannya, kemudian hatimu menjadi sedih karenanya karena takut mereka akan menuntut kepadamu karena sikap keras kepala, seperti mengatakan: Seandainya saja uang yang diturunkan kepadanya dalam jumlah besar, atau ada malaikat yang datang bersamanya untuk meneguhkannya dalam pesannya, maka

⁵⁹ Abi Zahrah, *Zahratu at-Tafâsîr*, Beirut: Dar Fikr ‘Arabi, t.th, jilid. 7, hal. 3676.

⁶⁰ Muntada al-Islami, *Majalah Al-Bayân*, t.tp: t.p., 1994, jilid. 146, hal. 66.

⁶¹ Abi Zahrah, *Zahratu at-Tafâsîr*,..., jilid. 7, hal. 3676.

sampaikanlah kepada mereka apa yang telah Aku ungkapkan kepadamu. Kamu hanya perlu memperingatkan tentang apa yang telah diwahyukan kepadamu. Karena Allah adalah Penjaga atas segala sesuatu dan mengatur semua urusan ciptaan-Nya.

Begitu juga dalam *Tafsîr al-Jailani* disebutkan bahwa: Barangkali kamu wahai Rasulullah, ketika kamu menjumpai kekafiran mereka, kedurhakaan mereka dan pertentangan mereka terhadap ayat-ayat Allah menyebabkanmu lalai dalam menyampaikan sebagian dari apa yang diperintahkan Allah untuk kamu sampaikan karena itu adalah hal sulit yang mereka lakukan dan hatimu tertekan untuk menyampaikannya, agar mereka tidak sampai mengucapkannya: Akankah harta diturunkan untuk memperkayanya atau malaikat datang bersamanya untuk meneguhkannya? Maka janganlah kamu mengabaikan sebagian dari apa yang diwahyukan kepadamu. Kamu hanyalah pemberi peringatan untuk menyampaikannya, dan kau tidak perlu melakukan apa yang mereka anjurkan dalam ayat-ayat tersebut karena Tuhanlah yang mengatur segalanya.

Mengenai konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam menyampaikan risalah, ulama Suni dan Muktazilah sepakat bahwa Nabi Muhammad maksum dari meninggalkan atau menyembunyikan risalah. Nabi Muhammad juga maksum dari berbuat kesalahan dalam menyampaikan risalah karena mukjizat menunjukkan kebenaran nabi yang membawanya. Dalam hal ini terdapat satu ulama yang memperbolehkan adanya kebohongan dalam menyampaikan risalah jika tidak disengaja yaitu Abu Bakar Al-Baqilani.⁶²

Dalam kitab *Al-Mawâqif* disebutkan: “Seluruh penganut aliran agama dan hukum agama sepakat bahwa para nabi maksum dari kesengajaan berbohong dalam hal yang bersangkutan dengan mukjizat akan menunjukkan kebenaran mereka, seperti dalam penyampaian risalah dan hal-hal yang mereka sampaikan mengenai keTuhanan. Terdapat perbedaan pendapat mengenai diperbolehkannya hal tersebut untuk diucapkan oleh mereka karena adanya kekeliruan dan kelupaan, akan tetapi mayoritas ulama melarangnya, karena mukjizat menunjukkan kebenarannya. Pendapat ini adalah pendapat golongan *Asy'ari*.⁶³

Sedangkan golongan Muktazilah, sebagaimana Qadhi Abdul Jabbar, dia berkata: “Kami tidak memperbolehkan Nabi untuk melakukan kekhilafan atau kesalahan dalam menyampaikan pesan dari Tuhannya, namun kami memperbolehkannya untuk lalai dalam suatu perbuatan yang

⁶² Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Fashl Fi Milal wa Nihal*, Beirut: Dar Jail, 1996, jilid.5, hal.4

⁶³ Adhuddin al-Iji, *Al-Mawâqif fi'Ilmi kalâm*, Beirut: Dar Alamil Kutub, t.th, hal.358

telah dia jelaskan sebelumnya, dan dia melakukan apa yang diwajibkan dan tidak mengubah apapun darinya. Seperti jika ketika Nabi melakukan sesuatu karena adanya kemaslahatan kemudian terjadi suatu kelalaian atau kesalahan maka hal itu diperbolehkan. Oleh karena itu, tidak ada yang menduga bahwa apa yang terjadi seperti ketika Nabi Muhammad berdiri lagi dalam shalat karena adanya kekeliruan, begitu juga dalam peristiwa *dzul yadain*"⁶⁴

4. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Kemusyrikan

Kemaksuman Nabi Muhammad dari berbuat syirik didasarkan pada 2 ayat, yang pertama ayat dalam surah Al-Isra ayat 74 dan surah Az-Zumar 65

لَوْلَا أَنْ تَبَتُّنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا فَلْيَلَا

Dan sekiranya Kami tidak memperteguh (hati)mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka... (Al-Isra:17:74)

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ
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.. (Az-Zumar:39:65)

Dalam surah Al-Isra Zamakhsyari menyebut dengan tegas bahwa Nabi terjaga dari condong dalam kekafiran walaupun kecondongannya hanya sedikit, karena Allah menguatkannya dan menetapkannya dalam islam dengan kemaksumanya. Zamakhsyari juga berpendapat bahwa ayat tersebut untuk membangkitkan semangat nabi dalam berdakwah, juga merupakan keutamaan bagi nabi dan memantapkan hatinya dalam islam.

Dalam surah Al-Isra Zamakhsyari menyebut dengan tegas bahwa Nabi terjaga dari condong dalam kekafiran walaupun kecondongannya hanya sedikit, karena Allah menguatkannya dan menetapkannya dalam islam dengan kemaksumanya. Zamakhsyari juga berpendapat bahwa ayat tersebut untuk membangkitkan semangat nabi dalam berdakwah, juga merupakan keutamaan yang diberikan kepadanya dan untuk memantapkan hatinya dalam islam bukan untuk menunjukkan adanya kemungkinan Nabi Muhammad melakukannya.

Pendapat yang sama juga disebutkan oleh Zamakhsyari dalam tafsirnya surah Az-Zumar ayat 65, Zamakhsyari menyajikan argumen secara logika untuk mendukung klaimnya yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad maksum dari berbuat syirik walaupun hanya kecondongan yang sangat sedikit. Dalam ayat disebutkan

لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

⁶⁴ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Riyadh: Dar Alamil Kutub, 1987, jilid.1, hal. 281

Menurut Zamakhsyari huruf lam yang pertama لئن adalah lam *syarthiyah* dan lam kedua لِيَحْبَطَنَّ adalah lam *jawâb* yang menunjukkan jika Nabi Muhammad menyekutukan Allah maka Allah akan menghapus amalnya. Ayat ini mengandung kemusykilan, padahal Allah maha mengetahui bahwa Nabinya tidak akan menenyekutukannya, lalu apa tujuan diturunkan ayat ini, Zamakhsyari menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan perumpamaan yang diberikan Allah dan hal ini diperbolehkan karena adanya tujuan, kemurtadan Nabi Muhammad tidak akan pernah terjadi karena ada yang menghalanginya yaitu kemaksumannya.

Dalam menanggapi kemaksuman Nabi Muhammad dari berbuat syirik, Alusi sependapat dengan Zamakhsyari, dia juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak akan melakukan kemusyrikan karena Allah telah menguatkannya dalam kebenaran dengan kemaksumannya

أَيُّ لَوْلَا تَثْبِيْتِنَا إِيَّاكَ عَلَيَّ مَا أَنْتَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَقِّ بَعْصَمْتَنَا لَكَ

Menurut Alusi, kecondongan hati yang dimaksud dalam ayat adalah kecondongan yang sangat sedikit dikarenakan kuatnya tipu daya mereka, dengan kecondongan yang sedikit itu Nabi Muhammad tidak akan mendekatinya karena kemaksumannya. Dan ini jelas karena realitasnya Nabi Muhammad tidak menghiraukan mereka dengan ini Alusi juga menolak dengan tegas pendapat yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad memiliki keinginan untuk menyekutukan Allah kemudian turunlah ayat untuk mencegahnya karena menurutnya, Nabi Muhammad maksum untuk melakukan itu.

Dalam ayat tersebut, Alusi juga berpendapat bahwa kemaksuman Nabi Muhammad itu karena taufik dan inayat (pertolongan) dari Allah, dalam permasalahan ini terdapat beberapa perbedaan di antara ulama sebagai berikut.

Ar-Raghib al-Ashfahani memaparkan definisi *'ishmah* dengan:

عصمة الله تعالى الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصهم به من صفاء الجواهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ثم بالنصرة، وتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق.⁶⁵

"Bentuk 'ishmah Allah kepada para Nabi adalah pemeliharaan Allah terhadap para nabi terlebih dahulu dengan apa yang Dia anugerahkan kepada mereka sebagai wujud yang suci, dengan apa yang Dia karuniakan kepada mereka dengan keutamaan jasmani, memberi mereka kemenangan dan menguatkan di setiap langkah, kemudian dengan

⁶⁵ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mufradât fî Ghorîbi al-Qur`ân*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992, hal. 570.

menurunkan ketenangan dan memelihara hati mereka serta selalu memberikan taufiq (pertolongan dalam melakukan) kebaikan”.

Definisi Ar-Raghib sangat jelas bahwa kemaksuman adalah suatu perkara yang eksistensial, sebagaimana beliau menjelaskannya sebagai pemeliharaan Allah terhadap mereka, dan beliau menyebutkan alasan-alasan (sebab-sebab) penjagaan (*'ishmah*) ini, dan menempatkan masing-masing dari alasan tersebut dalam kehidupan para nabi sejak lahir hingga hari diutusnya mereka sampai pada hari kematian mereka, alasan atau sebab tersebut meliputi anugerah yang berupa kemurnian esensi dari para nabi, keutamaan fidik dan psikis, pertolongan (taufik) dan keteguhan hati dan pemberian ketenangan (sakinah) pada mereka.⁶⁶

Ibnu Hajar mengambil sebagian dari definisi Ar-Raghib dalam beberapa hal, dengan mengatakan dalam kitab Al-Fath al-Bari:

وعصمة الله الأنبياء - على نبينا وعليهم الصلاة والسلام - حفظهم من النقائص،

وتخصيصهم بالكمالات النفسية والنصرة والثبات في الأمور وإنزال السكينة عليهم.⁶⁷

“Penjagaan Allah kepada para nabi menjaga dari beberapa kekurangan dan mengkhususkan mereka dengan kesempurnaan jiwa memberikan sebuah pertolongan, dan kekonsistenan dalam permasalahan, serta memberikan ketenangan pada mereka.”

Redaksi dalam kitab Al-Fath al-Bari berupa *وتخصيصهم بالكمالات* "وتخصيصهم بالكمالات" yang artinya: *“dan mengkhususkan mereka dengan kesempurnaan jiwa...”* memiliki arti yang sama dengan perkataan Al-Raghib *“...الجواهر...”* *“...بما خصهم به من صفاء الجواهر...”* *“dengan apa yang Dia anugerahkan kepada mereka sebagai wujud yang suci”*. Perbedaan dari kedua ungkapan tersebut adalah bahwa perkataan Al-Raghib menjadikan penkhususan perkara-perkara tersebut di atas sebagai sebab atau alasan dari kemaksuman nabi yang menjadi pondasi dalam mencetuskan definisi dari *'ishmah*. Sedangkan bentuk ungkapan Al-Hafiz Ibn Hajar menjadikan spesifisitas hal-hal tersebut di atas sebagai suatu rincian dan penjelasan untuk melindungi para nabi dari sisi kekurangan, pendefinisian *'ishmah* yang dipaparkan oleh Ar-Raghib menunjukkan bahwa *'ishmah* nabi merupakan bentuk penjagaan Allah kepada mereka sebelum diutusnya

⁶⁶ 'Uwaid bin 'Ayyad. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fi Dhu'i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*, Mekah: Kulliyatu as-Syari'ah wa ad-Dirasat al-Islamiyyah, Universitas Malik bin Abdul Aziz, 2005, hal. 30-31.

⁶⁷ Ahmad bin Hajar al-'Atsqalani, *Fathu al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâri*, Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyah, 1380 H, jilid 11, hal. 501-502.

menjadi seorang nabi sedangkan definisi menurut Ibn Hajar tidak mensyaratkan hal itu.⁶⁸

Al-Kamal Ibnu Al-Hammam mendefinisikan ‘*ishmah* dalam kitab *Musayarah* sebagai:

تخصيص القدرة بالطاعة، فلا يخلق له قدرة على المعصية.⁶⁹

“Anugerah kemampuan khusus untuk taat kepada Allah, sehingga dalam dirinya tidak diciptakan kemampuan untuk bermaksiat.” Beliau secara *singkat* menyebutkan makna ini dalam kitab *At-Tahrîr* dengan lebih ringkas mengatakan: “*ishmah* adalah ketidakmampuan untuk berbuat dosa.”

Ibn al-Najjar dari madzhab Hanbali juga condong terhadap pendapat ini dan berkata:

هي (أي العصمة) سلب القدرة على المعصية.⁷⁰

“*Ishmah* adalah hilangnya kemampuan untuk berbuat dosa.”

Ibn ‘Asyur menjelaskan bahwa *ishmah* merupakan bentuk pencegahan atau penjagaan, dalam permasalahan *ishmah* ini masih ditemukan perbedaan pendapat para ulama yang menjelaskan bahwa *ishmah* merupakan pencegahan dari kemaksiatan yang Allah tempatkan pada diri Nabi sendiri atau merupakan perlindungan Allah bagi Nabi dari kemaksiatan pada saat beliau menghendaki untuk melakukan kemaksiatan itu.⁷¹

As-Sayyid al-Jurjani mendefinisikan *ishmah* dengan mengatakan:

لعصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها.⁷²

“*Ishmah* adalah kemampuan untuk menghindari dosa beserta adanya kemampuan untuk melakukannya.”

Beberapa ulama ada yang berpendapat bahwa orang yang maksum adalah orang yang tidak dapat (tidak mungkin untuk) berbuat maksiat dan di antara mereka ada yang mengatakan: Dia (para nabi) tidak melakukan perbuatan itu karena adanya pertolongan (taufik) dari Allah dan mempersiapkan apa yang menjadi sandaran pantangannya. Pendapat ini

⁶⁸ 'Uwaid bin 'Ayyad. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fi Dhu`i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*,..., hal. 32.

⁶⁹ 'Uwaid bin 'Ayyad. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fi Dhu`i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*,..., hal. 34.

⁷⁰ 'Uwaid bin 'Ayyad. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fi Dhu`i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*,..., hal. 35.

⁷¹ Thahir Ibn ‘Asyur, *Tahqîqât wa Anzhâr fi Al-Qur`an wa as-Sunnah*, Cet;2, Tunis: Dar Sahnun, 2008, hal. 43.

⁷² Thahir Ibn ‘Asyur, *Tahqîqât wa Anzhâr fi Al-Qur`an wa as-Sunnah*,..., hal. 43.

didasarkan pada firman Allah dalam surah al-Kahfi ayat 110 dan surah al-Isra` ayat 74 yang berbunyi:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ

“Katakanlah (*Muhammad*): *Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kalian...*”... (al-Kahfi/18:110).

وَلَوْلَا أَن تَبَتُّنَا لَقَد كِدْتَ تَرَكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا

Dan sekiranya jika Kami tidak memperteguh (hati) mu, maka niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka (al-Isra/17:74)

Dan juga jika Allah menghilangkan pilihannya untuk melakukan dosa maka kemaksumanya tidak patut untuk dipuji serta segala perintah dan larangan, pahala dan siksa akan menjadi batal atau sia-sia. Menurut pendapat ini, *‘ishmah* para nabi itu disebabkan karena adanya pertolongan dari Allah, Allah tidak langsung menghilangkan keinginan para nabi untuk meninggalkan maksiat akan tetapi Allah masih memberi pilihan atau kemungkinan kepada mereka untuk melakukan hal-hal yang dilarang Allah.⁷³

Pendapat mereka ini didasarkan pada ayat surah al-Kahfi yang menjelaskan bahwa seorang nabi pun juga merupakan seorang manusia, akan tetapi bukan manusia biasa seperti pada umumnya karena disebutkan juga dalam surah Al-Isra bahwa nabi merupakan manusia yang dikuatkan hatinya oleh Allah sehingga mereka dapat meninggalkan maksiat karena adanya pertolongan Allah tersebut. Selain itu mereka juga berpendapat seandainya adanya *‘ishmah* ini merupakan pemberian kepada para nabi yang langsung menghilangkan keinginan untuk melakukan maksiat secara penuh maka hal tersebut tidak patut untuk mendapatkan pujian.⁷⁴

Golongan *Maturidiyah* berbeda dengan golongan *Asyâ’irah* dalam mendefinisikan *‘ishmah*. Menurut golongan Maturidiyah, *‘ishmah* adalah:

عدم القدرة على المعصية، أو خلق مانع فيها.⁷⁵

‘Ishmah adalah ketidakmampuan untuk melakukan dosa atau dicipkatanya penghalang untuk melakukan dosa.

Sedangkan *Asyâ’irah* mendefinisikan *‘ishmah* dengan:

ألا يخلق الله فيهم ذنب.⁷⁶

Allah tidak menciptakan dosa pada mereka.

⁷³ Thahir Ibn ‘Asyur, *Tahqîqât wa Anzhâr fî Al-Qur`an wa as-Sunnah*,..., hal. 43.

⁷⁴ Thahir Ibn ‘Asyur, *Tahqîqât wa Anzhâr fî Al-Qur`an wa as-Sunnah*,..., hal. 43.

⁷⁵ Abu Manshur al-Maturidi, *Tafsîr al-Maturidi*, Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 2005, jilid.1, hal.177.

⁷⁶ Abu Manshur al-Maturidi, *Tafsîr al-Maturidi*,..., hal.177.

Abu Mansur al-Maturidi berkata:

العصمة لا تزيل المحنة، يعني لا تجبر المعصوم على الطاعة ولا تجبره من المعصية، بل هي لطف الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء.⁷⁷

Maksum tidak menghapuskan adanya cobaan atau kesulitan, artinya orang yang maksum tidak dipaksa untuk melakukan ketaatan dan tidak dipaksa untuk menjauhi kemaksiatan, akan tetapi 'ishmah merupakan bentuk kemurahan Allah yang mendorongnya untuk berbuat baik dan menjauhkannya dari kemaksiatan disertai adanya pilihan untuk melakukannya sebagai bentuk ujian.

Para *Hukama`* mendefinisikan 'ishmah sebagai:

ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي.⁷⁸

“Kemampuan yang dapat mencegah maksiat yang dicapai melalui ilmu tentang kelemahan dosa dan keutamaan ketaatan, dan dikukuhkan melalui wahyu untuk melakukan perintah dan menjauhi larangan secara berturut-turut.”

Dari definisi yang dipaparkan oleh para ulama dapat disimpulkan bahwa 'ishmah merupakan sesuatu yang disebabkan oleh adanya kekuatan jiwa yang berpikir, sebagaimana dibuktikan dengan perkataan mereka: “Kemampuan yang dapat mencegah maksiat yang dicapai melalui ilmu tentang kelemahan dosa.” Menurut mereka, 'ishmah bukanlah pemberian ilahi, melainkan efek dari kekuatan jiwa manusia, sedangkan para teolog melihatnya sebagai pemberian ilahi, sebagaimana terlihat dari definisi mereka tentang hal itu.⁷⁹

Setelah perdebatan para ulama tentang macam-macam pandangan definisi tentang 'ishmah diantaranya mendukung pendapat Alusi bahwa kemaksuman merupakan inayat dan taufik dari Allah. Dalam pembahasan surah Az-Zumar ayat 65, Alusi menyebutkan bahwa ayat ini khusus diturunkan kepada Nabi Muhammad dan ayat ini bertujuan untuk memberikan motivasi kepadanya dalam berdakwah, Alusi dengan jelas menyebutkan bahwa Nabi Muhammad adalah maksum dari melakukannya

Alusi juga menentang pendapat menjadikan ayat ini untuk menguatkan klaimnya yang mengatakan Nabi Muhammad boleh

⁷⁷ Thahir Ibn 'Asyur, *Tahqîqât wa Anzhâr fî Al-Qur`an wa as-Sunnah*,..., hal. 43.

⁷⁸ Mahmud Al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni*,..., jilid.10, hal.160.

⁷⁹ 'Uwaid bin 'Ayyad. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fî Dhu`i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*,..., hal. 35.

melakukan dosa besar seperti yang ada dalam kitab *Mawaqif*. Karena kemusyrikan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad itu hanya perumpamaan saja dengan menggunakan `adat syartiyah لئن أشركت dan itu tidak mungkin terjadi dalam realitanya.

Ayat ini menunjukkan keutamaan Allah kepada Nabi Muhammad ketika berat bebannya dan tetap teguh dalam kebenaran tidak tergelincir dan tidak pula berpaling dari kebenaran. Ayat لقد كدت menunjukkan tekad dan kesabaran Nabi Muhammad yang besar dengan tipu daya kaumnya yang sangat besar, Nabi Muhammad tidak akan beranjak dari posisinya kecuali hanya sedikit, akan tetapi anugerah yang turunkan dari langit mencegahnya pada saat itu juga dengan kemaksumannya. Nabi Muhammad tidak pernah condong sedikitpun kepada mereka, tidak pernah cenderung pada apa yang mereka berikan, jika saja Nabi Muhammad mempunyai keinginan seperti itu, Allah akan menolongnya.⁸⁰

Ayat ini juga menjelaskan dengan sangat jelas bahwa Nabi Muhammad sama sekali tidak memiliki sedikitpun kecenderungan terhadap orang kafir, karena lafaz لولا Menunjukkan makna امتناع الوجود artinya kecenderungan Nabi kepada orang kafir ini tercegah dengan adanya ketetapan yang Allah kepadanya karena Nabi Muhammad adalah orang yang paling tinggi dan mulia. Maka kecenderungan terhadap orang kafir ini murni dibersihkan, Nabi Muhammad sama sekali tidak memiliki kecenderungan itu karena mendekati kecenderungan kepada mereka ini sudah tertolak dengan lafaz لولا.⁸¹

Pendapat ulama yang mentakwil ayat ini mengatakan “*Dan seandainya jika Kami (Allah) tidak menabahkanmu, niscaya kamu hampir condong sedikit kepada mereka.*” (al-Isra/17:74) seakan-akan Allah berfirman: jika Kami tidak menguatkanmu, wahai Muhammad, dengan menjagamu dari apa yang mereka serukan kepadamu yakni Orang-orang musyrik agar kamu terhindar dari godaan: "maka kamu akan condong sedikit kepada mereka. Allah berkata: kamu hampir condong ke arah mereka dan sedikit tenang. Nabi Muhammad sama sekali tidak pernah mempunyai keinginan untuk melakukan apapun yang mereka minta darinya.⁸²

Dan seandainya Kami tidak menguatkanmu, niscaya kamu hampir sedikit cenderung kepada mereka. Ayat ini menunjukkan. Ketetapan ‘ishmah kepada Nabi Muhammad sehingga dia tidak condong sedikitpun

⁸⁰ Abdul Karim Yunus al-Khatib, *At-Tafsir Al-Qur’ani lil Qur’ani*, Kairo: Dar Fikr Arabi, T.th, Jilid. 8, hal. 530.

⁸¹ Muhammad As-Syintiqi, *Adhwâ` Bayân fi Îdhâh Al-Qur’ân bil Qur’ân*,..., jilid. 3, hal 178-179-

⁸² Abu Ja’far Ath-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, Bahrain: Dar Hajr, cet. 1, Jilid. 15, hal.15.

kepada orang kafir. Allah menghubungkan hal itu dengan *huruf syarat*, yaitu perkataannya: *لولا أن ثبتناك* “Dan seandainya Kami tidak menguatkanmu”. Artinya jika Allah menguatkan dalam kebenaran maka Nabi Muhammad pasti melakukan hal itu Sebagaimana firman Allah:

وهم بما لولا أن رأى برهان ربه

“Dan dia menghendakinya, seandainya dia tidak melihat bukti dari Tuhannya”...(Yusuf/12: 24)

Ketika Allah menghubungkan peristiwa sebelumnya dengan huruf syarat *لولا* maka itu menunjukkan kebalikan dari hukum sebelumnya.⁸³ Ath-Thibi dalam syarah *Al-Kasysyâf* menyebutkan, seandainya tidak Kami kuatkan kamu dengan ketetapan dan penjagaan dari Kami maka kamu akan sedikit cenderung kepada tipu daya mereka.⁸⁴

Ketika diturunkan ayat ini, Nabi Muhammad langsung berdoa اللهم لا تكلي نفسي طرفة عين, Qurthubi menukil pendapat yang mengatakan jika tidak karena keutamaan yang Allah berikan kepadamu maka kamu akan memiliki kecenderungan kepada mereka untuk menyetujuinya, akan tetapi keutamaan Allah telah sempurna bagimu oleh karena itu kamu tidak melakukannya. Al-Qusyairi mengatakan bahwa Nabi Muhammad maksum dari itu dan ayat ini ditujukan kepada umatnya agar mereka tidak memiliki kecenderungan terhadap orang kafir dalam hukum dan syariat Allah.⁸⁵

Khithâb dalam ayat ini memang diperuntukan kepada Nabi Muhammad bukan untuk selainnya, akan tetapi Nabi Muhammad maksum dari melakukannya oleh karena itu, tujuan dari ayat ini adalah untuk menjelaskan bahwa syirik adalah dosa yang sangat besar dan balasannya adalah penghapusan amal. Seandainya kemusyrikan ini terjadi pada orang yang ahli ibadah dan orang yg paling banyak berijtihad maka amalnya akan terhapus dan balasannya neraka karena para nabi adalah orang yang paling murni seandainya mereka menyekutukan Allah maka semua amalnya akan terhapus.⁸⁶

Para ulama yang berpendapat bahwa *'ishmah* merupakan bentuk dari kebaikan Allah (لطف الله) menyebutkan 4 sebab yang menjadi sumber dari *'ishmah* sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Hali di antaranya:⁸⁷

⁸³ Najm Din al-Hanafi, *At-Taysîr fî At-Tafsîr*, cet.1, Turki: Dar Lubab, 2019, Jilid. 9, hal. 458-459

⁸⁴ Syarafuddin Ath-Thibi, *Futûh Ghaib fî Kasyfî 'an Qinâ' Raib*, cet.1, Dubai: Jazirah Dubai, 2013. Jilid. 9, hal. 349.

⁸⁵ Al-Qurthubi, *Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Al-Karim*,..., Jilid. 10, hal 300.

⁸⁶ Abdullah al-Ghunyan, “Syarah *Fathu al-Majîd*,” dalam <http://www.islamweb.net>. Diakses pada 19 Juni 2024.

⁸⁷ Al-Hasan Ibn Yusuf al-Hali, *Kasyfu al-Murâd fî Syarhi Tajrîdî al-I'tiqâd*, Qum: Intisyarat Syakuri, t.th. hal. 376.

- a. Jiwa atau raga orang yang maksum memiliki kemampuan yang dapat mencegah untuk melakukan hal keji dan kemampuan ini berbeda dengan perbuatannya.
- b. Mempunyai ilmu tentang menghindari maksiat dan melakukan ketaatan.
- c. Mengukuhkan ilmu-ilmu tersebut dengan melalui wahyu dan ilham dari Allah.
- d. Adanya *mu`âkhdlah* ketika meninggalkan sesuatu yang utama yang mana mereka tidak akan meninggalkannya dengan kelalaian. Segala perkara yang baik selain perkara yang wajib itu sangat dianjurkan bagi mereka. Jika keempat sebab ini terpenuhi di dalam diri seseorang maka mereka akan menjadi orang yang maksum.

Penafsiran Alusi dan Zamakhsyari dalam ayat ini juga sesuai dengan pendapat dari para mufasir lain di antaranya: An-Nasafi (710H), Ibn Asyur (1393 H), Muhammad Mutawali Asy-Sya'rawi (1418 H), Abu Muhammad Makki (437 H)

Lafaz لَوْلَا أَنْ تَبْتُنُّكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَزَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا “Dan seandainya Kami tidak menjadikan kamu tabah” artinya dan seandainya Kami tidak menguatkan kamu dan menjadikanmu maksum, “Kamu hampir akan berpaling kepada mereka” niscaya kamu hampir condong ke arah kelicikan mereka dengan kecondongan yang sedikit. ini adalah motivasi dari Allah baginya juga merupakan keutamaan dan penetapan hati.

Ibn ‘Asyur menafsirkan dengan pemahaman ayat yaitu: jika Kami tidak menetapkan pemikiranmu sebagaimana Kami tetapkan metode dalam berinteraksi dengan kaum musyrik maka kamu akan sedikit condong kepada mereka.

Terdapat dua makna dalam konteks ayat ini, yang pertama: bahwa kecondongan yang sangat sedikit itu bersifat umum pada segala hal, kecondongan yang sedikit itu tidak ada asal usulnya karena adanya penetapan dengan kemaksumannya sebagaimana fitnah dari para musyrikin mengenai wahyu yang diturunkan kepadanya kemudian Allah memalingkannya dari fitnah mereka.

Makna yang kedua: jika Kami tidak menjagamu dari kesalahan dalam ijtihad dan memperlihatkan kemaslahatan yang besar di dalam agama dan untuk menasehati umat, walaupun mereka termasuk orang-orang yang lemah di dunia maka kemaslahatan untuk menundukkan hati orang musyrik tidak boleh berseberangan. Karena kemaslahatan untuk tidak mengikuti mereka itu lebih besar daripada kemaslahatan mereka untuk menyetujui ajaran islam, kecondongan kepada mereka itu tidak memberikan manfaat apapun, jika tidak maka kamu akan sedikit condong kepada mereka.

Dalam penafsiran ayat ini, Ibn ‘Asyur memaparkan dua faktor yang mencegah nabi Muhammad memiliki kecenderungan yang sedikit kepada kaum musyrik, yang pertama: kecondongan yang sedikit itu tidak ada asalnya karena dicegah oleh kemaksumannya. Yang kedua adalah kemaksuman yang diberikan Allah kepadanya dari kesalahan dalam berjihad.⁸⁸

Jika ayat ini diredungkan maka akan mendapati bahwa ayat ini merupakan tindakan pencegahan terhadap Nabi Muhammad. Ayat ini tidak mengatakan: *لولا تثبتنا لك لركنت إليهم* artinya Kalau bukan karena penetapan hati dari Kami terhadapmu, maka kamu pasti akan condong pada mereka. Akan tetapi ayat ini mengatakan *بل لقاربت أن تركن فمعت* ، مجرد المقاربة kamu akan mendekati kecondongan itu kepada mereka, mendekati kecenderungan saja termasuk sesuatu yang dilarang sedangkan kecondongan itu sendiri adalah hal yang sangat jauh dan dilarang, serta tidak dapat dibayangkan akan dilakukan oleh Rasulullah, oleh karena itu makna ayat ini dibenarkan oleh kalimat setelahnya : *شَيْئًا قَلِيلًا* : “Sedikit saja” (al-Isra/17:74) artinya: sedikit yang stagnan. Ayat ini menunjukkan bahwa karakter Nabi Muhammad adalah karakter yang sangat baik walaupun tanpa adanya wahyu dari Allah.

Dalam ayat ini seakan-akan Allah berfirman: “Wahai umatku, jika Muhammad tidak sependapat denganmu dengan apa yang kamu inginkan agar dia berpaling dari apa yang diwahyukan oleh Tuhan kepadanya, maka maafkanlah dia; Karena perkara ini ada padaKu dan penetapan hatinya juga dari-Ku dan Muhammad tidak bersalah atas ketidaksepakatannya dengan kalian, seperti misalnya jika kamu mempunyai seorang budak yang melakukan kesalahan, dan kamu ingin memikul tanggung jawab atas dia, maka kamu akan berkata: Akulah yang menugaskannya dan menyuruhnya untuk melakukannya, maka masalahnya ada pada diriku, dan budak itu tidak ada salahnya atas perbuatannya.”⁸⁹

Ayat ini menunjukkan makna: Sekiranya jika Kami tidak melindungi kamu dari godaan yang disebut oleh orang-orang musyrik, niscaya kamu akan sedikit condong ke arah mereka. Ketika ayat ini diturunkan, Nabi Muhammad bersabda: “Ya Allah, jangan tinggalkan aku sendirian sekejap mata.” Ibnu al-Anbari meriwayatkan dari para ahli bahasa bahwa mereka berkata: Rasulullah *shallahu ‘alaihi wasallam*, tidak pernah menjawabnya, dan dia tidak mengindahkannya sama sekali.

Lafazh *«كادت تركز إليهم»* secara *zhâhir* ayat ini ditujukan kepada Rasulullah. Sedangkan makna secara batinnya adalah berita dari Thaqif. Kesimpulannya adalah *كادوا ليكونونك وإن* Artinya: Mereka hampir

⁸⁸ Thahir Ibn Asyur, *At-Tahrir wa at-Tanwir*,..., jilid. 15, hal. 174

⁸⁹ Muhammad Mutawali As-Sya’rawi, *Tafsir As-Sya’rawi*,..., jilid. 14, hal.8691.

memberitahukan tentangmu bahwa kamu cenderung menuruti apa yang mereka katakan. Dalam ayat itu perbuatan Tha'qif dinisbatkan kepada Nabi Muhammad *shallahu 'alaihi wasallam* karena ditinjau dari makna keluasan, majas dan untuk mempersingkat. Sebagaimana seorang laki-laki berkata kepada seorang, "Kamu hampir bunuh diri," artinya orang-orang hampir membunuhmu karena perbuatanmu. Jadi pembunuhan itu bukan disebabkan oleh orang yang dituju, tapi dilakukan oleh orang lain. Terdapat perbedaan pendapat dalam menafsirkan *khithâb* dalam ayat, yang pertama: ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad. Yang kedua: Ayat ini ditujukan kepada Tha'qif.⁹⁰

Penafsiran yang dipaparkan oleh Organisasi *Majma' Buhûts Al-Azhar* menafsirkan ayat *لَوْلَا أَنْ تَبَتُّنَا لَفَدَّ كِدْتُ تَرَكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا* dengan "Dan seandainya Kami tidak membuat kamu tabah, niscaya kamu hampir-hampir sedikit condong pada mereka": Maksudnya, seandainya Kami tidak meneguhkanmu dan menetapkan hatimu, niscaya kamu akan sedikit condong kepada mereka, karena betapa parahnya tipu muslihat mereka terhadapmu, namun kamu menerima kepedulian dari Kami yang mencegahmu untuk mendekati mereka dengan tingkat stagnasi yang paling rendah, dan ini jelas karena Nabi Muhammad tidak bersedia menanggapi meskipun ada kekuatan dari orang yang memintanya, Ibnu Abbas bersabda. Rasulullah maksum dan ayat ini ditujukan pada umatnya agar tidak ada satupun dari mereka yang bergantung pada kaum musyrik dalam setiap peraturan dan hukum Allah.⁹¹

5. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Tipu Daya Setan

Dalam penafsiran surah Al-Hajj ayat 52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَخَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Dan Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), mela-inkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan ke dalamkeinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu, dan Allah akan menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana,...(Al-Hajj/22:52)

Alusi menyebutkan adanya kemungkinan Nabi Muhammad untuk digoda oleh setan ketika membaca ayat Al-Qur`an namun kemudian Allah

⁹⁰ Abu Muhammad Makki, *Al-Hidâyah ila Bulûghi an-Nihâyah*, cet.1, t.tp, Majmu' Buhus Kitab wa Sunnah, 2008, jilid. 6, hal. 4258.

⁹¹ Majmu' Buhuts Islamiyyah, *Tafsir al-Wasîth lil Qur`âni al-Karîm*, cet.1, Mesir: Hai'ah Ammah Lisyu'un Mathabu Amiriyah, 1973), hal.199.

menghilangkan godaan tersebut dengan taufik dari dan dengan menurunkan wahyu untuk menolaknya. Ayat tersebut menunjukkan, setan dan teman-temannya dapat memasukkan godaan-godaan untuk mencampurkan hal yang benar dan batil kepada Nabi Muhammad begitu juga kepada para nabi terdahulu namun Allah menolongnya dengan menghilangkan godaanya.

Zamakhshari menjelaskan ketika Nabi Muhammad membaca ayat { وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْأُخْرَى } "Dan berhala *Manâh*, yang ketiga (sebagai anak perempuan Allah)." setan memasukkan syubhah ke dalam hatinya sehingga Nabi Muhammad mengucapkan *الغرائيق العلي، وإن شفاعتهنّ لترتحي* "itu adalah *gharaniq ula* yang diharapkan pertolongannya", artinya Nabi Muhammad mengatakan berhala Mana yang diibaratkan dengan bangau putih berleher panjang sebagai kinayah dari berhala yang mulia karena paling dekat dengan langit, kemudian saat membaca itu Nabi Muhammad mengatakan bahwa pertolongan dari berhala *Manâh* diharapkan. Menurut Zamakhshari perkataan Nabi tersebut tanpa dia sadari, lisanya mendahuluinya karena lalai dan salah kemudian kemaksumannya menyadarkannya.

Zamakhshari berpendapat bahwa Allah memungkinkan setan untuk memasukkan godaan-godaan dalam hati nabi adalah ujian dari Allah bagi orang yang berada di sekitar nabi yang dapat menambah keraguan orang yang munafik dan menambah cahaya dan keyakinan orang beriman. Dalam masalah ini Alusi satu pendapat dengan Zamakhshari mereka sepakat bahwa terdapat kemungkinan bagi setan untuk memasukkan godaan-godaan ke dalam hati Nabi Muhammad dengan izin dari Allah, akan tetapi Allah memberikan pertolongan kepadanya untuk menghapus apa yang dimasukkan setan itu dengan kemaksumannya. Ayat ini menjelaskan bahwa Nabi Muhammad telah dijaga oleh Allah dari keraguan dalam beriman dan dari kekafiran baik secara terang-terangan atau dalam persembunyiannya.⁹²

Dikatakan ketika Nabi Muhammad mengatakan kalimat itu, dia mengatakannya dalam keadaan lupa, di katakan juga Nabi Membacanya pada saat mengantuk, dikatakan juga bahwa yang membacanya adalah orang munafik dan manusia mengkhayalkannya itu dari nabi. Dan dikatakan lagi bahwa yang dimaksud dengan *غرائيق العلي* adalah malaikat yang disertakan dengan berhala.⁹³

⁹² Qadhi Muhammad Al-Maliki, *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dar kutub Ilmiah, 2003, cet. 3, jilid.3, hal. 306-307.

⁹³ Abu Hasan Asy-Syafi'i, *Tafâsîr Al-Qur`ân Al-Adzîm*, Mesir: Dar nasyr li al-Jami'ah, 2001, cet.1, jilid.1, hal.528.

Dikatakan bahwa Nabi tidak membacanya akan tetapi setan menyebutkannya disela-sela bacaan nabi dan orang-orang musyrik mengira itu berasal dari nabi. Mayoritas menyatakan bahwa hal itu diucapkan nabi apa yang dilemparkan nabi pada saat lengah dan lupa akan tetapi Allah langsung mengingatkannya.⁹⁴

Khithâb dalam ayat ini memang diperuntukan kepada Nabi Muhammad bukan untuk selainnya, akan tetapi Nabi Muhammad maksum dari melakukannya oleh karena itu, tujuan dari ayat ini adalah untuk menjelaskan bahwa syirik adalah dosa yang sangat besar dan balasannya adalah penghapusan amal. Seandainya kemusyrikan ini terjadi pada orang yang ahli ibadah dan orang yg paling banyak berjihad maka amalnya akan terhapus dan balasannya neraka karena para nabi adalah orang yang paling murni seandainya mereka menyekutukan Allah maka semua amalnya akan terhapus.⁹⁵

Dikatakan Ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad akan tetapi yang dimaksud adalah selainnya. Atau bisa dikatakan bahwa ayat ini hanya sebagai perumpamaan dengan tujuan untuk memotivasi Nabi dan membuat orang kafir putus asa.⁹⁶ Pendapat ini mendukung statemen sebelumnya, bahwa ayat itu ditujukan kepada selain Nabi Muhammad karena Allah menjaganya dari syirik, ayat ini bertujuan untuk memperingatkan hamba Allah dari menyekutukan Allah. Qadhi Abdul Jabbar menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kebolehan Nabi Muhammad untuk lengah atau lalai ketika membaca Al-Qur`an.⁹⁷

Dalam tafsirnya Zamakhsyari menyebutkan kisah *isra`iliyyât* tentang kisah *gharaniq ula*, sedangkan Alusi tidak menyebutkan sama sekali. Menurut Zamakhsyari, ketika Nabi Muhammad membaca surah An-Najm dan sampai pada ayat { وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْأَخْرَىٰ } setan memasukkan godaan dalam harapan keinginannya dalam keadaan lupa salah salah sehingga membuat Nabi Muhammad tidak sengaja untuk mengucapkan kalimat *تَرْجِي* *وإن شفاعتهم لترجى* yang ditujukan kepada berhala *Manna*. Kisah *isra`iliyyât* ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad mempercayai berhala *Manna* dapat memberikan pertolongan dan ini merupakan kemusyrikan jika Allah tidak mengingatkannya dengan kemaksumannya.

⁹⁴ Abu Muhamamd al-Baghawi, *Ma`âlim at-Tanzîl fî Ma`âlim al-Qur`ân*, Saudi: Dar Thayyibah, 1997, cet. 4, jilid. 5, hal.394

⁹⁵ Abdullah al-Ghunyaman, *Syarah Fathu al-Majîd*,..., hal. 45.

⁹⁶ Muhammad Al-Iji As-Syafi'i, *Tafsîr al-Îjî*, Bairut: Dar Kutub Al-Ilmiyah, 2004, cet.1, Jilid. 3, hal. 515

⁹⁷ Al-Qadhi Abd al-Jabbar, *Tanzîhu al-Qur`ân 'an al-Mathâ'in*. ..., hal.300.

Oleh karena itu, beberapa ulama tidak menyetujui kisah ini, bahkan beberapa mufasir tidak menyebutkannya di dalam tafsirnya, karena riwayat ini bertentangan dengan Al-Qur`an, sunnah dan logika. Ulama yang sependapat dengan Zamakhsyari dalam menyebutkan kisah *isra`iliyyât* ini dalam tafsirnya di antaranya adalah:

- a. Tafsir Thabari
- b. Tafsir Qurthubi

Sedangkan ulama yang tidak sependapat dengan Zamakhsyari untuk menyebutkan kisah *isra`iliyyât* adalah:

- a. Ar-Razi dalam tafsirnya
- b. Ibn Katsir dalam tafsirnya
- c. Sayyid Qutb dalam kitab *Adh-Dhilâl*
- d. Muhammad Amin As-Syintiqi dalam kitab *Adhwâ`il Bayân*
- e. Jamaluddin Al-Qasimi dalam kitabnya *Mahâsin at-Ta`wîl*.

Mereka menentang riwayat itu dan memaparkan beberapa argumen untuk membuktikan ketidak benaran riwayatnya.

Apa yang diinginkan oleh Rasulullah dan diharapkan akan terkabul dan tercapai adalah keimanan umatnya dan masuknya mereka ke dalam agamanya, serta penolakan mereka terhadap kekafiran, sifat keras kepala dan pengingkarannya. Setan telah memasukkan syubhah dalam keinginan kenabian tersebut, ingin membatalkannya dan membuatnya gagal.

Keinginan ini bukan merupakan keinginan Rasulullah saja, melainkan keinginan setiap Rasul dan Nabi sebelumnya, karena setiap Rasul dan Nabi sangat berpegang teguh pada keimanan umatnya, dan berusaha semaksimal mungkin untuk mewujudkannya, mereka berharap agar hal itu terkabul, namun keinginannya tidak terkabul, karena setan telah melemparkan syubhah ke dalamnya, sehingga mereka banyak yang mengingkarinya, banyak juga yang membohonginya dan memeranginya, namun Allah memberinya kemenangan atas mereka dan membinasakan serta melenyapkan mereka .

Hal tersebut merupakan keinginan dari Nabi Muhammad bagaimana dia menghendaki keimanan dan bimbingan umatnya dan dia melakukan segala upaya untuk melakukannya, namun Setan menggagalkan keinginannya, menggoda orang-orang kafir dan menguasai mereka, kemudian Allah memberikan kepada Rasulnya kedamaian dan ketenangan. Ini adalah Sunah Allah terhadap para nabi dan rasul serta seruan mereka terhadap kaumnya dan konflik antara mereka dan orang-orang kafir. Ayat pada surah Al-Hajj ini berbicara tentang sunah, demikian pula ayat tentang keinginan Nabi Muhammad.⁹⁸

⁹⁸ Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Itâb ar-Rasûl fil Qur`ân*, Damaskus: Dar Qalam, t.th, hal.103.

Kemudian Allah bersabda kepada Rasul-Nya bahwa Setan ingin membatalkan keinginan yang selama ini dikehendakinya, yaitu keimanan dan keinsafan umatnya, sebagaimana dia melakukannya sesuai dengan keinginan para rasul dan nabi sebelumnya, di mana dia harus membatalkan keinginan mereka dan melawan seruan mereka. Namun Allah beserta para rasul-Nya dengan kemenangan dan pemberdayaan dimanapun mereka berada. Dia membatalkan apa yang disampaikan setan dan meneguhkan tanda-tandanya dengan kemenangan para rasulnya dan kekalahan musuh-musuhnya.

Allah telah menjelaskan bahwa hanya orang-orang kafir, yaitu orang-orang yang hatinya ada penyakit, yang terkena dampak dari apa yang dilemparkan oleh setan tersebut, mereka itulah orang-orang zalim yang hatinya mengeras, karena mereka tergoda dengan apa yang diberikan oleh setan, mereka menerimanya kemudian mereka mengikuti kebatilan, mengingkari rasul-rasul, dan memerangi mereka. Adapun orang-orang beriman yang berilmu, mereka beriman kepada Al-Qur`an dan mengetahui bahwa Al-Qur`an itu adalah kebenaran dari Allah, mereka diberi petunjuk ke jalan yang lurus dan mengikuti Nabi Muhammad. Disitulah letak perbedaan antara kedudukan orang-orang beriman yang berilmu dan mendapat petunjuk, dengan kedudukan orang-orang kafir yang terpesona dengan apa yang dilontarkan setan.⁹⁹

Alasan yang melatarbelakangi kemungkinan setan untuk membisikkan godaan kepada Nabi Muhammad yang kemudian Allah hilangkan apa yang dibisikkan oleh setan itu karena Allah ingin memberikan cobaan kepada orang kafir yang hatinya sakit sehingga mereka mengikutinya dan tersesat, sedangkan orang-orang mukmin mereka mengetahui bahwa itu adalah bisikan dari setan, oleh karena itu mereka tidak mengikutinya karena mereka hanya mengikuti Al-Qur`an dan mereka meyakinkan bawa Al-Qur`an berasal dari Tuhannya.

6. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Kekafiran Sebelum Menjadi Rasul

Pembahasan ini didasarkan pada surah As-Syura ayat 52:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

“Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur`an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur`an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur`an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami

⁹⁹ Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Itâb ar-Rasûl fî al-Qur`ân*,..., hal. 105.

kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus”s,...(asy-Syura/42:52)

Secara logika, menurut Zamakhsyari para nabi tidak diperbolehkan untuk salah dalam beriman kepada Allah dan mengesakan-Nya karena mereka semua wajib maksum dari melakukan dosa besar dan dosa kecil yang dapat mencederai kedudukannya baik Sebelum diangkat menjadi nabi atau sesudahnya, sedangkan dalam ayat disebutkan bahwa Nabi Muhammad tidak mengetahui keimanan sebelum diutus menjadi nabi (tidak beriman) dalam penafsiran ayat ini Zamakhsyari memaparkan argumennya untuk menguatkan pendapatnya bahwa Nabi Muhammad baik sebelum diutus menjadi nabi atau sesudahnya, maksum dari dosa besar termasuk kafir, menurutnya untuk mengetahui iman itu terdapat dua metode yang pertama melalui akal dan yang kedua melalui wahyu, yang dimaksud dalam ayat adalah ketidaktahuan Nabi Muhammad tentang keimanan yang melalui wahyu bukan yang melalui akal dan hal ini tidak bisa diketahui kecuali setelah Nabi Muhammad diutus menjadi nabi dan diberi wahyu. Artinya menurut Zamakhsyari, Nabi Muhammad maksum sebelum diutus sebagai seorang nabi, dia hanya tidak mengetahui keimanan dari segi wahyu bukan dari segi akal karena keimanan yang dijelaskan dari wahyu hanya bisa diketahui setelah diangkat menjadi nabi.

Sedangkan menurut Alusi secara *zhâhir* ayat ini mengandung kemusykilan karena menunjukkan tidak berimannya Nabi Muhammad sebelum menerima wahyu, tentu hal ini tidak benar karena sebelum diutus, para nabi merupakan orang yang beriman karena mereka maksum dari kekafiran dengan kesepakatan ulama yang berpendapat serupa. Dalam tafsirnya, Alusi bahkan memaparkan lima jawaban untuk menyangkal pendapat yang berseberangan sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Alusi juga menganggap lemah pendapat yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak beribadah dengan syariat sebelumnya karena menurutnya, tidak adanya pengetahuan tidak selalu menunjukkan tidak adanya keimanan (tidak melaksanakan ibadah) akan tetapi, tidak adanya pengetahuan itu bisa menggugurkan dosa kecuali dosa yang sengaja diremehkan. Alusi menyebut orang yang mengartikan ayat dengan *zhâhir* sehingga dia mempunyai kesimpulan bahwa Nabi Muhammad mengetahui kitab dan iman setelah menerima wahyu dengan orang yang terlalu tergesa-gesa dalam memahami ayat.

Dalam menanggapi perselisihan ulama terhadap masalah ibadah Nabi Muhammad sebelum diutus, Alusi memaparkan beberapa pendapat serta komentarnya, dia mengatakan Nabi Muhammad beribadah dengan ilmunya bukan dengan syariat sebelumnya, Nabi Muhammad juga masih

diberi wahyu dan dia beribadah dengan apa yang diwahyukan kepadanya, hanya saja wahyu yang diturunkan sebelum diutus sebagai nabi itu dengan meletakkan di dalam hatinya dan ibadah yang dilakukannya yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim juga melalui perantara wahyu yang diturunkan dalam hatinya sebagaimana para nabi terdahulu yang diberikan wahyu pada saat masih kecil.

Alusi berpendapat sama dengan Zamakhsyari dalam masalah kemaksuman Nabi Muhammad dari kekafiran sebelum diutus menjadi nabi, mereka memaparkan argumennya secara logika dan Alusi menjelaskannya dengan perinci. Yang dimaksud dengan iman dalam ayat menurut Ahlu Sunah Waljamaah adalah iman yang mencakup ucapan dan perbuatan yang disertai dengan keyakinan.¹⁰⁰

Sebagian pendapat dengan memahami dari *zhâhir* ayat mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak beriman sebelum diutus menjadi nabi dengan dasar landasan ayat ini. Pernyataan ini ditolak karena bertentangan dengan realitanya, Nabi Muhammad ketika dilahirkan, dia sujud sambil menunjuk dengan tangannya ke langit, dia masih membenci berhala sebelum masa kenabian, dia tidak bersumpah dengan menggunakan nama mereka dan tidak memakan apa pun yang dikurbankan kepada mereka. Sudah menjadi kesepatakan ulama bahwa salah satu nabi tidak kafir kepada Allah dan tidak pula kehilangan keimanannya dalam sekejap mata. Ayat tersebut harus ditakwil sehingga dapat menghilangkan makna pemahaman tersebut, seperti yang dimaksud dalam ayat adalah: kamu tidak mengetahui apa itu Kitab dan apa hakikat dari keimanan, tidak semua orang yang beriman wajib untuk mengetahui hal itu. ini terbukti dengan fakta bahwa kebanyakan orang memang seperti itu.¹⁰¹

Di katakan juga bahwa uang dimaksud adalah kamu tidak mengetahui bagaimana cara mengajak manusia dalam keimanan.¹⁰² Keimanan itu mencakup pengetahuan dari banyak hal, sebagian diketahui sebelum diangkat menjadi nabi dan sebagian yang lain akan disempurnakan setelah diangkat menjadi nabi. Nabi Muhammad merupakan orang yang beriman sebelum diangkat menjadi nabi karena yang dimaksud dengan iman dalam ayat ini adalah pengetahuan yang sempurna yang bisa dihasilkan setelah diangkat menjadi nabi.¹⁰³

¹⁰⁰ Abu Mundzir Al-Minyawi, *Majmu' Bahiyah lil Aqidah Salafiyah*, Mesir: maktabah Ibn Abbas, 2005, cet. 1, jilid. 1, hal. 16

¹⁰¹ Najm Din Al-Hanbali, *Isyârât Ilâhiyyah Lil Isyârât Ilahiyah*, Lebanon: Dar Kutub Ilmiyah, 2005, cet.1, hal. 569.

¹⁰² Najm Din Al-Hanbali, *Isyârât Ilâhiyyah Lil Isyârât Ilahiyah*,..., cet.1, hal. 569.

¹⁰³ Abu Qasim al-Gharnati, *At-Tashîl li Ulûm at-Tanzîl*, Beirut: Syirkah Arqam, 1416 H, Cet. 1, Jilid. 2, hal. 253.

Dan demikianlah Kami turunkan kepadamu ruh perintah Kami. Kamu belum mengetahui apa itu kitab dan iman. Manusia dilahirkan dengan fitrah yang menerima kebenaran, Allah mengutus orang untuk mengajarnya, oleh karena itu Nabi Muhammad termasuk orang yang diberi hidayah dengan pekerjaan setelah mendapatkan hidayah dengan kekuatan. Dan jika dia gagal, maka akan diberikan kepadanya seseorang yang akan mengajarnya apa yang akan mengubah mengubahnya. sebagaimana sabdanya: “Setiap anak dilahirkan sesuai dengan fitrahnya, orang tuanya yang akan menjadikannya seorang Yahudi, seorang Nasrani, dan seorang Nasrani.”¹⁰⁴

Terdapat perbedaan antara pendapat Zamakhsyari dengan Qadhi Abdul Jabar pendahulu madzhab Mukhtazilah, Qadhi Abdul Jabar mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak ditaklif untuk mengikuti syariat Nabi Ibrahim, begitu juga para nabi yang lain sebelum diangkat menjadi nabi, Nabi Muhammad juga tidak mengetahui tentang keimanan sebelumnya.¹⁰⁵

7. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Berbuat Dosa

Landasan argumen dari kosep kemaksuman Nabi Muhammad dari perbuatan dosa adalah dalam surah Al-Fath ayat 2:

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا
agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Nabi Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang, menyempurnakan nikmat-Nya atasmu, menunjukimu ke jalan yang lurus,...(Al-Fath:48:2)

Alusi memulai tafsirnya dengan memaparkan perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai alasan dari perbuatan Allah, sebagian berpendapat perbuatan Allah mempunyai alasan tertentu dan sebagian yang lain mengatakan tidak ada alasan tertentu, dalam perdebatan ini Alusi lebih condong kepada mazhab salaf yang mengatakan ada alasan dalam setiap perbuatan Allah seperti yang dijelaskan dalam ayat dan hadis, karena mentakwil seluruh dapat mengeluarkan dari pendapat yang objektif. Artinya pengampunan Allah kepada Nabi Muhammad ini karena ada alasan tertentu. Alusi menyebutkan beberapa pendapat ulama mengenai alasan dari penaklukan kota Makkah tersebut, dalam masalah ini Alusi condong kepada pendapat Zamakhsyari yang mengatakan

¹⁰⁴ Zainuddin Al-Hanbali, *Rawâ'î' at-Tafsîr*, Saudi: Dar al-'Ashimah, 2001, cet.1, jilid.2, hal 592.

¹⁰⁵ Al-Qadhi. Abd al-Jabbar, *Tanzîhu al-Qur'ân 'an al-Mathâ'in*. Giza: Maktabah an-Nâfidzah, 2006, hal. 389

penaklukan kota makkah disebabkan karena 4 hal, ampunan, penyempurnaan nikmat, petunjuk pada jalan yang benar dan kemenangan yang besar.

Redaksi ayat yang digunakan dalam membahas pengampunan adalah dengan menggunakan *isim zhâhir* ليغفر لك الله yakni lafaz Allah, hal ini untuk menunjukkan bahwa pengampunan adalah hak prerogatif Allah. Alusi menyebutkan dalam menafsiri kalimat { مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكُمْ وَمَا تَأَخَّرَ } adalah hal-hal yang sudah berlalu, isim mausul ما mempunyai makna umum artinya semua hal yang sudah berlalu itu diampuni oleh Allah, sedangkan yang dimaksud dengan dosa dalam ayat tersebut adalah hal-hal yang ditinggalkan yang masuk dalam kategori *khilaf aula* bagi Nabi Muhammad yakni hal yang termasuk kebaikan menurut orang-orang pada umumnya dan keburukan menurut orang-orang yang dekat dengan Allah. Alusi juga mengutip pendapat lain, bahwa yang dimaksud dengan dosa adalah dosa menurut nabi sendiri walaupun menurut yang lain bukan termasuk dosa. Pengampunan Allah kepadanya artinya Allah tidak akan menyiksanya.

Zamakhsyari berpendapat bahwa penaklukan kota Makkah tidak menjadi alasan dari diampuninya Nabi Muhammad akan tetapi karena empat hal seperti yang disebutkan sebelumnya, tujuannya agar Nabi Muhammad mendapatkan kemuliaan dunia dan akhirat. Dalam menafsirkan dosa, Zamakhsyari menyebutkan beberapa pendapat, menurutnya yang diampuni adalah semua yang melampaui batas, Muqatil berpendapat dosa yang lalu ketika masa jahiliyah dan setelahnya, dia menyebutkan pendapat dosa dalam peristiwa Mariah dan yang akhir peristiwa perempuan Zaid.

Alusi berpendapat sama dengan Zamakhsyari dalam beberapa aspek yakni mengenai makna dosa yang dilakukan, akan tetapi Alusi menyebutnya sebagai dosa yang dilakukan karena meninggalkan hal-hal yang lebih utama yang mana itu termasuk dosa bagi nabi, bukan dosa bagi selainnya. Sedangkan Zamakhsyari hanya menafsirkan dosa dengan hal-hal yang melampaui batas. Alusi dan Zamakhsyari juga sama dalam menyebutkan pendapat mengenai yang dimaksud dengan dosa, selain itu Alusi juga mengutip pendapat Zamakhsyari tentang alasan dari ditaklukkannya kota makkah.

Maka terdapat dua kemungkinan dalam menafsirkan ayat ini:

- a. Yang dimaksud dalam ayat adalah dosa, Allah memberitahu bahwa Dia telah mengampuni dosanya. Dalam arti yang pertama, tidak diperbolehkan untuk mencari tahu mengenai dosanya, kenapa Rasulullah menanggung dosa itu dan dosa apa itu, karena mencari tau tentang kesalahan Nabi Muhammad dapat menyebabkan adanya

kekurangan dalam diri nabi, orang yang mencari-cari kesalahan Nabi Muhammad ditakutkan akan menjadi kafir. Dosa para nabi itu tidak seperti dosa orang lain karena dosa para nabi itu seperti hal-hal mubah yang kita lakukan, akan tetapi mereka dilarang untuk melakukannya.

- b. Diampuni dosanya pada permulaanya maksudnya, Nabi Muhammad maksum dari melakukannya. Yang dimaksud pendapat kedua adalah dosa umatnya.¹⁰⁶

Agar Allah mengampuni dosa-dosamu yang lalu dan dosa-dosamu yang akan datang, yaitu agar Allah mengampuni dosa-dosamu yang telah lalu, seperti meninggalkan hal yang terbaik sebelum turunnya wahyu serta meninggalkan perbuatan yang terbaik setelah turunnya wahyu sampai meninggal.¹⁰⁷

Para ulama ahli kalam dan ulama *ushul* berbeda pendapat mengenai hakikat kemaksuman menjadi 3 pendapat di antaranya:

- a. Pendapat pertama mengatakan bahwa Orang yang maksum adalah orang yang tidak dapat berbuat dosa. Pendapat ini didasarkan pada 2 doktrin, yang pertama dikatakan: Hakikat maksum adalah orang yang maksum mempunyai kekhususan dalam jiwanya atau dirinya yang mengharuskan ia menahan diri dari berbuat dosa. Pernyataan tentang hakikat maksum ini tertolak, karena jika dosa itu tidak mungkin dilakukan oleh yang maksum bagaimana bisa mereka layak mendapatkan pujian karena meninggalkan dosa, taklifnya akan terhapus, karena tidak taklif bagi orang yang tidak mampu untuk melakukannya dan tidak ada pahala untuk meninggalkan maksiat (karena secara otomatis kekhususan yang diberikan kepada mereka akan mencegahnya dari melakukan perbuatan dosa).¹⁰⁸
- b. Pendapat kedua mengatakan bahwa *'ishmah* bukan berarti di dalam jiwa atau raga orang yang maksum terdapat suatu sifat khusus (yang dapat mencegahnya dari kemaksiatan secara otomatis) yang tidak terdapat pada orang yang tidak maksum, akan tetapi kemaksuman adalah kemampuan untuk taat kepada Allah dan tidak adanya kemampuan untuk melakukan kemaksiatan. Pendapat ini merupakan pendapat kelompok *Al-Asy'ari*.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Muhamamd Al-Mathuridi, *Tafsîr al-Mathuridi*, Baerut: Dar Kutub Ilmiyah, 2005, cet.1, jilid. 99, hal. 292.

¹⁰⁷ Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawî , al-Bantani, *Marâh Labîd lî Kasyfî Ma'na al-Qur`âni al-Majîd*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996, cet. 1, jilid 2, hal. 423.

¹⁰⁸ 'Adhu ad-Din Abdurrahman al-Iji, *Al-Mawâqif fî 'Ilmi al-Kalâm*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th, hal. 366.

¹⁰⁹ Badruddin az-Zarkasyi, *Bah̄r al-Muḥîth fî Ushûl al-Fiqh*, Saudi Arabia: Dar al-Kutubi, 1994, jilid.6 hal. 17.

- c. Pendapat ketiga mengatkan bahwa orang yang maksum bisa berbuat dosa, namun Allah mencegahnya dengan sifat *luthfi*-Nya (kelembutan-Nya) dengan cara mengalihkan segala faktor yang dapat mendorongnya untuk berbuat maksiat melalui apa yang diilhamkan kepada mereka berupa hasrat *raghbah*, rasa takut *rahbah* dan kesempurnaan pengetahuan seperti yang difirmankan oleh Allah:

قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم

“Katakanlah, Sesungguhnya jika aku durhaka kepada Tuhanku, aku takut akan siksa hari besar”... (al-An’am/6:15).

Pendapat ini dikemukakan oleh kaum Muktazilah.¹¹⁰

Bentuk kelembutan yang Allah berikan kepada mereka menurut kaum Muktazilah adalah:

كل ما يختار المرء عنده الواجب، ويجتنب القبيح» أو «ما يكون العبد عنده أقرب إلى

اختيار الواجب، أو ترك القبيح، مع تمكنه من الفعل في الحالين.¹¹¹

“Segala sesuatu yang dipilih oleh seseorang bagi mereka adalah sesuatu yang wajib dan menghindari sesuatu yang munkar” atau “segala sesuatu yang menurut pendapat mereka itu lebih dekat dengan memilih yang wajib atau menghindari yang munkar, sedangkan pada dasarnya mereka mampu untuk melakukannya dalam dua keadaan”. Artinya dalam kemaksuman ini mereka mempunyai hak untuk memilih melakukan atau menjauhi dosa. Kelembutan (*luthf*) kepada mereka merupakan bentuk dari taufik atau ‘ishmah. Jika kelembutan tersebut sesuai dengan ketaatan maka disebut taufik dan jika sesuai dengan menjauhi keburukan disebut ‘ishmah.¹¹²

Terdapat banyak pendapat mufasir dalam menafsiri kalimat ذنب, sebagian pendapatnya dapat diterima, sebagian tidak dapat diterima dan sebagian yang lain termasuk pendapat yang lemah karena didasarkan pada konsep kemaksuman Nabi Muhammad begitu juga para nabi terdahulu dari dosa baik sebelum diangakt menjadi nabi ataupun belum. As-Subki mengatakan bahwa dalam penafsiran ayat ini terdapat banyak pendapat, sebagian harus ditakwil dan selebihnya harus ditolak.¹¹³ Diantaranya:

¹¹⁰ Muhammad Sulaiman al-Asyqar, *Af'al al-Rasul wa Dilalatuha 'ala al-Ahkâm asy-Syar'iyah*,..., hal. 142.

¹¹¹ Muhammad Sulaiman al-Asyqar, *Af'al al-Rasul wa Dilalatuha 'ala al-Ahkâm asy-Syar'iyah*,..., hal. 142.

¹¹³ As-Subki, *Dar Nadzîm fi Tafsîr Qur'anil Adzîm*. t.tp:t.th, hal.207.

- a. Pendapat pertama: Yang dimaksud dengan dosa adalah dosa pada masa jahiliyah, pendapat ini adalah pendapatnya Muqatil.¹¹⁴ Pendapat ini dikritik oleh As-Subki, menurutnya Nabi Muhammad tidak mempunyai masa Jahilliyah.
- b. Pendapat kedua: Yang dimaksud dengan dosa adalah dosa sebelum diangkat menjadi nabi.
- c. Pendapat ini juga ditolak oleh As-Subki karena Nabi Muhammad maksum baik Sebelum diutus menjadi nabi atau setelahnya.
- d. Pendapat ketiga: Apa yang dilakukan pada masa jahiliyah dan apa yang tidak dilakukan pada masa itu, pendapat ini adalah pendapat dari Sufyan Tsauri. Menurut As-Subki pendapat ini juga tertolak seperti pendapat sebelumnya
- e. Pendapat keempat: Dosa yang terdahulu adalah dosa dalam peristiwa Mariyah dan dosa yang terakhir adakah dosa dalam peristiwa istri Zaid, pendapat ini dari Mujahid.
- f. Pendapat ini juga ditolak oleh As-Subki, karena dalam kedua peristiwa itu Nabi Muhammad tidak berdosa sama sekali, meyakini hal ini adalah kekeliruan.
- g. Pendapat kelima: Apapun yang telah dilakukan atau ditinggalkan dengan melampaui batas pendapat ini adalah pendapat Az-Zamakhshari.
- h. Menurut As-Subki pendapat ini juga tertolak dengan beberapa hal: adanya konsep kemaksuman Nabi Muhammad, para ulama juga sepakat bahwa Nabi Muhammad maksum dari hal-hal yang bersangkutan dengan risalah, begitu juga dalam dosa besar, dosa kecil yang dapat mencederai kedudukannya dan dari terus menerus melakukan dosa besar. Empat hal ini disepakati oleh ulama bahwa Nabi Muhammad maksum dari semuanya.
- i. Pendapat keenam: Dosa yang dilakukan pada masa kecil ketika dia keluar untuk bermain dengan anak-anak sebayanya karena hal itu tidak layak untuk kedudukannya karena kebaikan yang dilakukan oleh orang pada umumnya adalah keburukan yang dilakukan oleh orang-orang terdekat.
- j. Pendapat ini juga tertolak karena permainan yang dilakukan dengan teman sebayanya bukan permainan yang hanya untuk bermain.
- k. Pendapat ketujuh: Dosa yang berlalu daru dosa kedua orang tuamu dan dosa terakhir dari dosa umatmu. Pendapat ini adalah pendapat dari Al-Kharasani. Pendapat ini adalah pendapat yang lemah karena dosa orang

¹¹⁴ Muqatil bin Sulaiman, *Tafsîr Muqâtil Ibnu Sulaiman*, Beirut: Dar Ihya Turats, 2002, jilid 4, hal. 66

lain tidak ditanggung oleh selainnya, begitu juga dosa dari umatnya tidak semua diampuni.

- l. Pendapat kedelapan: Yaitu dosa yang telah dilakukan. Pendapat ini adalah pendapat Ibn Abbas.
- m. Menurut As-Subki pendapat ini harus ditakwil, yakni dosa yang dilakukan jika pernah melakukannya. Artinya jika Nabi Muhammad mempunyai dosa baik di masa lalu atau di masa depan maka dosa itu akan diampuni karena kemuliaannya di sisi Allah.
- n. Pendapat kesembilan: Dosa yang dilakukan atau dosa yang tidak dilakukan, maksudnya Allah memberitahunya bahwa dosa-dosa itu akan diampuni. Pendapat ini adalah pendapat Qadhi Iyadh.
- o. Pendapat kesepuluh: Dosa yang terdahulu adalah dosa yang dilakukan sebelum masa kenabian dan tidak ada dosa setelah itu karena Nabi Muhammad maksum. Pendapat ini adalah pendapat dari Ahmad Ibn Nadhir.
- p. Pendapat kesebelas: Dosa yang terdahulu adalah lupa, lalai adanya pentakwilan. Pendapat ini adalah pendapat dari At-Thabari yang dipilih telah Qusyairi
- q. Pendapat kedua belas: Khithâb dalam ayat ini adalah khitab yang ditujukan kepada umatnya. Pendapat ini adalah pendapat dari Makki

Qadhi Iyadh berpendapat bahwa pemberian maaf dalam ayat yang dimaksudkan adalah pembebasan dari aib. Ibn Athiyah juga mengatakan, ayat tersebut merupakan bentuk kemuliaan dari Allah bukan menunjukkan adanya dosa apapun. Sebagian para Muhaqqiq mengatakan pengampunan dalam ayat merupakan bentuk dari 'ishmah, artinya Allah menjaganya baik pada zaman yang sudah lampau atau zaman yang akan datang.¹¹⁵

Muhammad Ibrahim Abdu al-Ba'its menegaskan bahwa firman Tuhan yang menentang kemaksuman Nabi Muhammad harus ditafsirkan. Persepsi yang tidak sejalan dengan maklumat Nabi juga perlu dikoreksi. Penafsiran yang dilakukannya karena ia menganggap ayat-ayat tersebut sebagai ayat mutasyâbihât. Diantaranya surah at-Taubah/9:43 tentang Nabi Muhammad mengizinkan beberapa sahabat untuk tidak mengikuti perang, pada ayat tersebut keputusan Nabi Muhammad menjadi perdebatan dikalangan ulama sebab mengarah pada kesalahan dalam berijtihad atau termasuk dosa. Selain itu surah Hud/11:12 mengenai Nabi Muhammad tidak menyampaikan risalah yang telah diwahyukan padahal salah satu sifat wajib bagi nabi adalah tabligh risalah. Lalu surah al-Fath/48:2 berkaitan tentang dosa Nabi Muhammad diampuni Allah baik dosa di masa terdahulu maupun setelahnya, maka menjadi polemik karena

¹¹⁵ Uwaid Al-Mutharrifi, *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fi Dhu'i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*,..., hal. 155.

bagaimana dikatakan maksum namun pernah melakukan dosa walaupun diampuni Allah. Berhubungan dengan sikap tindakan Nabi Muhammad kepada Abdullah ibnu Ummu Maktum terdapat dalam surah ‘Abasa/80:1.

Dari beberapa contoh ayat-ayat *mutasyâbihât* dengan makna ayat yang masih diperdebatkan terdapat ayat-ayat *muhkamât* yang maknanya jelas dan disepakati seperti pada surah an-Najm/53:3-4 bahwa segala yang diucapkan Nabi Muhammad itu bukanlah atas dasar menuruti hawa nafsu akan tetapi adalah wahyu yang diturunkan. Sedangkan pada surah al-Qalam/68:4 sangat jelas Nabi Muhammad sosok yang berbudi luhur, bahkan memiliki akhlak lebih mulia dari semua manusia. Dan contoh terakhir dalam surah al-Anbiya/21:107 bahwa Nabi Muhammad tidaklah diutus menjadi rasul melainkan sebagai penebar kasih sayang di alam ini. Dengan demikian, penafsiran harus dilakukan untuk mengungkap makna ayat-ayat Al-Qur'an agar tidak terjadi kerancuan antara ayat yang memuji kehormatan Nabi dan ayat yang mengkritik perilaku Nabi Muhammad. Penafsirannya menggunakan kaidah bahwa penafsiran yang tepat untuk mengetahui makna ayat *mutasyâbihât* harus dikembalikan berdasarkan makna yang terkandung dalam ayat *muhkamât*. Dan yang pertama kali diutamakan dalam pemahaman akal dalam menafsirkan bahwa Nabi Muhammad adalah maksum maka tidak tepat jika dikatakan nabi telah melakukan dosa.¹¹⁶

8. Kemaksuman Nabi Muhammad dari Mengharamkan Perkara yang Halal

Pembahasan ini didasarkan pada surah at-Tahrim ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Wahai Nabi! Mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu? Engkau ingin menyenangkan hati istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Secara *dzatiyyah* (ontologi) Alusi berpendapat bahwa Nabi Muhammad tidak mengharamkan sesuatu yang halal, artinya Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan atau dosa, karena menurutnya pengharaman dalam ayat ini bukan pengharaman secara hakikat, akan tetapi mempunyai makna lain yakni mencegah, dalam arti lain makna dalam ayat ini adalah Nabi Muhammad mencegah untuk memakan makanan yang halal, bukan Nabi Muhammad menghalalkan perkara yang haram.

¹¹⁶ Ala Muhammad Mustafa. *Ma'âni Wa Dilâlât Mustafadât Min Kitâbi Wa Durûsi Raddu al-Mutasyâbihât Ilâ al-Muhkamât fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*,..., hal. 4.

Respon Alusi dalam ayat ini, dia mengatakan bahwa teguran Allah terhadap Nabi Muhammad merupakan bentuk perhatian yang menunjukkan keagungan kedudukan Nabi Muhammad karena meninggalkan hal-hal yang lebih utama untuk dilakukan dalam martabatnya itu, bukan menunjukkan adanya kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, karena meninggalkan sesuatu yang utama untuk dilakukan bagi para nabi itu sama halnya dengan melakukan dosa walaupun bagi dirinya sendiri tidak seperti itu. Dalam ayat ini Alusi tidak menisbatkan dosa kepada Nabi Muhammad, Alusi hanya menyebutkan makna di balik teguran Allah kepada nabi-Nya.

Dalam tafsirnya, Alusi bahkan mengecam tegas Zamakhsyari, dia mengatakan bahwa Zamakhsyari telah melakukan kesalahan seperti yang sudah dilakukan berulang kali, Zamakhsyari berpendapat Nabi Muhammad mengharamkan sesuatu yang diharamkan dan menurutnya itu merupakan sesuatu yang bahaya, akan tetapi hal itu sudah diampuni oleh Allah.

Secara ontologi (*dzatiyyah*) Zamakhsyari dengan jelas menyebutkan bahwa Nabi Muhammad telah melakukan kesalahan yakni mengharamkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah, Zamakhsari juga menjelaskan siapapun tidak berhak untuk masuk dalam ranah menghalalkan perkara yang diharamkan oleh Allah atau mengharamkan perkara yang diharamkan-Nya, karena dalam setiap perkara yang diharamkan atau diharamkan terdapat hikmah dan kemaslahatan yang diketahui oleh Allah, jika melakukan sebaliknya maka akan mengakibatkan adanya kemudharatan atau kerusakan. Oleh karena itu siapapun tidak mempunyai hak untuk menghalalkan perkara yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal. Zamakhsyari juga menjelaskan dimana letak kesalahan Nabi Muhammad, karena tujuan nabi dalam mengharamkan perkara yang haram itu untuk mencari keridaan istrinya.

Zamakhsari merespon ayat ini dengan menyebutkan bahwa ayat ini merupakan teguran dari Allah kepada Nabi Muhammad karena kesalahannya, menurutnya ayat ini juga menunjukkan bahwa Allah telah mengampuni kesalahannya dan Allah tidak akan membalas nabi-Nya karena telah melakukan kesalahan.

Selain Alusi yang mengkritiknya, pendapat Ibn al-Munir dalam kitab *Al-Intishâf* juga dikutip oleh Alusi dalam kitabnya untuk menguatkan pendapatnya bahwa Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan, menurutnya Zamakhsyari telah melakukan keburukan dengan memfitnahnya, dia mengatakan dalam kitabnya: “Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam haknya adalah ucapan dan fitnah, nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan karena mengharamkan terhadap

apa yang diperbolehkan, dalam hal itu ada dua segi: Yang pertama: keyakinan bahwa di dalamnya terdapat hukum larangan, seperti meyakini adanya aturan kebolehan terhadap hal-hal yang haram adalah sesuatu yang berbahaya dan dapat menimbulkan kekafiran, sehingga hal ini tidak seharusnya dilakukan oleh orang yang maksum. Kedua: Menjauhkan diri dari apa yang dibolehkan secara mutlak atau ditegaskan dengan sumpah dan meyakini bahwa hal itu murni diperbolehkan maka ini boleh dilakukan, jika meninggalkan apa yang diperbolehkan itu dilarang maka hakikat dari apa yang diperbolehkan itu menjadi mustahil. Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam ayat itu adalah termasuk dalam tipe ini. Teguran dari Allah kepadanya itu karena kebaikan dan pengakuan atas kekuasaannya dan untuk memberikan rasa hormat terhadap kedudukannya untuk lebih mempertimbangkan keridaan istri-istrinya dengan cara yang sulit baginya, sesuai dengan *luthfullah* atau kebaikan yang Allah berikan kepadanya. Zamakhsyari memasukan kesalahan Nabi dalam segi yang pertama sehingga dia menisbatkan kesalahan kepada Nabi Muhammad karena mengharamkan sesuatu yang halal.

Pendapat Zamakhsyari adalah sebuah kekeliruan, merupakan sebuah tuduhan terhadap Rasulullah dan sebuah fitnah, meskipun Zamakhsyari sosok yang cerdas dan jenius, namun ia tidak memahami kebenaran tentang Rasulullah atas dirinya mengharamkan apa yang ia sendiri larang, di samping pernyataan mazhab Muktaẓilah dan pernyataannya bahwa Allah tidak menghalalkan apa yang dibolehkan kecuali mengandung maslahat dan wajib bagi Allah, karena menurut Muktaẓilah Allah wajib melakukan *fi'lu ash-Shalâh* atau hal yang manfaat serta maslahat dan ini adalah “*syansyanah*” yang kita ketahui dari kaum Muktaẓilah dalam pernyataan mereka bahwa wajib bagi Allah melakukan apa yang benar dan meninggalkan kerusakan.¹¹⁷

Salah satu yang dapat mendukung klaim Alusi adalah penafsiran ini, Ayat tersebut diawali dengan ucapan Allah kepada Rasul-Nya yang berbunyi: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ (Wahai Nabi). Kemudian Allah berfirman kepadanya: لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ “Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu?” kalimat ini adalah kalimat interogatif (*istifhâmiyyah*) untuk mencelanya dan interogatif di sini digunakan dalam arti larangan, seolah-olah Allah berkata kepadanya: Wahai Nabi, janganlah kamu mengharamkan apa yang telah Allah halalkan bagimu.

Larangan di sini dalam artian Nabi Muhammad tidak melakukan tindakan. Artinya: Wahai Nabi! Mengapa engkau menahan diri dari melakukan apa yang Tuhan izinkan bagi Anda? Makna ayat: { تَبْتَغِي مَرْضَاتِي } “Kamu mencari keridaan isterimu” adalah kamu bersumpah

¹¹⁷ Uwaid Al-Mutharrifi, *Āyât ‘Itâb al-Musthafa fî Dhaw’i al-Ishmah*,..., hal. 150.

untuk menjauhi sebagian dari apa yang diijinkan Allah kepadamu, seperti tidak meminum madu, atau tidak menyetubuhi budak perempuan, dan kamu melakukan hal itu. dengan tujuan menyenangkan istrimu. Nabi Muhammad menyatakan dalam hadis tentang Hafshah, bahwa dia bersumpah untuk menyenangkannya dan menghilangkan amarahnya. Kalimat tersebut merupakan bentuk sumpah Rasulullah, karena ia bersumpah untuk menjauhi sebagian dari apa yang diijinkan Allah baginya atas dasar mendapatkan keridhaan istri-istrinya untuk memudahkan kehidupan dalam rumah tangganya, menghilangkan perdebatan antar keduanya serta menghilangkan permasalahan antar suami istri.

Allah menutup ayat tersebut dengan bersabda: { وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ } (Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang), untuk menghibur Rasulullah dan mengurangi dampak celaan terhadapnya dan merupakan seruan kepada Nabi Muhammad untuk memohon ampun dan bertaubat. Ayat tersebut diawali dengan ucapan Allah kepada Rasul-Nya yang berbunyi: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ (Wahai Nabi). Kemudian Allah berfirman kepadanya: لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ “Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu?” kalimat ini adalah kalimat interogatif (*istifhâmiyyah*) untuk mencelanya, dan interogatif di sini digunakan dalam arti larangan, seolah-olah Allah berkata kepadanya: Wahai Nabi, janganlah kamu mengharamkan apa yang telah Allah halalkan bagimu.

Larangan di sini dalam artian Nabi Muhammad tidak melakukan tindakan. Artinya: Wahai Nabi! Mengapa Anda menahan diri dari melakukan apa yang Tuhan izinkan bagi Anda?. Makna ayat: { تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَرْوَجِكَ } “Kamu mencari keridaan isterimu” adalah kamu bersumpah untuk menjauhi sebagian dari apa yang diijinkan Allah kepadamu, seperti tidak meminum madu atau tidak menyetubuhi budak perempuan, dan kamu melakukan hal itu dengan tujuan menyenangkan istrimu.

Nabi Muhammad menyatakan dalam hadis tentang Hafshah, bahwa dia bersumpah untuk menyenangkannya dan menghilangkan amarahnya. Kalimat merupakan unsur dari Rasulullah atas sumpahnya, karena ia bersumpah dan menjauhi sebagian dari apa yang diijinkan Allah baginya untuk mendapatkan keridaan istri-istrinya untuk memudahkan kehidupan dalam rumah tangganya, menghilangkan perdebatan antar keduanya dan menyelesaikan permasalahan antar suami istri.

Allah menutup ayat tersebut dengan bersabda: { وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ } (Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang), untuk menghibur Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam*, dan mengurangi dampak celaan terhadapnya dan merupakan seruan kepada Nabi Muhammad untuk memohon ampun dan bertaubat.

9. Kemaksuman Nabi Muhammad dalam Segi Akhlaknya

Pembahasan ini didasarkan pada surah Abasa ayat 1-3:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ

“Dia (Nabi Muhammad) berwajah masam dan berpaling”

أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

“Karena seorang tunanetra (Abdullah bin Ummi Maktum) telah datang kepadanya.”

وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي

“Tahukah engkau (Nabi Muhammad) boleh jadi dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa)”

أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ

“Atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran sehingga pengajaran itu bermanfaat baginya?”

Alusi tidak menyebutkan dengan jelas mengenai konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam ayat ini, tidak juga menyebutkan kata *ishmah* dengan jelas dan tidak menyebut kalimat yang berhubungan dengan dosa, Alusi menyebutkan bahwa ayat ini merupakan bentuk pengingkaran dan Alusi sangat menjaga adab dalam menafsirkan ayat seperti dalam lafaz *عَبَسَ* dengan menggunakan bentuk kalimat *dhamîr ghaib* (kata ganti ketiga) untuk menunjukkan keagungan Nabi Muhammad karena peristiwa ini tidak pernah terjadi lagi setelah itu. Sebagaimana juga dalam menyebutkan Ibn Umi Maktum menggunakan kalimat "orang yang buta" untuk menunjukkan alasan mengapa nabi tidak menghiraukannya saat kejadian itu. Ayat ini merupakan petunjuk Allah kepada Nabi Muhammad dalam bersikap dengan baik.

Zamakhsyari menyebutkan alasan penggunaan *isim dhamîr* dengan bentuk orang kedua setelah ayat sebelumnya menggunakan *isim dhamîr* dengan bentuk orang ketiga untuk menunjukkan adanya pengingkaran yang lebih. Pendapat Zamakhsyari ini dikutip juga oleh Alusi dalam tafsirnya. Untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad meninggalkan sesuatu. Sama seperti Alusi, Zamakhsyari juga tidak menyebutkan dengan jelas konsep kemaksuman dalam ayat ini, hanya saja mereka berpendapat sama bahwa ayat ini merupakan petunjuk dalam bersikap dari Allah kepada Nabi-Nya.

Para ulama sepakat dalam berpendapat bahwa *zhâhir* ayat ini menunjukkan adanya teguran dari Allah kepada Nabi Muhammad. Dalam ayat itu Allah memberitahukan kepadanya bahwa dia telah bermuka masam dan berpaling ketika orang buta datang kepadanya, Allah memberikan teguran

kepada Nabi Muhammad sekaligus memberikan pelajaran kepadanya dan merupakan bentuk teguran yang sangat indah karena disertai dengan tuntunan. Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan dan juga tidak berdosa dalam peristiwa ini, apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad sudah benar karena dia tidak memperlakukannya dengan buruk, Nabi Muhammad tidak menegur Ibn Umi Maktum tidak juga menanyakan mengapa harus datang pada saat dalam keadaan sibuk karena dia datang di saat yang tidak tepat. Menurutnya, Nabi Muhammad tidak melakukan kesalahan dalam peristiwa ini dengan beberapa alasan di antaranya:

- a. Ibn Umi Maktum adalah seorang mukmin dan dia bisa diberi pelajaran kapanpun sedangkan Nabi Muhammad bertekad untuk mengislamkan orang-orang kafir dan terus-menerus dalam dakwahnya.
- b. Tujuan Rasulullah untuk fokus pada orang kafir adalah karena dia ingin melakukan dakwah, alasan ini cukup baik dan dia tidak melakukan kesalahan.
- c. Pada saat Nabi Muhammad sedang melakukan dakwah untuk mengajak para pembesar kafir Quraisy masuk Islam, datangnya Ibn Umi Maktum dan dia tidak melihat apa yang sedang dilakukan oleh Nabi Muhammad, seandainya jika orang yang dapat melihat maka dia tidak akan melakukan itu.
- d. Nabi Muhammad mengetahui bahwa Ibn Umi Maktum datang di waktu yang tidak tepat. Nabi Muhammad siap untuk mengajarnya dan memberikan nasihat kepadanya akan tetapi bukan pada saat itu, seandainya dia mengetahui keadaan maka dia tidak akan meminta kepada Nabi saat itu juga.

Teguran Allah kepada Nabi-Nya ini karena Allah menginginkan Nabi Muhammad untuk melakukan sesuatu yang lebih baik dan utama, perbuatan Nabi Muhammad pada saat itu sudah benar, tidak salah dan tidak melakukan dosa, akan tetapi yang lebih utama adalah tidak bermuka masam dan tidak berpaling.

Teguran Allah dalam ayat ini tidak menunjukkan adalah kesalahan Nabi Muhammad akan tetapi Allah ingin menunjukkan kepada Nabinya mengenai hal yang lebih utama, apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad terhadap Ibn Umi Maktum adalah hal yang benar dan diperbolehkan akan tetapi dia meninggalkan hal yang lebih utama, oleh karena itu Allah menunjukkan hal yang lebih utama untuk dilakukannya. *‘Itab* kepada Nabi Muhammad untuk menunjukkan alasan mengapa Ibn Umi Maktum menyela kalimatnya. Ayat ini merupakan petunjuk Allah kepada Nabi Muhammad dalam bersikap dengan baik bukan untuk menjelaskan kesalahannya.¹¹⁸

Muhammad Ibrahim Abdul Baits membagi ayat-ayat yang berhubungan dengan kemaksuman Nabi Muhammad menjadi ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih*. Ayat-ayat *mutasyâbih* merupakan dalil yang makna ayatnya masih diperdebatkan seperti: surah abasa diatas, sedangkan *muhkam* adalah ayat yang

¹¹⁸ Uwaid Al-Mutharrifi, *Âyât ‘Itâb al-Musthafa fî Dhaw’i al-Ishmah*,..., hal.151.

maknanya jelas dan disepakati. Contoh dalam ayat *mutasyâbihât* yaitu diawal surah abasa jika ingin menafsirkan dengan penafsiran yang tepat hendaknya disesuaikan dengan ayat *muhkam*. Dalam ayat ini, jika ditafsirkan bahwa Nabi Muhammad berbuka masam kepada Abdullah Ibnu Maktum, penafsiran ini bertentangan dengan ayat *muhkam* yaitu surah al-Qalam/68:4 وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ, bahwasanya akhlak Nabi Muhammad lebih utama dari semua akhlak yang agung, maka penafsiran yang masyhur pada ayat ini bertentangan dengan ayat *muhkam* dalam Al-Quran.¹¹⁹

10. Respon Penulis

Setelah menelaah penafsiran Alusi dan Zamakhsari terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kemaksuman Nabi Muhammad, penulis setuju dengan pendapat Alusi yang sejalan dengan Zamakhsyari dalam menisbatkan kemaksuman Nabi Muhammad dalam beberapa aspek, seperti kemaksuman Nabi Muhammad dalam menyembunyikan risalah, dari kemusyrikan dan selainnya.

Sedangkan dalam konsep kemaksuman Nabi Muhammad yang masih diperselisihkan antar kedua mufasir tersebut, lebih spesifik dalam surah at-Taubah ayat 43 yang membahas tentang kesalahan Nabi Muhammad dan surah at-Tahrim ayat 1 yang membahas tentang pengharaman perkara yang halal, penulis lebih condong dengan pendapat Alusi, karena menurut hemat penulis, penisbatan kesalahan kepada Nabi Muhammad yang dilakukan oleh Zamakhsyari itu disebabkan karena penafsirannya yang terlalu tekstual dalam memahami kosa kata ayat, seperti dalam menafsiri kalimat { لَمْ تُحْرِمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ } yang ditafsirkan dengan pengharaman secara hakikat, sehingga penafsiran ayat ini memberikan implikasi yang negatif terhadap martabat Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah ketuhanan dan dapat menurunkan kredibilitas Nabi Muhammad.

Sedangkan Alusi, dalam menafsirkan ayat-ayat *'itâb* cenderung menjaga adab dan mempertimbangkan banyak aspek dan kemungkinan lain yang masih relevan dengan ayat agar tidak mencederai martabat Nabi Muhammad sebagai Nabi yang maksum. Seperti penafsirannya dalam ayat { لَمْ تُحْرِمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ } Alusi tidak menafsirkan lafaz haram dengan keharaman secara hakikat akan tetapi dia menafsirkan dengan kemungkinan lain yakni mengharamkan kepada dirinya sendiri dalam artian mencegah untuk melakukannya.

¹¹⁹ Ala Muhammad Mustafa. *Ma'âni Wa Dilâlât Mustâfadât Min Kitâbi Wa Durûsi Raddu al-Mutasyâbihât Ilâ al-Muhkamât fi Jânibi Khâtamin Nubuwwât*,..., hal. 3.

Dalam masalah ini penulis sependapat dengan Alusi, karena jika dalam ayat tersebut diartikan keharaman secara hakikat yakni Nabi Muhammad mengharamkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah artinya Nabi Muhammad telah melakukan dosa besar, penafsiran seperti ini tidak sejalan dengan konsep kemaksuman Nabi Muhammad maksum dari melakukan dosa besar yang sudah disepakati oleh jumbuh ulama sehingga penafsiran ini tergolong menyalahi ijmak, oleh karena itu, dalam ayat ini wajib hukumnya untuk menafsirkan makna lain yang masih memiliki relevansi dengan ayat dan tetap sesuai dengan konsep kemaksuman Nabi Muhammad seperti penafsiran Alusi.

Sedangkan dalam penafsiran surah at-Taubah ayat 43, penulis setuju dengan pendapat Alusi juga yang mengatakan bahwa kesalahan yang dilakukan oleh Nabi karena memberikan izin bagi para munafik adalah kesalahan yang masuk dalam ranah ijthad bukan kesalahan dalam melakukan dosa. Menurut penulis, kesalahan dalam ijthad ini karena sifat *basyariyah* nabi sebagai manusia yang berpotensi untuk melakukan kesalahan karena keterbatasan yang dimilikinya, namun kesalahan ini tidak sampai mencederai kredibilitasnya karena bukan termasuk dosa kecil. Teguran Allah kepada Nabi Muhammad secara tidak langsung dapat membuktikan kemaksumannya karena Allah tidak membiarkan nabi-Nya terus menerus dalam kesalahan atau melakukan kesalahan yang serupa, jika Allah membiarkan nabi-Nya terus-menerus dalam kesalahan artinya Nabi Muhammad bukan termasuk orang yang maksum.

Pendapat Al-Alusi senada dengan ulama kontemporer Muhammad Ibrahim Abdul Ba'its dengan konsep menafsirkan pada *siyâq* (bentuk kalimat dalam ayat), *sibâq* (kesesuaian dengan ayat sebelumnya) dan *lihâq* (kesesuaian dengan ayat setelahnya). Dalam surah at-Taubah ayat 42 menjelaskan keadaan orang-orang munafik yang memiliki hasrat duniawi, mereka menghancurkan diri mereka sendiri dan berbohong atas nama Allah. Bagaimana mungkin Nabi Muhammad sebagai panglima perang menjadikan mereka sebagai prajurit dengan latar belakang sifat-sifat buruk mereka dan hal ini sering terjadi sebelumnya, oleh karena itu, izin yang diberikan Nabi Muhammad demi kemaslahatan kaum muslimin serta keputusan yang sesuai dengan perihal yang dicintai Allah, hal ini menunjukkan bahwa penggunaan *istifham* dalam ayat bukan merupakan *istifhâm ingkâri* yang bermakna teguran karena izin yang diberikan itu sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah dan sesuai sifat kecerdasan Nabi Muhammad dalam memutuskan sesuatu.¹²⁰

¹²⁰ Ala Muhammad Mustafa. *Ma'âni Wa Dilâlât Mustâfadât Min Kitâbi Wa Durûsi Raddu al-Mutasyâbihât Ilâ al-Muhkamât fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*,..., hal.17.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan:

Berdasarkan dari data dan analisis yang sudah dipaparkan, penelitian ini dapat disimpulkan bahwa:

Pertama: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad secara mutlak masih diperdebatkan oleh kalangan intelektual baik para intelektual pada zaman klasik ataupun modern.

Kedua: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad secara terperinci mengenai tingkat kemaksuman, juga mengandung banyak perselisihan pendapat ulama terutama dalam konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam dosa kecil.

Ketiga: Alusi sebagai penganut Mazhab Suni tetap teguh pada ajaran yang dianutnya dengan lebih mendahulukan etika dalam menafsiri ayat yang berhubungan dengan kedudukan Nabi Muhammad, dari semua penafsirannya mengenai ayat *'itâb* yang ditujukan kepada Nabi Muhammad, Alusi tidak sekalipun menyebutkan bahwa Nabi Muhammad pernah melakukan dosa, karena menurutnya hal itu dapat mencederai kedudukannya sebagai nabi. Kesalahan yang disebutkan dalam ayat, oleh Alusi dimasukkan dalam kesalahan dalam berijtihad dan Nabi Muhammad tetap mendapatkan pahala walaupun melakukan kesalahan dalam berijtihad dengan landasan hadis yang dikutipnya.

Keempat: Zamakhsyari sebagai tokoh penganut Mazhab Muktazilah juga sangat teguh dengan aliran Mazhab Muktazilah yang cenderung menggunakan rasio dalam penafsirannya, secara implisit dia mengemukakan

pendapat yang didasarkan pada logikanya dalam surah At-taubah ayat 43 dan pendapatnya ini menuai banyak kritik dari para ulama.

Kelima: Penafsiran Alusi sangat dekat dengan Zamakhsyari dalam beberapa ayat, kecenderungan Alusi terhadap Zamakhsyari ini karena Alusi menggunakan metode penafsiran yang sama dengan Zamakhsyari hanya saja dalam pengaplikasiannya terdapat perbedaan antara keduanya karena pengaruh dari mazhab yang dianutnya, Alusi sangat menjaga adab sedangkan Zamakhsyari lebih mendahulukan logikanya.

Keenam: Walaupun penafsiran Alusi sangat dekat dengan Zamakhsyari, bahkan dalam beberapa tafsirnya dia mengutip pendapat Zamakhsyari, akan tetapi karena pengaruh dari mazhab yang diikuti oleh Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat, lebih spesifik lagi dalam surah At-Taubah dengan terang-terangan dia mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah melakukan kesalahan dan pendapat ini ditentang dengan keras oleh Alusi sebagai penganut Mazhab Suni sekaligus Sufi yang lebih mendahulukan adab dalam menafsirkan ayat terlebih ketika ayat tersebut berkaitan dengan kedudukan Nabi Muhammad.

Ketujuh: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam berijtihad, Alusi dan Zamakhsyari mempunyai pendapat yang sama bahwa Nabi Muhammad tidak maksum dari kesalahan dalam berijtihad dan menurut Alusi sekalipun Nabi Muhammad salah dalam berijtihad, dia masih mendapatkan pahala dan Alusi sangat menjaga adab ketika menafsirkannya dengan menyebutkan bahwa redaksi yang digunakan dalam ayat merupakan bentuk kasih sayang Allah kepada Nabi Muhammad, begitu juga Zamakhsyari, mereka yang melakukan ijtihad bersama dengan Nabi Muhammad tidak diazab karena hal itu belum dijelaskan dan tidak ada pelarangannya.

Kedelapan: Dalam konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari kesalahan, kelalaian dan dosa kecil dengan di dasarkan pada surah At-Taubah ayat 43, Alusi berbeda pendapat dengan Zamakhsyari, Alusi bahkan mengkritik keras Zamakhsyari atas penafsirannya dalam ayat ini, dia juga menyebutkan beberapa pendapat yang mendukung argumennya untuk mengkritik Zamakhsyari seperti pendapat dalam kitab *Intishâf*. Alusi mengkritik keras Zamakhsyari karena dalam tafsirnya dia menggunakan kalimat *بئسما* yang menunjukkan makna perilaku yang sangat buruk yang dilakukan oleh nabi, karna saking buruknya sehingga sangat membuat heran, menurutnya Zamakhsyari telah menunjukkan etika yang buruk dalam menafsirkan ayat yang berkaitan dengan martabat nabi, Alusi juga mengemukakan pendapat untuk menyangkal statement Zamakhsyari yang mengatakan perilaku nabi merupakan tindakan kriminal dan tidak menyebutkan bahwa pengampunan Allah dalam ayat sebelum menyebutkan

kesalahannya itu untuk mengagungkan kedudukannya sebagai nabi dan merupakan bentuk kasih sayang Allah kepada nabinya akan tetapi menurutnya ayat ini menunjukkan kesalahan. Dengan mengutip pendapat yang kuat dia menyatakan, ayat yang diturunkan memang merupakan teguran dari Allah kepada nabinya karena meninggalkan perkara yang lebih utama untuk dilakukan yakni tidak memberi mereka izin lebih dulu sebelum jelas keadaannya.

Kesembilan: Pendapat Alusi sesuai dengan pendapat Qadhi Iyadh dalam kitabnya *As-Syifa* (544 H), Al-Qasthalani dalam kitabnya *Al-Mawahib* (923 H), Ad-Dawadi (402 H), Al-Makki (1414 H), Al-Qusyairi (465 H), Nafthawiyah dalam kitab *Al-Bahr*. (323 H), Abu Hayyan (654 H), Al-Mahdawi (1048 H), Az-Zarqani (1367 H), Asy-Sya'rawi (1418 H), Ibn 'Athiyah (541 H), As-Subki (756 H), Ibn Taimiyah (728 H), Fakhruddin ar-Razi (604 H), An-Nawawi (676 H), Muhammad Ibrahim Abdul Baist (2024 H) dan bertentangan dengan Qadhi Abd al-Jabbar (969 H), Al-Iji (905 H) dan Baidhawi (1286 H) yang menyetujui pandangan Az-Zamakhshari dari kelompok Muktazilah dan mazhab yang lain dalam masalah menisbatkan dosa kecil pada Nabi Muhammad.

Kesepuluh: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam penyampaian risalah, kedua mufasir dalam menafsirkan ayat ini tidak ditemukan adanya kontradiksi antar keduanya, Alusi dengan tegas menjelaskan bahwa menyembunyikan wahyu tidak mungkin terjadi karena kemaksumannya dan hal itu tidak pantas sebagai seorang nabi, sedangkan Zamakhshari walaupun tidak menjelaskan dengan jelas bagaimana peran kemaksuman dalam permasalahan tersebut, tapi dia menjelaskan alasan yang sama seperti Alusi bahwa ayat tersebut turun untuk memotivasi Nabi Muhammad dalam berdakwah agar tidak terganggu dengan celaan dari orang kafir, bukan untuk memberikan pengandai-andaian atau mengungkapkan kemungkinan dari terjadinya peristiwa itu karena hal itu tidak mungkin terjadi.

Kesebelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari kemusyrikan atau kecondongan terhadap orang kafir, Dalam menanggapi kemaksuman Nabi Muhammad dari berbuat syirik, Alusi sependapat dengan Zamakhshari, dia juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak akan melakukan kemusyrikan karena Allah telah menguatkannya dalam kebenaran dengan kemaksumannya. Menurut Alusi, kemaksuman Nabi Muhammad ini merupakan taufik dan inayat dari Allah, dalam hal ini Zamakhshari tidak memberikan pendapat.

Keduabelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari tipu daya setan, Dalam masalah ini Alusi satu pendapat dengan Zamakhshari mereka sepakat bahwa terdapat kemungkinan bagi setan untuk memasukkan godaan-godaan ke dalam hati Nabi Muhammad dengan izin dari Allah, akan tetapi

Allah memberikan pertolongan kepadanya untuk menghapus apa yang dimasukkan setan itu dengan kemaksumannya. Ayat ini menjelaskan bahwa Nabi Muhammad telah dijaga oleh Allah dari keragu-raguan dalam beriman dan dari kekafiran baik secara terang-terangan atau dalam persembunyiannya.

Ketigabelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari kekafiran sebelum diutus menjadi rasul, Alusi berpendapat sama dengan Zamakhsyari dalam masalah kemaksuman Nabi Muhammad dari kekafiran sebelum diutus menjadi nabi, mereka memaparkan argumennya secara logika dan Alusi menjelaskannya dengan perinci. Karena yang dimaksud dengan iman dalam ayat menurut Ahlu Sunah Waljamaah adalah iman yang mencakup ucapan dan perbuatan yang disertai dengan keyakinan.

Keempatbelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dari perbuatan dosa. Dalam masalah ini Alusi mengatakan bahwa Nabi Muhammad maksum dari perbuatan dosa, teguran dalam ayat atau ayat yang mengandung artian dosa menurutnya adalah karena Nabi Muhammad meninggalkan sesuatu yang lebih utama, Namun menurut Zamakhsyari Nabi Muhammad tidak maksum dan dapat melakukan dosa atau kesalahan, perbedaan ini karena pengaruh dari mazhab yang dianutnya.

Kelimabelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad dalam segi akhlaknya, Alusi sama dengan Zamakhsyari yakni tidak menyebutkan dengan jelas kemaksumannya dalam penafsiran keduanya. Dalam surah Abasa mereka sepakat bahwa ayat itu merupakan bentuk teguran dari Allah, akan tetapi teguran ini untuk menunjukkan hal yang lebih utama, bukan untuk menunjukkan kesalahan atau adanya dosa.

Keenambelas: Konsep Kemaksuman Nabi Muhammad dari mengharamkan sesuatu yang diharamkan, dalam permasalahan ini Alusi bertentangan dengan Zamakhsyari, Alusi bahkan mengkritik dengan tegas pendapat Zamakhsyari dan mengatakan bahwa Zamakhsyari telah melakukan kesalahan karena meyakini bahwa Nabi Muhammad mengharamkan sesuatu yang diharamkan, sedangkan menurut Alusi, ayat dalam surah At-Tahrim diturunkan untuk menunjukkan hal yang lebih utama bukan untuk menyebutkan kesalahannya.

Ketujuhbelas: Konsep kemaksuman Nabi Muhammad yang didasarkan pada penafsiran kedua mufasir dalam ayat-ayat *'itâb* atau yang berhubungan dengan kemaksuman Nabi Muhammad penulis dapat menyimpulkan bahwa mayoritas penafsiran Alusi selaras dengan penafsiran Zamakhsyari dalam penafsirannya mengenai ayat-ayat tersebut kecuali dalam dua ayat yakni dalam surah At-Taubah ayat 43 dan At-Tahrim ayat 1.

B. Saran:

Dari penelitian ini, peneliti lain dapat mengembangkan apa yang telah penulis mulai. Di antara materi-materi yang dapat diteliti: Perspektif al-Zamakhsyari dalam konsep kemaksuman Nabi Muhammad yang dapat diteliti dengan menelaah penafsiran para ulama mengenai ayat *'itâb* serta ayat-ayat yang berhubungan dengan kedudukan dan kemaksuman Nabi Muhammad. Untuk mencapai tujuan tersebut perlu kajian yang lebih komprehensif dan mendalam untuk menjawab permasalahan sebagai bentuk kontribusi dalam bidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.

Dalam aspek sosial, penelitian ini melahirkan saran agar masyarakat memahami dengan benar konsep kemaksuman Nabi Muhammad sehingga lebih berhati-hati dalam memaparkan pendapat agar tidak mencederai kedudukannya sebagai utusan Allah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abad, Mamad Muhammad Fauzil. “Pemikiran Ar-Razi Tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul (Studi Kritis dalam Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*).” *Tesis*, Semarang: Fakultas Pascasarjana UIN Walisongo, 2019.
- Ahmad, Abdul Waris. “Corak Penafsiran Al-Alusi Terhadap Al-Qur`an (Analisis Terhadap Tafsir *Rûh Al-Ma`âni*)”, dalam *Jurnal Tafasir*, Vol. 1 No.1 Juni 2023.
- Akbar, Ali. “Kajian Terhadap Tafsir *Rûhu al-Ma`âni* karya Al-Alusi,” dalam *Jurnal Ushuluddin* 19, No. 1 Januari Tahun 2013.
- Alfiyah, Avif. “Kajian Kitab *Al Kasysyâf* Karya Zamakhsyari,” *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir*, Vol. 1 No.1, 2018.
- Ali, Ghalib Ahmad Ali. *Manhaju Dirâsati al-‘Aqîdah baina al-Alûsi wa Ibnu ‘Âsyûr min Khilâli Tafsîrihimâ. Disertasi*, Jordan: Jâmi’ah al-Urdûniyah, 2021.
- Alibe, Muhammad Thahir, dan Abdul Muiz Amir, “The Infallibility of the Prophet Muhammad PBUH. as a Human Being (A Study of His Ijtihad),” dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2019.

Al-Alusi, Abu al-Fadhl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud. *Tafsîr al-Rûh al-Ma'âni Fî at-Tafsîri Al-Qur'ân al-Azhîm Wa as-Sab'i al-Matsâni*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

-----. *Rûh al-Ma'âni*. Jilid 10. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

-----. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Masani*, Beirut: Ihya At-Turats Al-'Arabiyy, 1999.

-----. *Ghara'ibu al-Ightirâb wa Nuzhatu al-Albâb*. Baghdad: Mathba'ah asy-Syabandar, 1327 H.

Al-Amidi, Ali Ibn Muhammad. *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Jilid 1. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1402 H.

Amin, Ahmad. *Dhuḥâ al-Islâm*. Kairo: an-Nahdhah al-Mishriyyah, t.th.

Al-Andalusi, Ibn 'Athiyyah. *Al-Muḥarrâr al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422 H.

Al-Andalusi, Ibn Hazm. *Fashl fi Milal wa an-Nihal*. jilid 4. Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th.

Anwar, Endang Saeful dan Wurnayati. "Tafsir Dalam Perspektif Teologi Rasional: Studi Pemikiran Mukhtazilah pada Tafsir *al-Kasasyâf* Karya Zamakhsyari," *Jurnal Al-Fath*, Vol. 13 No. 1, 2019.

Al-'Aridh, Ali Hasan. *Sejarah dan Metode Tafsir*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom, Jakarta: Rajawali Press, 1992.

'Arjun, Muhammad Shadiq. *Muhammad Rasulullah*, Damaskus: Dar al-Qalam jilid 1, cet. 2, 1995.

Al-Ashfahani, Ar-Raghib. *Mufradât li al-Fâzh al-Qur'ân*. Beirut: al-Dar as-Shamiyyah, 2009.

-----. *Mufradât fi Ghorîbi al-Qur'ân*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.

Al-'Asyaqar, Muhamamad Sulaiman. *Af'al al-Rasul wa Dilâlatuhâ 'ala al-Ahkâm asy-Syar'iyah*. Beirut: Mu`assasah ar-Risalah, 2003.

- ‘Asyur, Muhammad Thahir Ibn. *Tahqîqât wa Anzhâr fî Al-Qur`ân wa as-Sunnah*. Tunis: Dar Sahnun, 2008.
- , *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Jilid 12. Tunis: Dar at-Tunisiyah, 1879.
- Al-‘Atibi, Umar al-Asyqar. *Ar-Rusul wa ar-Risalât*. Kuwait: Maktabah al-Fallah, 1989.
- Al-'Atsqalani, Ahmad bin Hajar. *Fathu al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâri*. Jilid 11. Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyah, 1380 H.
- , *Ithrâf al-Musnad al-Muta`âli bi Athrâf al-Musnad al-Hanbali*. Jilid 6. Damaskus: Dar Ibn Katsir, t.th.
- Attamimi, Surya. “Penafsiran ‘ishmah dalam Kitab *Al-Mîzan Fi Tafsîr Al-Qur`an* Karya Muhammad Husein Al-Thabâthabâ`i.” *Disertasi*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2021.
- `Ayyad, 'Uwaid Ibn. *Ayatu 'Itâbi al-Musthafa fî Dhu`i al-'Ishmah wa al-Ijtihâd*. Mekah: Kulliyatu as-Syari'ah wa ad-Dirâsât al-Islâmiyyah, Universitas Malik bin Abdul Aziz, 2005.
- Ayyub, Ahmad Ibn Sulaiman. *Mausû`ah Mahâsin al-Islâm, wa Radd asy-Syubhât al-Li`âm*. Jilid 5. Kuwait: Dar Iilaf al-Dauliyah, 2015.
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir. *Al-Farq Baina al-Firâq*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1977.
- Bahrami, Yasin Ibn Hussain. *Al-Farq Bayn ‘Auliya al-Rahman wa al-Auliya al-Syaihan*. Dalam <https://www.islamweb.net> diakses pada 4 Agustus 2023.
- Baidan, Nashiruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Al-Baidhawi, Ali Abd al-Kafi. *Al-Ibhâj fî Syarhi al-Minhâj*. jilid 5. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984.
- Baihaqi, Nurun Nisa. “Karakteristik Tafsir *Rûh al-Ma`âni*”, dalam *Jurnal Al-Muhafidz*, Vol. 2 No. 2, 2022.

- Al-Bajuri, Burhan ad-Din Ibrahim. *Tuhfah al-Murîd 'alâ Jauharah at-Tauhîd*. Kairo: Dar al-Salâm, 2015.
- Al-Bantani, Muhammad Nawawi bin Umar. *Marâh Labîd lî Kasyfî Ma'na al-Qur`âni al-Majîd*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1417 H.
- Al-Bashri, Abu Hasan. *Al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H.
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhâri*, Beirut: Dar Thauq an-Najah 1422 H.
- , *Shahîh al-Bukhâri*. Jilid 8. Mesir: Maktabah Bulaq, 1422 H.
- Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics And Social Change In Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, Ensiklopedi Islam. jilid 1. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Ad-Dimisyqi, Abdurrazaq. *Hilyatu al-Basyar fî Târikhi Qarni ats-Tsâlits 'Asyar*. Beirut: Dar Shadir, 1993.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein. *At-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*. Juz 1. Beirut: Maktabah Wahbah, 2005.
- Al-Ghamidi, Shalih Ghamarullah. *Al-Masâil al-I'tizâliyyah fî at-Tafsîr al-Kasysyâf az-Zamakhsyari*. Saudi: Dar al-Andalus, 1998.
- Al-Gharnawi, Ahmad. *Kitâb Ushul ad-Dîn*. Beirut: Dar al-Basya`ir al-Islamiyah, 1998.
- Al-Gharnati, Abu Qasim. *At-Tashil li Ulum Tanzil*, Beirut: Syirkah Arqam, 1416 H.
- Al-Ghazali, Muhammad Ibn Muhammad. *Al-Mustashfâ*. jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Al-Ghunyanan, Abdullah. *Syarh Fathul Majid*. Dalam <http://www.islamweb.net>. Diakses pada 19 Juni 2024.

- Hambal, Ahmad Ibn. *Musnad Ahmad ibn Hambal*. Jilid 5. Suriah: Al-Maktab al-Islami, tth.
- Al-Hambali, Ibn Najjar. *Syarh al-Kaukab al-Munîr*. jilid 2. Mesir: Makatabah al-‘Obekan, 1995.
- Al-Hambali, Najm Din. *Isyarat Ilahiyah Lil Isyarat Ilahiyah*. Lebanon: Dar Kutub Ilmiyah, 2005.
- Al-Hambali, Zainuddin. *Rawa’i Tafsir*, Saudi: Dar al-‘Ashimah, 2001.
- Al-Hamid, Muhsin Abd. *Al-Alûsî Mufasssiran*. Baghdad: Al-Ma’arif, 1968.
- Al-Hanafi, Najm Din. *At-Taysir fi At-Tafsir*, cet.1, Turki: Dar Lubab, 2019.
- Hassan, Mohd Amirul, dan Ahmad Tajuddin. “The Methodology Of Tafsir Alishari: Al-Alusi As A Model,” dalam *Jurnal Al-Takamul Al-Ma’rifi*, Vol. 3 June Tahun 2020.
- Al-Husaini, Muhammad Rasyid. *Al-Wahyu al-Muhammadi*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Husna, Maisarotil. “Aplikasi Metode Tafsir Al-Alusi “*Rûh al-Ma’âni Fî Tafsîr Al-Qur’ân Al-Azhîm Wa as-Sab’i al-Matsâni*,” Rusydiah: *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2, 2020.
- Hibban, Abu Hatim Muhammad Ibn. *Shahîh Ibnu Hibban*. Jilid 7. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2012.
- Al-‘Iffani, Sayyid ibn Hussain. *Durus as-Syaikh Sayyid Hussain al-‘Affani*, jilid. 21 hal. 29, dalam <https://app.turath.io/> diakses pada 20 Desember 2023.
- Al-Iji, ‘Adhu ad-Din Muhammad Abdurrahman. *Al-Mawâqif fî ‘Ilmi al-Kalâm*. Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- . *Al-Mawâqif fî ‘Ilmi al-Kalâm*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- . *Tafsîr Al-Iji*, Beirut: Dar Kutub Al-Ilmiyah, 2004.
- Ilyas, Sayyid Muhammad Ali. *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum fî Manhajuhum*. cet.1 t.t: Irsyad Al-Islam, 1212 H.

Ilyas, Yunahar, et.al., *Epistemologi Qur'ani dan Ikhtiar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: LPPI UMY: 2018.

'Isa, Abd al-Jalil. *Ijtihâdu Nabiyi al-Islâm*. Kairo: Dar Ihya` Kutub al-'Arabiyyah, 1949.

'Iyadh, Al-Qadhi. *Asy-Syifâ fi Huqûq al-Musthafa*. Jilid 2. Oman: Dar Faiha', 1407 H.

----- . *Asy-Syifâ fi Huqûq al-Musthafa*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

----- . *As-Syifâ Bi Ta'rîfi Huqûqi al-Musthafa*. Alexandria: Maktabah al-Hadyu al-Muhammadi, 2015.

Al-Jabbar, Al-Qadhi Abd. *Tanzîhu al-Qur'ân 'an al-Mathâ'in*. Giza: Maktabah an-Nâfidzah, 2006.

----- . *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

----- . *Al-Mughni fi Abwâbi at-Tauhîd wa al-'Adl*. Jilid 15. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011.

----- . *Al-Mughni fi Abwâbi at-Tauhîd wa al-'Adl*, Kairo: ad-Dâr al-Mishriyyah li at-Ta`lîf wa at-Tarjamah, 1965.

Jum'ah, Ali. *'Aqidatu Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Kairo: Dar al-Muqatham li an-Nasyri wa at-Tauzî', 2015.

Katsir, Abu al-Fida' Isma'il Ibn. *Tafsir Al-Qur'ân al-'Azhîm*, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar, dkk. Jilid 2. Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2004.

Al-Kattani, Muhammad Ibrahim Abd al-Ba'its. *Raddu al-Mutasyâbihât Ila al-Muhkamât Fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*. Alexandria: tp, 2008.

Al-Khalidi, Shalah Abd al-Fattah. *Ta'rîf al-Dârisîn Bi Manâhij al-Mufasirîn*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2008.

Al-Khaliq, Abd Ghani Abd. *Hujjiyyah as-Sunnah*. jilid 108. Mesir: Dar al-Wafa, 1987.

- Al-Khatib, Abdul Karim Yunus. *At-Tafsir Al-Qur`ani lil Qur`ani*, Kairo: Dar Fikr Arabi, T.th.
- Lubis, Zakaria Husin. "Hermeneutics Of The Holy Religion Texts (The Study of the Relationship of the Qur'anic Text to Religious Life," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 4, No. 01, 2020.
- Al-Mahalli, Muhammad Ibn Ahmad. *Hâsyiyah al-Bannâni 'ala Jam'i al-Jawâmi'*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1982.
- Majma' Buhus Islamiyah, *Tafsir Wasîth lil Qur`anil Karim*, cet.1, Mesir: Hai'ah Ammah Lisyu'un Mathabi' Amiriyah, 1973.
- Al-Makki, Ishaq ibn 'Aqil. *I'lâm al-Muslimîn bi 'Ishmah an-Nabiyyîn*. Kairo: Dar Ibn Hazm, 1995.
- Al-Maliki, As-Sayyid Muhammad ibn 'Alawy, *Muhammad Insan al-Kâmil*. Cet 4. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1990.
- Al-Maliki, Qadhi Muhammad. *Ahkam Al-Qur`an*. Beirut: Dar kutub Ilmiyah, 2003.
- Al-Maliki, Muhammad Ibn 'Arabi. *Al-Mahshûl fî Ushûl al-Fiqh*. Jilid 1. Oman: Dar al-Bayariq, 1999.
- Al-Maturidi, Abu Manshur. *Tafsîr al-Maturidi*. Jilid 1. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- Al-Mishri, Abu Sa'id. *Mausû'ah Safîr li at-Târikh al-Islâmi*, Mesir: t.p., t.th.
- Muhammad, Shalih Ibrahim Madwi. "*Juhûd al-Alûsî al-Balâghiyah min Khilâli Kitâbihi Rûh al-Ma'âni*." *Disertasi*. Um Durman: Jâmi'ah Um Durman, 2008-2009.
- Al-Minyawi, Abu Mundzir. *Majmu' Bahiyah lil Aqidah Salafiyah*. Mesir: maktabah Ibn Abbas, 2005.
- Munawir, M. "Konsep Kenabian menurut Ibnu Khaldun (Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW)," dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 15 No. 1, 2014.

- Musa, Hisyam al-Kamil Hamid. *At-Taudhîhât al-Jaliyyah 'alâ Matni al-Khorîdah al-Bahiyyah*. Kairo: Dar al-Mannâr, 2014.
- , *An-Nûr al-Maushûl Syarh Bidayatu as-Sûl fî Tafdhîli ar-Rasûl*. tt: tp, 2019.
- Muslim, Imam. *Shahîh Muslim*. Jilid 8. Turki: Dar ath-Thibâ'ah al-'Amitah, 1334 H.
- Mustaqim, Abdul dan Muhammad Yusuf, dkk, *Rûh al-Ma'ânî* karya Al-Alûsî dalam Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks Yang Bisu. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Al-Mutharrifi, Uwaid. *'Itâb al-Musthafa fî Dhau'i al-'Ishmah*. Mekah: Kulliyah Syariah Jami' Al-Malik al-Fahd, 2005, Cet.3.
- Nafi, Basheer M. "Abu Al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," dalam *International Journal of Middle East Studies*, 2002.
- Naimah, Ala Muhammad Mustafa. *Ma'ânî Wa Dilâlât Mustâfadât Min Kitâbi Wa Durûsi Raddu al-Mutasyâbihât Ilâ al-Muḥkamât Fî Jânibi Khâtamin Nubuwwât*. tt: tp, tth.
- An-Naisaburi, Muhammad Ibn Abdullah. *Al-Mustadrak 'alâ ash-Shahîhain. jilid 2*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1990.
- An-Nashir, Asma` binti Muhammad Abd 'Aziz. "Al-Isthinbâth 'Inda al-Khotîb asy-Syirbini fî Tafsîrihi as-Sirâj al-Munîr." *Tesis*. Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1437-1438 H.
- Nasution, Harun. *Teologi Islamdan Intelektual Muslim dalam "Mimbar Agama" No. 38 th. X*. Jakarta: IAIN, 1999/2000.
- Nisa, Khairun. "Unsur *I'tizali* Dalam Tafsir *Al-Kasyshâf* Kajian Kritis Metodologi Zamakhsyari," *MZA*, Vol. 1 No. 1, 2016.
- Noor, Muaz Hj Mohd., et al. "Sunnah An-Nubuwwah: Hikmah dan Kepentingan Pengutusan Kenabian," *E-Proceeding ICMAS*, Vol. 01, No. 01, 2011.

- Al-Qadir, ‘Alawi Abd. *Mausû’ah Milal wa al-Adyân*. Dalam <https://app.turath.io/> diakses pada 20 Desember 2023.
- Al-Qafari, Nashir. *Ushûl Mazhab Syi’ah al-Imâmiyyah al-Itsna ‘Asyarah*. Jilid 2. t.tp: Maktabah Badun, 1414 H.
- Al-Qari, Ali Ibn Sulthan Muhammad. *Syarhu asy-Syifâ*. jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H.
- Al-Qathan, Manna Khalil. *Mabâhits fî UlûmiAl-Qur`an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2015.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah. *Al-Jâmi’ Liahkâm Al-Qur`ân*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964.
- Quthb, Muhammad. *Manhaju at-Tarbiyyah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar asy-Syuruq, 1993.
- Quthb, Sayyid. *Di Bawah Naungan Alquran*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin, dkk dari judul *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Ar-Rahman, Mohd Farhan Abd., *et al.*, “The Stage of Western Orientalists Scholarly Studies in Islam: A Review] Peringkat Pendekatan Kajian Sarjana Orientalis Barat Terhadap Islam: Satu Analisis.” dalam *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, Vol. 21 No. 2, 2020.
- Rahmat, Asep, dan Fajar Hamdani Akbar, “Kajian Analitik dan Epistemik Terhadap Corak Lughawi dan Kecenderungan *I’tizâli Tafsir Al-Kasysyâf*,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1, No 1, Tahun 2021.
- Rasyid, Muhammad Dirman. “Manhaj Al-Alusi dalam *Ruh Al-Ma’ani fî Tafsir al-Qur`an al-‘Adzim wa Sab’ al-Matsâni*” dalam *artikel State Islamic University Alauddin Makasar*, 2017.
- Ar-Razi, Fakhru ad-Din. *‘Ishmah al-Anbiyâ`*. Kairo: Maktabah Ats-Tsaqâfah ad-Diniyyah, 1986.
- , *Al-Mahshûl*. Kairo: Mu`assasah Risalah, 1997.
- , *Mafâtîh al-Ghaib*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 604 H.

Ridha, Muhammad Rasyid Ali. *Rasâ'il as-Sunnah wa asy-Syi'ah li Rasyid ar-Ridha*. Jilid 1. Kairo: Dar al-Manar, 1948.

Ar-Rozak, Moch. Sya'ban Abdur. "Metodologi Khusus dalam Penafsiran Al-Qur'an oleh Al-Alusi Al-Baghdadi dalam kitab Tafsir *Rûhu al-Ma'âni*," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1 Januari-Maret Tahun 2021.

Ar-Rumi, Fahd. *Ittijâhât at-Tafsîr fî Qarn ar-Rabi' 'Asyar*. Jilid 1. Saudi: Idarah Buhus al-Ilmiyah, 1986.

Setianingsih, Yeni. "Melacak Pemikiran Alusi dalam Tafsir *Rûh Al-Ma'âni*, dalam *Jurnal Kontemplasi*," Vol. 05 No. 1 Agustus Tahun 2017.

Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *An-Nubuwwah Wal Anbiyâ`*. Beirut: Mu`assah Manahi al-'Irfan, 1985.

-----. *Shafwatu at-Tafâsîr*. Cet 1. Kairo: Dar as-Salâm, 1996.

Ash-Shafi, Muhyi ad-Din. *'Ishmah al-Anbiyâ` Baina al-Muslimîn wa Ahl-Al-Kitâb*. Mekah: Jamiah Um al-Qurra`, 1982.

Shalih Ibrahim Madwi Muhammad, "*Juhûd al-Alûsî al-Balâghiyah min Khilâli Kitâbihi Rûh al-Ma'âni*." *Disertasi*. Um Durman: Jâmi'ah Um Durman, 2008-2009.

Ash-Shawi, Mushtafa. *Manhaju az-Zamaksyari fî Tafsîri al-Qur`ân wa Bayâni I'jâzihi*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.

Shihab, Muhammad Quraish. *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan: Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

-----. *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-----. *Membumikan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2002.

-----. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

- As-Subhani, Ja'far. *'Ismat al 'Anbiyâ' fî al-Qur'ân al-Karîm*, Cet 2. Beirut: Dar al-Walâ', 2004.
- As-Subki, Ali, dan Abd al-Wahhab Ibn Ali as-Subki. *Al-Ibhâj fî Syarh al-Minhâj*. Jilid 5. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan, Pendekatan Penelitian Kuantitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2008.
- Sulaiman Afandi, *Tarajim Al-Masyahir al-Syarq fî al-Qarn al-Tasi' Asyara*. Dalam <https://www.hindawi.org/books/68475816/31/> diakses pada 30 November 2023.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Khashâ'ish al-Kubra*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Asy-Syaayi', Muhammad ibn Abd 'Aziz. *'Arâ' Ibn Hajar al-Haitami al-I'tiqâdiyyah*. Riyadh: Dar Mainha, 1427 H.
- Asy-Syafi'i, Abu Hasan. *Tafsîr Al-Qur'an Al-Adzîm*. Mesir: Dar Nasyr Lil Jami'ah, 2001.
- Syaikhawi, 'Amariah. *At-Taujîh al-Balaghi li al-Qira'ât fî al-Kasysyâf*. Beirut: Dar Shadir, 2013.
- Asy-Syami, Muhammad asy-Syalihi. *Subulul al-Hudâ wa ar-Rasyâd fî Shirâth Sayyid al-'Ibâd*. Jilid 1. Lebanon: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Asy-Syanqithi, Muhammad al-Amin. *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Jilid 4. Lebanon: Dar al-Fikr, 1995.
- As-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr As-Sya'rawi*. Kairo: Dâr Akhbâru al-Yaum, 1991.
- Asy-Syaukani, Muhammad Ibn Ali. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîqi al-Haq min 'Ilmi al-Ushûl*. Damaskus: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1999.
- Asy-Syirbini, 'Imad Sayyid. *Radd Syubuhât 'an 'Ishmah an-Nabi fî Dhau'i as-Sunnah an-Nabawiyyah*. Mesir: Mathabi Dar as-Sahifah, 2008.

Asy-Syirbini, Muhammad Ibn Ahmad al-Khatib. *As-Sirâju al-Munîr fî al-I'ânati 'ala Ma'rifati Ba'dhi Ma'âni Kalâmi Rabbinâ al-Hakîm al-Khabîr*. Jilid 1. Kairo: Mathba'atu Bulaq al-Amiriyah, 1289 H.

Syita, Abdussalam Ali. *Ufuq al-'Azhamah al-Muhammadiyah*. Alexandria: Mathâbi'u al-Quds, 2002.

Syuhbah, Muhammad Abu. *Al-Isrâiliyyât wa al-Mauḍû'ât fî Kutub at-Tafsîr*. Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1408 H.

Taimiyah, Ahmad Ibn. *Al-Minhâj as-Sunnah an-Nabawiyyah fî Naqdhi Kalâm asy-Syî'ah al-Qadariyah*. Jilid 1. Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Su'ud al-Islami, 1986.

----- . *Majmû' al-Fatâwa Ibn Taimiyah*. Jilid 10. Saudi: Majma' Malik al-Fahd, 2004.

Tajuddin, Muhammad. Kontroversi Kemaksuman Rasul Ūlu Al-'Azmi Dalam Perspektif Syi'ah Dan Suni (Studi Komparatif Tafsir Althabarsi Dan Al-Qurthubi). Dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 23, No. 2 Tahun 2019.

Ath-Ṭhabari, Muhammad bin Jarir. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur`ân*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2000.

----- . *Tafsîr at-Ṭhabari Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur`ân*, Bahrain: Dar Hajr, T.th.

----- . *Tafsîr at-Ṭhabari Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur`ân*. Jilid 7. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1310 H.

Thantawi, Muhammad. *At-Tafsir Al-Wasîth Lil Qur'an al-Karîm*. Kairo: Dar An-Nahdhah, cet. 1, 1998.

Ath-Thibi, Syarafuddin. *Futûḥ al-Ghaib fî Kasyfi 'an Qinâ' Raib*, cet.1. Dubai: Jazirah Dubai, 2013.

Ath-Thusi, Abu Ja'far. *At-Tibyân fî Tafsîri al-Qur'an*, Beirut: Ihya Turats al-'Arabi, 2014.

Tsauri, Sidiq Samsi, et.al. "Corak Tafsir Balaghi (Studi Analisis *Tafsîr Al-Kasasyâf 'an Ghawâmidhu at-Tanzîl wa 'Uyûn Al-Aqâwîl fî Wujûh*

at-Ta`wîl karya Abu al-Qasim Az-Zamakhsyari),” dalam *Jurnal Zad Al-Mufasssirin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021.

Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih, dan Muhammad bin Jamil Zainu, *Bagaimana Kita Memahami Al-Qur`an*, terj. Muhammad Qawwam dan Abu Luqman, Malang: Cahaya Tauhid Press, 2006.

Wan Ali, W. Z. K. “Konsep ‘Ishmah Nabi Muhammad dalam Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Usuluddin*, Vol. 6, 1997.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Ya`isy, Ya`isy Ibn Ali. *Syarh al-Mufashshal li Ibn Ya`isy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Yusuf al-Hali, Al-Hasan Ibn. *Kasyfu al-Murâd fî Syarhi Tajrîdî al-I`tiqâd*, Qum: Intisyarat Syakuri, t.th.

Zahrah, Abi. *Zahra At-Tafâsîr*, Beirut: Dar Fikr Arabi, T.th.

Az-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud Ibn Umar. *Al-Kasysyâf ‘An Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl*. Beirut: Dar al-Marefah, 2009.

Az-Zanjani, Ibrahim. *‘Aqâ`id al-Imâmiyyah al-Itsna Asyarah*. Beirut: Mu`assasah al-`A`lami, 1973.

Az-Zarkasyi, Badr ad-Din. *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*. Jilid 4. Mekah: Dar al-Kutubi, 1994.

-----, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Jilid 1. Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabi, 1957.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat, Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi*. Jakarta: INSISTS, 2012.

Az-Zarqani, Abu Abdillah. *Syarakh Zrqani Ala Mawahib Laduniyah bin Manhi Muhammadiyah*. Bairut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 1996.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jilid 3. Jakarta: Gema Insani, 2013, Jilid 3.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Rahmat Ali Hidayat
 Tempat, tanggal lahir : Tuban, 08 Januari 1994
 Jenis Kelamin : Laki-laki
 Alamat : Jl. Pemuda Gg Cokro No. 2 Kec. Bojonegoro, Kab. Bojonegoro Jawa Timur.
 Email : rahmatalihidayat99@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN Wotsogo 2 Kec. Jatirogo Kab.Tuban
2. SMP Plus Ar-Rahmat Bojonegoro
3. Pondok Modern Darussalam Gontor 1 Ponorogo
4. S-1 IAT Universitas Al-Azhar Kairo
5. S-2 Pascasarjana IAT Universitas PTIQ Jakarta

Pengalaman Organisasi:

1. Bagian Bahasa OPPM Gontor 1.

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Terjemah Buku Fiqih Wanita karya Syaikh Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi
2. Tesis Kemaksuman Nabi Muhammad Studi Perbandingan Tafsir Al-Alusi dan Zamakhsyari

Daftar Kegiatan Ilmiah:

1. Tim Terjemah Buku Sejarah Hukum Islam Karya Dr. Hisyam Al-Kamil.
2. Narasumber Daurah Tajwid seminggu di Pondok Pesantren Darussalam Indramayu.
3. Narasumber Tahsin Qiraah Al Fatihah di MBS Tuban.

KEMAKSUMAN NABI MUHAMMAD (STUDI PERBANDINGAN TAFSIR RŪH AL-MA'ĀNI DAN AL-KASYSYĀF)

ORIGINALITY REPORT

18%	16%	8%	6%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	5%
2	archive.org Internet Source	2%
3	etheses.uin-malang.ac.id Internet Source	1%
4	jurnal.stiq-almultazam.ac.id Internet Source	1%
5	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
6	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
7	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	<1%
8	fliphtml5.com Internet Source	<1%
9	repository.liq.ac.id Internet Source	<1%