

**PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG KEMAKSUMAN NABI
DAN RASUL**

(Studi Kritis dalam *Tafsīr Mafūṭh al-Ghaib*)

TESIS

Disusun untuk Memenuhi Sebagai Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



oleh:

MAMAD MUHAMAD FAUZIL ABAD

NIM: 1704028004

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN WALISONGO SEMARANG**

2019



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN TESIS

Proposal tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : Mamad Muhamad Fauzil Abad

NIM : 1704028004

Judul Penelitian : **PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG
KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL
(Studi Kritis dalam *Tafsīr Mafātih Al-
Ghaib*).**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal
30 Juli 2019 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister
dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan tanggal Tanda tangan

Dr. H. Safii, M.Ag

Ketua Sidang/Penguji

9/8 '19

Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag

Sekretaris Sidang/Penguji

11/8 '19

Prof. Dr. H. Yusuf Suyono, M.A.

Pembimbing 1/Penguji

9/8 '19

Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag

Pembimbing 2/Penguji

9/8 '19

Prof. Dr. H. Abdul Jamil, M.A.

Penguji

7/8 '19

**NOTA DINAS
TESIS**

Semarang, 10 Juli 2019

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

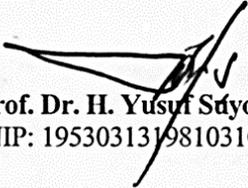
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Mamad Muhamad Fauzil Abad**
NIM : 1704028004
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG
KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL (Studi
Kritis dalam *Tafsir Mafāṭiḥ al-Ghaib*)**

Kami memandang bahwa Tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing 1


Prof. Dr. H. Yusuf Sdyono, MA
NIP: 195303131981031005

**NOTA DINAS
TESIS**

Semarang, 10 Juli 2019

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Mamad Muhamad Fauzil Abad**
NIM : 1704028004
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG
KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL (Studi
Kritis dalam *Tafsīr Mafāṭih al-Ghaib*)**

Kami memandang bahwa Tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing 2



Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag
NIP: 197207091999031002

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Mamad Muhammad Fauzil Abad
NIM : 1704028004
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG
KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL
(Studi Kritis dalam *Tafsīr Mafāṭih al-Ghaib*)**

Menyatakan tesis yang berjudul:

**PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG KEMAKSUMAN NABI
DAN RASUL (Studi Kritis dalam *Tafsīr Mafāṭih al-Ghaib*)**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 10 Juli 2019
Pembuat pernyataan,



Mamad Muhamad Fauzil Abad
NIM: 1704028004

Abstract

Ar-Rāzī explains that the infallible meaning of the prophets is freed from all sins. Ar-Rāzī gives arguments both in reason and text so as to produce an explanation that the prophets cannot sin, even more so than the angels. This will create a gap between the prophets and humanity.

This study uses qualitative descriptive research methods, which describe the data produced in the form of written data that are reviewed from various literature. The approach used is a historical-critical approach. There are two ways to operate it. Namely: First, do internal criticism either positive or negative. Second, external criticism both positive and negative.

Analysis of the data used in this study there are two theories. First, thematic themes (*at-tafsīr al-mauḍu'ī bi ad-dilālah alā al-ma'nā al-mauḍu'īyyah*). The way is to trace the verses of the Qur'an which are the theme with the theme of discussing the prophets infallibility. Second, hermeneutical critical (criticism hermeneutics), which was pioneered by Habermas. Habermas offers this theory to criticize a text called the critique of psychoanalytic ideology.

Based on the results of the study, the style and methods used in the *Tafsīr Mafāṭih al-Ghaib* are rational, namely exploring the meaning of the verses of the Qur'an by using two methods, namely 'aqlī and naqlī (reason and text). According to the researcher, even though ar-Rāzī is known as a person with the character of Asy-'Ariyyah, in explaining the infallibility of the prophet and the apostle, he might be influenced by Syiah's understanding. Because in explaining the infallibility of the prophets, ar-Rāzī interprets it using logic that is very similar to the description in the *Tafsīr at-Tibyān* by Abū Ja'far Muhammad ibn Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī and *Tafsīr Majma 'al-Bayān* by Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrasi. While the two figures are the mufasssīr of the figures of Syi'ah.

Keywords: Infallibility, Prophets, *Mafāṭih al-Ghaib*.

ملخص

يشرح الرازي أن المعنى الخاطئ للأنبياء قد تحرر من كل الذنوب. يقدم الرازي حججاً عقلاً ونقلًا، وليحصل أن لا يخطئ الأنبياء، بل هم أفضل من الملك. وهذا ينشأ المشكلة بين الأنبياء والإنسانية.

تستخدم هذه الدراسة أساليب البحث الوصفي النوعي، هي تصف البيانات المنتجة في شكل بيانات مكتوبة التي تمت مراجعتها من الكتب. النهج المستخدم هو نهج النقد التاريخي. وكيفيته قسمان هما الأول النقد الداخلي سواء كان إيجابياً أو سلبياً والثاني النقد الخارجي سواء كان إيجابياً أو سلبياً.

تحليل البيانات المستخدمة في هذه الدراسة هناك نظريتين. وهما الأول التفسير الموضوعي بالدلالة على المعنى الموضوعية وطريقته هي تتبع آيات القرآن التي هي موضوع مناقشة عن عصمة الأنبياء. الثاني التأويل الناقد، والذي كان رائداً لهابرماس. يقدم لهابرماس هذه النظرية لانتقاد النص الذي يسمى نقد أيديولوجية التحليل النفسي.

بناءً على نتائج الدراسة، تستخدم الطريقة في التفسير الكبير ومفاتيح الغيب هو بالرأي يعني الرازي يفسر الآيات من القرآن بالطريقة العقلية والنقلية. عند الباحث الرازي الذي كان معروفاً بأنه قائماً لمذهب الأشعري، ولكن في بيان عصمة الأنبياء قد يتأثر بفهم الشيعة. لأنه في بيان عصمة الأنبياء، يفسر الرازي ذلك باستخدام المنطق الذي يشبه إلى حد كبير الوصف الوارد في تفسير التبيان الذي كتبه أبو جعفر محمد بن حسن بن علي الطوسي وتفسير مجمع البيان الذي كتبه أبو علي الفضل بن الحسن الطبراسي. في حين هما علماء من الشيعة.

الكلمات المفتاحية: عصمة، الأنبياء، ومفاتيح الغيب.

Abstrak

Ar-Rāzī menjelaskan makna maksum bagi nabi dan rasul terbebaskan dari segala dosa. Ar-Rāzī memberikan argumen-argumen baik secara akal maupun *nash*/teks supaya menghasilkan penjelasan bahwa nabi dan rasul tidak mungkin berbuat dosa, bahkan lebih utama nabi/rasul daripada malaikat. Hal ini akan menimbulkan kesenjangan antara nabi/rasul dengan umat manusia.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif, yakni berupa data tertulis yang dikaji dari berbagai literatur. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis-kritis. Langkah-langkah dalam mengoprasikannya ada dua cara. Yaitu: Pertama, melakukan kritik internal baik positif atau negatif. Kedua, kritik eksternal baik positif maupun negatif.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini terdapat dua teori. Pertama, tematik tema (*at-tafsīr al-mauḍu'ī bi ad-dilālah al-ā al-ma'nā al-mauḍu'īyyah*). Adapun caranya adalah melacak ayat-ayat al-Qur'an yang setema dengan tema pembahasan kemaksuman nabi dan rasul. Kedua, *hermeneutical critical* (hermeneutika kritik), yang dipelopori oleh Habermas. Habermas menawarkan teori ini untuk mengkritik sebuah teks yang disebut dengan kritik ideologi psikoanalisis.

Berdasarkan hasil penelitian, corak dan metode yang digunakan dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib* bersifat rasional, yakni mengeksplorasi makna ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan dua metode, yaitu *'aqlī* dan *naqlī* (akal dan *nash*). Menurut peneliti meskipun ar-Rāzī yang dikenal sebagai tokoh yang bermadzhab Asy-‘Ariyyah, akan tetapi dalam menjelaskan tentang kemaksuman nabi dan rasul kiranya ia terpengaruh dengan paham Syi'ah. Sebab dalam menjelaskan kemaksuman nabi dan rasul, ar-Rāzī menafsirkannya menggunakan logika yang mirip sekali dengan keterangan di dalam *Tafsīr at-Tibyān* karya Abū Ja'far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī dan *Tafsīr Majma' al-Bayān* karya Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrasi. Sedangkan kedua tokoh tersebut merupakan mufasssīr dari tokoh-tokoh syi'ah.

Kata Kunci: *Maksum, Nabi, Rasul, Mafātīh al-Ghaib.*

MOTTO

سبحان الله

(Maha Suci Allah)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 150 tahun 1987 dan No. 0543b/U/1987.

Secara garis besar uraiannya sebagai berikut :

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak Dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	B	Be
ت	<i>Ta</i>	T	Te
ث	<i>Sa</i>	š	es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Ha</i>	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	Kh	ka dan ha

د	<i>Dal</i>	D	De
ذ	<i>Zal</i>	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sin</i>	S	Es
ش	<i>Syin</i>	Sy	es dan ye
ص	<i>Sad</i>	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	<i>Dad</i>	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ta</i>	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Za</i>	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>'ain</i>	‘	koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	G	Ge
ف	<i>Fa</i>	F	Ef

ق	<i>Qaf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	K	Ka
ل	<i>Lam</i>	L	El
م	<i>Mim</i>	M	Em
ن	<i>Nun</i>	N	En
و	<i>Wau</i>	W	We
ه	<i>Ha</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	'	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	Y	Ye

2. Vokal (tunggal dan rangkap)

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

a. Vokal Tunggal

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

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
---◌---	<i>Fathah</i>	A	A
---◌---	<i>Kasrah</i>	I	I
---◌---	<i>Dhammah</i>	U	U

b. Vokal Rangkap

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

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
--◌-- ي	<i>fathah</i> dan <i>ya`</i>	ai	a-i
--◌-- و	<i>fathah</i> dan <i>wau</i>	au	a-u

3. Vokal Panjang (*maddah*)

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i> dan <i>alif</i>	Ā	a dan garis di atas
يَ	<i>fathah</i> dan <i>ya`</i>	Ā	a dan garis di atas

يَ	<i>kasrah dan ya`</i>	Ī	i dan garis di atas
وُ	<i>Dhammah dan wawu</i>	Ū	U dan garis di atas

Contoh:

قَالَ	-	<i>qāla</i>
رَمَى	-	<i>ramā</i>
قِيلَ	-	<i>qīla</i>
يَقُولُ	-	<i>yaqūlu</i>

4. *Ta' Marbutah*

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

a. *Ta marbutah hidup*

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dhammah, transliterasinya adalah /t/

b. *Ta marbutah mati:*

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/

Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta *marbutah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةَ الْأَطْفَالِ	-	<i>raudah al-atfāl</i>
رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ	-	<i>raudatul atfāl</i>
المدينة المنورة	-	<i>al-Madīnah al-Munawwarah</i> atau <i>al-Madīnatul Munawwarah</i>
طلحة	-	<i>Ṭalḥah</i>

5. Syaddah

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا	-	<i>rabbanā</i>
نَزَّلَ	-	<i>nazzala</i>
الْبِرِّ	-	<i>al-birr</i>
الْحَجِّ	-	<i>al-hajj</i>
نَعْمَ	-	<i>na'am</i>

6. Kata Sandang (di depan huruf syamsiah dan qamariah)

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

a. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

b. Kata sandang yang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

الرجل - *ar-rajulu*

السَّيِّدَةُ - *as-sayyidatu*

الشَّمْسُ - *asy-syamsu*

القلم - *al-qalamu*

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تأخذون - *ta'khuzūna*

النوء - *an-nau'*

شيئ - *syai'un*

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ *wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn*

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ *fa aful kaila wal mizāna*

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

وما محمد إلا رسول

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

إنَّ أوَّلَ بيت وضع للناس

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi

للذي بيَّنة مباركا

lallaḏī bi Bakkata Mubarakatan

الحمد لله رب العالمين

Alḥamdu lillāhi rabbil 'ālamīn

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain, sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

نصر من الله وفتح قريب

Naṣrun minallāhi wa fatḥun qarīb

لله الأمر جميعا

Lillāhil amru jamī'an

والله بكل شئ عليم

Wallāhu bikulli sya'in alīm

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

UCAPAN TERIMA KASIH

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang, yang telah memberikan nikmat iman dan islam, dengan rahmat dan taufiq Allah SWT alhamdulillah penulisan skripsi ini dapat terselesaikan.

Tidak lupa pula, sholawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi akhir zaman yakni : Muhammad SAW, kepada semua keluarganya, para sahabat-sahabatnya yang senantiasa setia di samping Nabi SAW dalam menyebarkan dakwah rasulullah

Tesis berjudul **PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL (Studi Kritik dalam Tafsir Mafāṭih al-Ghaib)**, disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister (S.2) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan tesis ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada:

1. Yang Terhormat Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Kepada orang tua saya, (Moh Adnan dan Mamah Halimah), dengan sebab merekalah saya dapat mengenal Tuhan, dan kepada kakak-kakak saya (Ela Lailatul Badriyyah, Ika Jahrotul

Ichlasiyyah, Nina Aminatussholihah, dan Dedah Sa'adatul Mahmudah), mereka selalu memberiku motivasi.

3. Kepada Pengasuh Pon-Pes Raudlatut Thalibin Tugurejo Tugu Semarang (KH. Abdul Khaliq, Lc, KH. Drs Mustaghfirin, KH. Qolyubi, S.Ag, dan Ust. Rohani, M.Ag), kepada pengasuh Pon-Pes Mursyidul Falah Rajagaluh Majalengka (K. Jaja Jamaluddin), kepada pengasuh APIK Kaliwungu Kendal (Abah KH. Sholahuddin) dan kepada Abah KH Abdul Hakim al-Hafidz yang senantiasa memberikan pelajaran-pelajaran Islami dan akhlak yang mulia.
4. Yang Terhormat Dr. Mukhsin Jamil, M.Ag, sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah mengatur proses kegiatan ekstra maupun intra di lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
5. Yang terhormat bapak Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag, sebagai Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan skripsi ini.
6. Bapak Dr. Safii, M.Ag dan Dr. In'am Muzahiddin, M.Ag, selaku Ketua dan Sekretaris Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir S2 Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas UIN Walisongo Semarang yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk berkonsultasi masalah judul pembahasan ini.
7. Bapak Prof. Dr. H. Yusuf Suyono, MA dan Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing I dan Dosen

- Pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan tesis ini.
8. Bapak Ulin Niam, Lc, MA, selaku Kepala Perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
 9. Para Dosen yang mengampu Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis.
 10. Teman-teman Ilmu al-Qur'an dan Tafsir dan Teman-teman di Pon-Pes Raudlatu Thalibin
 11. Kepada semua pihak yang selalu membantu dalam penulisan tesis ini, dan saya ucapkan *jazakumullah khairon katsira*.

Pada akhirnya penulisan skripsi ini dapat terselesaikan. Namun penulis sangat menyadari bahwa skripsi ini tidak luput dari kesalahan, dan jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis sangat menerima kritik dan sarannya, supaya membangun karya tulis di masa yang akan datang. *Wasalamu'alaikum... Wr Wb.*

Semarang, 10 Juli 2019

Penulis



Mamad Muhammad Fauzil Abad

NIM. 1704028004

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN JUDUL	ii
NOTA PEMBIMBING 1	iii
NOTA PEMBIMBING 2	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
ABSTRAK	vi
MOTTO	ix
TRANSLITERASI	x
UCAPAN TERIMA KASIH	xx
DAFTAR ISI	xxii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Pertanyaan Penelitian	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	10
D. Kajian Pustaka	11
E. Metode Penelitian	15
F. Sistematika Pembahasan	24
BAB II : KONSEP KEMAKSUMAN NABI DAN	
RASUL	26
A. Definisi Maksum.....	26
B. Makna Nabi dan Rasul	28
C. Dalil Maksum Bagi Nabi dan Rasul	38

D. Makna Maksud Bagi Nabi dan Rasul Menurut berbagai Pendapat Ulama.....	41
BAB III : INTERPRETASI KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL DALAM TAFSĪR MAFĀTĪH AL- GHAIB	46
A. Biografi ar-Rāzī	46
1. Riwayat Hidup ar-Rāzī	46
2. Kondisi Sosial Masyarakat ar-Rāzī.....	52
3. Pendapat Para Ulama Terhadap Keilmuan ar-Rāzī	55
4. Kitab-kitab Karya ar-Rāzī.....	56
B. <i>Tafsīr Mafātīh al-Ghaib</i>	58
1. Latar Belakang Penulisan	58
2. Metode dan Corak Penafsiran.....	63
3. Sistematika Penafsiran.....	68
C. Interpretasi Kemaksuman Nabi Dan Rasul Dalam <i>Tafsīr Mafātīh Al-Ghaib</i>	70
1. Nabi Adam Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT.....	70
2. Nabi Nūh Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT.....	77
3. Nabi Ibrāhīm Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT.....	81
4. Nabi Ya’qūb Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT.....	96

5. Nabi Yusūf Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	98
6. Nabi Ayūb Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	104
7. Nabi Syu'aib Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	106
8. Nabi Musā Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	109
9. Nabi Khaḍir Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	118
10. Nabi Dawud Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	120
11. Nabi Sulaimān Terkesan Melanggar Syariat Allah SWT	128
12. Nabi Yunūs Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	130
13. Nabi Zakariyā Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	133
14. Nabi Isā Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	135
15. Nabi Muhammad Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT	137

BAB IV : DIMENSI ‘AQLĪ DAN NAQLĪ DALAM PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL DALAM TAFSĪR MAFĀTĪH AL-GHAIB	153
A. Dimensi ‘ <i>Aqlī</i> dan <i>Naqlī</i> dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam <i>Tafsīr Mafātīh al-Ghaib</i>	153
1. Dimensi Hubungan ‘ <i>Aqlī</i> dan <i>Naqlī</i> dalam Pemikiran ar-Rāzī.....	153
2. Dimensi ‘ <i>Aqlī</i> dan <i>Naqlī</i> dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam <i>Tafsīr Mafātīh al-Ghaib</i>	165
B. Hikmah Nabi dan Rasul Maksu dari Dosa Besar bukan Dosa Kecil	171
 BAB VI : PENUTUP	173
A. Kesimpulan	173
B. Penutup	175

**KEPUSTAKAAN
RIWAYAT HIDUP**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Allah SWT menjadikan nabi atau rasul adalah seorang manusia biasa, mereka merupakan makhluk yang memiliki semua karakter sifat kemanusiaan dan keterbatasan seperti minum, makan, nikah, kebahagiaan, keamanan, dan lain sebagainya. Sifat *basyariyyah* yang Allah kasihkan kepada semua umat manusia tanpa terkecuali termasuk para nabi dan rasul. Eksistensinya sebagaimana manusia pada umumnya. Namun tetap saja terdapat sisi perbedaan antara nabi dan rasul dengan manusia pada umumnya, perbedaan tersebut telah disebutkan oleh Allah SWT bahwa nabi dan rasul mengemban *nubuwwah*¹ dan menyampaikan *risālah*². Hal ini telah ditegaskan dalam Q.S. al-Kahf/18: 110.

¹ *Nubuwwah* berasal dari kata kerja نَبَأَ *naba'* kata bendanya ialah نَبِيٌّ yang memiliki arti خَبَرٌ *khobar* (berita) jamaknya نَبِيُّونَ وَأَنْبِيَاءُ *nabiyūn wa anbiyā'*. Artinya ialah khobar ghaib dengan jalan *ilham* dari Allah. Lihat : Fr. Louis Ma'luf al-Yassu'i, *al-Munjīd fī Luġhah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, (Bairut: al-Maṭba'ah al-Kāṣhūlīkīyyah, tt), 784. Kenabian adalah prinsip penting dalam doktrin Islam. Jika tidak, orang-orang beriman akan kehilangan pedoman sejati untuk hidup mereka atau mereka akan tersesat. Lihat: Fauzan Saleh, "Is Prophethood Superfluous? Conflicting Outlook on the Necessity of Prophethood

Ibnu‘Āsyūr memaknai ayat tersebut bahwa Nabi Muhammad adalah manusia biasa yang tidak melebihi sifat manusiawi, hanya saja diberikan pengetahuan tentang ilmu-ilmu ghaib.³ Adapun Makna *basyara* dalam surah al-Baqarah/2: 187 bermakna berhubungan intim.⁴ Dengan demikian, bahwa arti manusia yang merujuk pada pengertian lafal *basyar* adalah makhluk yang berupa fisik dan memiliki sifat biologis, seperti suka makan, minum, tidur, dan lain sebagainya sebab manusia telah diciptakan Allah sebagai makhluk yang sempurna.⁵ Ia

between Badiuzzaman Said Nursi and Som Muslim Philosophers”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 53, No. 1, (2015), 211.

² *Risālāh* (surat/utusan) merupakan kata benda, jamaknya ialah رسائل *rasāil* atau رسالات *risālāt*. Artinya ialah ajaran yang disampaikan oleh rasul yang wajib diikuti atau lembaran yang mana firman Allah tertulis di dalamnya. Lihat : Fr. Louis Ma’luf al-Yassu’i, *al-Munjīd fī Lughah wa al-Adab wa al-‘Ulūm*,...259.

³ Muhammad at-Tāhīr Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, jil. 16 (Tūnis: Dār at-Tunisiyyah, 1984), 55

⁴ Makna dari *mubasyarah* ialah bersentuhan atau hubungan seksual. Lihat: Ibnu Mandzur, *Lisān al-Arab*, (Mesir: Dar al-Ma’ārif, 1119), 227. Muhammad Khāzin dalam tafsirnya menjelaskan “jika seorang laki-laki hendak menggauli istrinya, maka ia keluar dari masjid, kemudian mandi besar dan kembali lagi ke masjid”. Lihat: Alauddin Ali bin Muhammad al-Khazin, *Tafsīr Khāzin*, jil. 1 (Bairut: Dar al-Kutub, 2004), 118.

⁵ Ungkapan ini telah dijelaskan dalam Q.S. at-Tīn/95: 4 yang berbunyi: Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. (Q.S. at-Tīn/95: 4). Lihat: Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an dan Terjemahan*, 597.

memiliki dua unsur karakteristik, baik unsur berbuat kebaikan maupun unsur berbuat keburukan.⁶ Tidak ada sangkalan bagi umat manusia terhadap nabi dan rasul dalam masalah penciptaan, mulai nabi Adam sampai Nabi Muhammad karena pada hakikatnya nabi dan rasul dengan umatnya memiliki kesamaan, yakni memiliki sifat manusiawi pada umumnya.

Dengan demikian, wajar saja apabila nabi dan rasul terpleset dengan bujukan iblis walaupun tidak mengurangi identitas sebagai nabi dan rasul sebab peristiwa demikian banyak terjadi dalam al-Qur'an. Hal ini telah dikatakan oleh Mun'im Sirry bahwa ilmuwan Muslim klasik banyak memperkenalkan nabi dan rasul sebagai manusia yang menakjubkan seperti yang banyak dijumpai dalam kitab *sirah nabawī* (biografi nabi), padahal al-Qur'an menekankan aspek kemanusiaan nabi dan rasul.⁷

⁶ Lihat firman Allah Q.S. al-Insān/76: 3-4, yang artinya: (3). Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir. (4). Sesungguhnya Kami menyediakan bagi orang-orang kafir rantai, belenggu dan neraka yang menyala-nyala. (5). Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan minum dari gelas (berisi minuman) yang campurannya adalah air kafur. Kafur ialah nama suatu mata air di surga yang airnya putih dan baunya sedap serta enak sekali rasanya. (Q.S. al-Insān/76: 3-4). Lihat: Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahan*, 578.

⁷ Mun'im Sirry, *Islam Revisionis : Kontestasi Agama Zaman Radikal*, (Yogyakarta: Suka Press, 2018), 11

Mendiskusikan tentang identitas nabi dan rasul dikalangan ulama masih kontroversi. Hal ini menyebabkan lahirnya teori kemaksuman nabi dan rasul. Kelompok Syī'ah misalnya, mereka berpendapat bahwa nabi dan rasul tidak boleh melakukan dosa, baik dosa besar ataupun dosa kecil, baik disengaja maupun tidak disengaja, baik sebelum *nubuwwah* maupun setelah *nubuwwah*.⁸

Kelompok *Hasywiyyah*⁹ berpendapat bahwa boleh saja nabi dan rasul melakukan dosa besar sebelum *nubuwwah*. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa nabi dan rasul dalam keadaan *nubuwwah* boleh melakukan dosa besar kecuali berdusta, karena berkaitan dengan turunnya syari'at. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa nabi dan rasul dalam keadaan *nubuwwah* boleh melakukan dosa besar dengan syarat disembunyikan tanpa mengumumkannya. Sebagian yang lain membolehkan melakukan dosa besar dalam keadaan apapun.¹⁰

Kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa kesengajaan dalam melakukan dosa besar bagi nabi dan rasul tidaklah

⁸ Syarif al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā*, (Irān: Madrasah 'Ālī Syahīd Muṭṭaharī, 1380 H), 15.

⁹ Golongan yang berpegang pada sesuatu yang *dzahir* (tekstualis). Lihat : Syarif al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā*, 16.

¹⁰ Syarif al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā*, 16

diperbolehkan, sedangkan melakukan dosa kecil itu diperbolehkan walaupun dalam keadaan disengaja.¹¹

Kelompok *Sunnī* menjelaskan tentang konsep maksum bagi nabi dan rasul seperti ungkapannya Abū Manṣūr al-Matūrīdī bahwa nabi dan rasul terjaga dari dosa besar dan tidak akan pernah berdusta sebab pendusta tidak layak menjadi penyampai *risālah* Allah. Akan tetapi, nabi dan rasul tidak terjaga dari dosa kecil.¹²

Terkait dengan nabi dan rasul sebelum mengemban *nubuwwah*. Abdurrahman al-Maidānī membagi dengan dua pendapat. Pertama, nabi dan rasul belum diperintah melaksanakan syari'at secara muthlak, karakter maksum baginya belum dianggap sebab yang dianggap dari maksiat dan penyimpangan setelah datangnya syari'at. Kedua, nabi dan rasul sudah diperintah untuk melaksanakan syari'at, sebagaimana terjadi pada Nabi Luth AS sebelum *nubuwwah*, ia mengikuti syari'at pamannya yakni Nabi Ibrāhīm.¹³

Ayat-ayat yang menegur nabi dan rasul menurut Sriwahyuni diartikan sebagai rasa kasih sayang Allah SWT kepada

¹¹ Syarif al-Murtaḍā, *Tanzīh al-Anbiyā*, 16

¹² Abū Mansūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafī as-Samarqāndī, *Syarḥ al-Fiqh al-Akbar*, (Bairut: Dār al-Kutub al-Alamiyyah, t.t), 39

¹³ Abdurrahmān Hasan al-Maidanī, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 338.

mereka dengan tanpa mengurangi konsep kemaksuman dan rendahnya derajat al-Qur'an. Bahkan ini membuktikan bahwa al-Qur'an original dari Allah SWT.¹⁴

Ar-Rāzī berbeda dengan yang lainnya, walaupun ia termasuk dari kalangan *Sunni*, ia berusaha menjelaskan kemaksuman nabi dan rasul dengan cara merasionalkannya. Memberikan argumen untuk menyanggah bahwa nabi dan rasul tidak bakalan melakukan maksiat. Adapun langkah-langkah penafsirannya ialah menggali makna ayat secara perlafalnya, mendialogkan antar ayat yang memiliki kesamaan dalam maknanya dan mendialogkan pendapat-pendapat ulama. Contoh penafsirannya tentang mengenai peristiwa Nabi Adam AS yang disebutkan dalam al-Qur'an. Sebagaimana berikut ini:

...وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (19)

...Dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua Termasuk orang-orang yang zalim." (QS. Al-'Arāf/07:19)¹⁵

Dalam ayat tersebut terdapat makna isyarat. Sedangkan makna isyarat itu terbagi menjadi dua bagian: (1) Isyarat

¹⁴ Sriwahyuni, "Kemaksuman Nabi: Kajian Terhadap Ayat-ayat 'Itāb Terhadap Nabi Muhammad SAW", *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No.2, Juli–Desember (2017), 93.

¹⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahan*, (Jakarta: Almahira, 2015), 152

bermakna tunggal. (2) Isyarat bermakna sejenis. Nabi Adam AS menduga bahwa larangan mendekati pohon tersebut bersifat tertentu (tunggal). Oleh karena itu, Nabi Adam AS memakan dari pohon yang lain yang sejenis. Ternyata ijtihad tersebut keliru, sebab yang Allah menghendaki dari kalimat *hadzihi* adalah isyarat bermakna sejenis bukan isyarat bermakna tunggal. Maka dari itu, Nabi Adam AS keliru dalam ijtihadnya, sedangkan keliru dalam ijtihad tidak menyebabkan dosa.¹⁶

Kemudian ketika ar-Rāzī menjelaskan peristiwa Nabi Yunus AS yang lari dari kaumnya. Hal ini telah disebutkan dalam al-Qur'an. Yang berbunyi:

وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُعَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نُنْقِذَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ
 أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (87)

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yunus), ketika ia pergi dalam Keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), Maka ia menyeru dalam Keadaan yang sangat gelap: "Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha suci Engkau, Sesungguhnya aku adalah Termasuk orang-orang yang zalim." (al-Anbiyā/21: 87).¹⁷

¹⁶ Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātih al-Ghaib*, juz 3 (Bairut: Dar al-Fikr, 1981), 14.

¹⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahan*, 529

Menurut ar-Rāzī Nabi Yunus dalam keadaan marah bukan ditunjukkan kepada Allah SWT, karena tidak boleh bagi nabi marah kepada Allah maka yang dimaksud keadaan marah pada ayat tersebut ialah marah kepada kaumnya. Ketika dimaksudkan marah kepada kaumnya, itupun salah. Sebab Allah memerintahkan kepada Nabi Yunus untuk menyampaikan *risālah* kepada umatnya. Sesuatu yang telah diperintahkan oleh Allah kepada nabi Yunus itu tetap untuk bersama kaumnya selamanya maka solusinya menurut ar-Rāzī ialah melihat kaidah ظاهر الأمر لا يقتضى التكرار (*dzāhir al-amr lā yaqtaḍī at-tikrār*) dzahir perintah tidak menuntut adanya berkesinambungan. Dengan demikian, Nabi Yunus pergi dari kaumnya bukanlah maksiat karena Nabi Yunus kembali lagi kepada kaumnya.¹⁸

Demikianlah sekilas contoh pemikiran ar-Rāzī tentang kemaksuman Nabi Adam dan Nabi Yunus. Rupanya jika ditinjau pada zaman modern, corak pemikiran ar-Rāzī tentang kemaksuman nabi dan rasul terkesan terdapat kesenjangan antara nabi/rasul dengan umat manusia. Ar-Rāzī memaknai nabi dan rasul tingkatnya seperti malaikat yang tidak pernah melakukan kesalahan sedikitpun, bahkan lebih tinggi dibanding malaikat. Hal ini telah diungkapkan oleh ar-Rāzī bahwa rasul lebih utama dibanding malaikat, maka

¹⁸ Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 214.

wajib bagi rasul tidak akan pernah memiliki dosa.¹⁹ Pemaknaan kemaksuman nabi dan rasul perlu direkonstruksi ulang. Umat manusia yang hidup pada zaman modern apabila nabi dan rasul dipahami sebagai sosok seperti malaikat akan sulit untuk dimengerti, bagaimana umatnya hendak meniru nabi dan rasul? Akan tetapi, apabila nabi dan rasul dipahami seperti manusia pada umumnya, manusia lebih menyadari untuk mengambil teladan dari nabi dan rasul dikarenakan tidak ada jarak atau perbedaan antara nabi/rasul dengan umatnya.

Dari sinilah peneliti hendak mengkaji pemikiran ar-Rāzī tentang kemaksuman nabi dan rasul dengan secara kritik. Yang pertama, peneliti ingin meninjau latar belakang pemikiran ar-Rāzī, mengapa mengsakralkan nabi dan rasul? Kedua, peneliti merekonstruksi ulang pemahaman kemaksuman nabi dan rasul dengan cara menghumanisasikan makna kemaksuman. Dengan demikian, penelitian ini lebih mengarah kepada ketidak adanya sekat antara nabi/rasul dengan umat manusia, supaya manusia tidak ada alasan lagi mengenai panutan yang diikutinya.

¹⁹ Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 3, 10. ar-Rāzī berpegang pada firman Allah dalam surah Ali Imrān/03: 33, yang berbunyi :

Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing), (Ali Imrān/03: 33). Lihat: Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahan*, 54

B. Pertanyaan Penelitian

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa pembahasan penelitian ini akan membahas Pemikiran ar-Rāzī Tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*. Maka dapat diambil rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*?
2. Bagaimana Dimensi 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan dalam penelitian ini, adalah:

1. Untuk mengetahui Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*.
2. Untuk mengetahui Dimensi 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī Tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh Al-Ghaib*.

Adapun manfaat penelitian ini, antara lain:

1. Sebagai penambah wawasan terutama bagi penulis dan pembaca tentang pemikiran ar-Rāzī tentang kemaksuman nabi dan rasul dalam *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*.

2. Hasil penelitian diharapkan dapat menggali dimensi *'Aqlī* dan *Naqlī* dalam Pemikiran ar-Rāzī Tentang Kemaksuman nabi dan rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, alasan mengsakralkan para nabi dan rasul, dan peneliti ingin mengungkapkan bahwa, tidak ada sekat nabi dan rasul dengan umat manusia pada umumnya.

D. Kajian Pustaka

Penelitian yang mengkaji "*Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam Tafsīr Mafātīh al-Ghaib.*" sejauh pengamatan penulis belum ada. Namun ada beberapa penelitian yang perlu diperhatikan terkait dengan konsep tersebut, guna memperjelas keorisinilan kajian ini dan ditinjau dari sudut yang berbeda, di antaranya:

Tesis yang berjudul "*Konsep 'Iṣmah dalam Perspektif Syi'ah Iṣnā 'Asyariah dan Implikasinya Terhadap Kajian Hadis*" karya Muhammad Hukkam Azhadi dari Universitas Muhammadiyah Surakarta, pada tahun 2015.²⁰ Dalam penelitian ini terdapat dua poin. Pertama, konsep *'iṣmah* tidak dapat diterima sebagai kajian tradisional Islam. Sebab argumentasi yang mereka gunakan tidak berdasar sama sekali, baik ditinjau

²⁰ Muhammad Hukkam Azhadi, "*Konsep 'Iṣmah dalam Perspektif Syi'ah Iṣnā 'Asyariah dan Implikasinya Terhadap Kajian Hadis,*" (Tesis, UIN Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015).

dari rasional maupun theologis. Banyak hadis yang mereka tafsirkan cenderung distrorsif dan dipaksakan. Kedua, konsep *'ismah* yang spekulatif akan berdampak buruk terhadap hadis-hadis Nabi SAW yang sudah nyata aotentitasnya. Dikarenakan, seluruh riwayat yang tidak sejalan dengan keyakinan mereka dinilai sebagai palsu, baik hadis yang bersumber dari kalangan mereka, maupun bersumber dari Ahl as-Sunnah.

Tesis yang berjudul "*Kontroversi Kemaksuman rasul Ūlu al-'Azmi dalam al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir al-Thabarsi dan al-Qurthubi*" karya Muhammad Tajuddin dari UIN Maulana Malik Ibrahim Malang pada tahun 2018.²¹ Tesis ini menjelaskan tentang kemaksuman para rasul Ūlu al-'Azmi dalam pandangan dua madzhab besar. Yaitu: Islam *Sunnī* dan Syi'ah. Kajiannya mengenai tentang kemaksuman rasul Ūlu al-'Azmi dengan metode komparatif dua penafsiran antara tafsir al-Qurthubi karya Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr al-Anṣariy (*Sunnī*) dengan tafsir al-Thabarsi karya Abu 'Ali Fadhal bin Hasan (Syi'ah). al-Qurthubi menjelaskan bahwa kesalahan yang terdapat dalam ayat-ayat tersebut memang merupakan kekhilfan atau kekeliruan yang dilakukan oleh para rasul, namun kesalahan tersebut tidak membuat mereka terhina.

²¹ Muhammad Tajuddin, "*Kontroversi Kemaksuman Rasul Ulu al-'Azmi dalam al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir al-Thabarsi dan al-Qurthubi*," (Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018).

Sedangkan al-Thabarsi menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan cara menakwil, supaya memberikan makna bahwa para rasul *Ūlu al-‘Azmi* tidak melakukan kesalahan sedikitpun. Ditinjau dari sudut persamaannya adalah al-Qurthubi dan al-Thabarsi menjelaskan bahwa rasul *Ūlu al-‘Azmi* masih tetap sebagai rasul yang mulia.

Jurnal yang berjudul “*Konsep Ma’shum dalam al-Qur’an*” karya Juwaini.²² Dalam penelitian ini menjelaskan bahwa sifat *ma’shum* hanya dimiliki oleh nabi dan rasul. Allah akan selalu menjaga dari perbuatan keji dan mungkar, tidak ada nabi dan rasul yang melanggar perintah Allah SWT, sebab Allah memerintahkan kepada manusia untuk dapat meneladani nabi dan rasul. Juwaini dalam jurnalnya membahas 3 nabi. Yakni: Nabi Daud, Yunus, dan Muhammad SAW. Contoh yang terjadi pada Nabi Muhammad SAW dalam ayat-ayat al-Qur’an yang mana Allah menegurnya. Ini bukan berarti nabi melakukan dosa tetapi lebih kepada peringatan supaya lebih baik lagi.

Jurnal yang berjudul “*Kemaksuman Nabi: Kajian Terhadap Ayat-ayat ‘Itāb Terhadap Nabi Muhammad SAW*” karya

²² Juwaini, “Konsep Ma’shum dalam al-Qur’an”, *al-Mu’ashirah*, Vol. 10, No. 1, Januari (2013), 68-76.

Sriwahyuni.²³ Penelitian ini membahas tentang ayat-ayat teguran bagi nabi Muhammad SAW, menurut at-Ṭabari mengakui adanya teguran-teguran bagi nabi Muhammad, sedangkan at-Ṭabaṭabai tidak setuju dengan adanya teguran-teguran bagi nabi Muhammad SAW, pendapat lain menjelaskan bahwa ayat-ayat yang berupa teguran kepada Nabi Muhammad SAW bukanlah sebagai kesalahan nabi melainkan bentuk kasih sayang Allah SWT kepadanya. Sebab bagaimana pun juga, ia sudah melaksanakan semua perintah Allah SWT, sehingga ayat-ayat teguran bagi Nabi Muhammad SAW sama sekali tidak merusak identitas kemaksuman Nabi Muhammad SAW.

Penelitian ini sebagai lanjutan dari berbagai penelitian yang sudah ada dari beberapa penelitian yang telah ditemukan. Peneliti mengambil bagian sudut yang belum dikaji. Penelitian ini membahas “*Pemikiran ar-Razi tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*,” dari pemikiran ar-Rāzī yang menjelaskan tentang kemaksuman nabi dan rasul, peneliti membongkar pemahamannya dengan secara kritis. Yang pertama, peneliti ingin meninjau landasan berpikir ar-Rāzī, mengapa mengsakralkan para nabi dan rasul? Padahal ar-Rāzī termasuk tokoh yang menganut paham asy-ʿAriyyah, namun dalam

²³ Sriwahyuni, “Kemaksuman Nabi: Kajian Terhadap Ayat-ayat ‘Itāb Terhadap Nabi Muhammad SAW”, *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No.2, Juli–Desember (2017), 70-95.

memahami nabi dan rasul seolah-olah nabi dan rasul seperti Malaikat yang tidak pernah salah sedikitpun, ar-Rāzī selalu menyangkal dan tidak menerima apabila nabi dan rasul disebut pernah luput dan salah. Yang kedua, peneliti ingin mengungkapkan bahwa nabi dan rasul adalah manusia biasa seperti pada umumnya. Dengan demikian, penelitian ini lebih mengarah kepada ketidak adanya sekat antara nabi/rasul dengan umat manusia, supaya manusia tidak ada alasan lagi mengenai kedudukan dirinya dengan nabi/rasul.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan jenis metode²⁴ penelitian deskriptif kualitatif, yakni mendeskripsikan data yang dihasilkan yang berupa data tertulis yang dikaji dari berbagai literatur, memaparkan segala sesuatu yang terjadi di dalam penelitian kemudian diteliti, sehingga mendapatkan jawaban dari berbagai pandangan yang

²⁴ Metode terambil dari bahasa Inggris *Method*, yakni *way of doing something* (cara dalam mengerjakan sesuatu) atau *quality of being well planned and organizaed* (kualitas yang terencana dan terorganisasi dengan baik). Lihat : Victoria Bull (e.d.), *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), 227.

ditemukan selama penelitian.²⁵ Penelitian ini adalah kepustakaan (*library research*), karena data-data yang akan diperoleh dalam menyelesaikan penelitian ini berasal dari bahan-bahan koleksi perpustakaan saja tanpa memerlukan riset lapangan (*field research*) seperti buku, kamus, dan jurnal.²⁶

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis-kritis. Pendekatan historis-kritis dalam sebuah penelitian sejarah adalah suatu periodisasi yang ditempuh untuk suatu penelitian dengan menguraikan mengenai suatu kondisi atau peristiwa yang ada. Hal ini agar mencapai hakikat sejarah yang valid.²⁷

Langkah-langkah dalam pendekatan historis-kritis ada dua cara. Yaitu: Pertama, melakukan kritik internal²⁸ baik positif

²⁵ Septiawan Santana K, *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi ke-2 (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), 10

²⁶ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 2.

²⁷ Hasan 'Usmān, *Metode Penelitian Sejarah*, terj. Muin Umar dkk, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1986), 16.

²⁸ Kritik internal ialah kritik yang mengacu pada kredibilitas sumber, yakni mempertanyakan apakah isi dokumen tersebut terpercaya, tidak adanya manipulasi, ada unsur bias, mengandung distorsi. Kritik internal berpusat pada pemahaman isi teks. Adapun isi teks dibutuhkan latar belakang pemikiran dan budaya penulisnya. Mengapa demikian, sebab ada kesenjangan interpretasi dengan sumber teks. Lihat : Suhartono W. Pranoto, *Teori dan Metodologi sejarah*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2014), 37

atau negatif. Kedua, kritik eksternal²⁹ baik positif maupun negatif.

Pendekatan historis-kritis sebagai alat peneliti upaya menyingkapkan pemikiran ar-Rāzī, baik internal maupun eksternal. Di mana ia menginterpretasikan kemaksuman nabi dan rasul dalam al-Qur'an, pemikiran ar-Rāzī seolah-olah nabi dan rasul seperti Malaikat yang tidak pernah luput dan salah bagaimanapun caranya. Ia berusaha untuk melepaskan sifat-sifat tersebut dari diri nabi dan rasul. Padahal sifat tersebut merupakan sifat alamiah yang tidak bisa lepas dari diri manusia.

2. Sumber Data

a. Data Primer

Data primer³⁰ yang dilakukan dalam penelitian ini adalah kitab suci al-Qur'an yang sudah disahkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang setema dengan Kemaksuman nabi dan rasul, yang mana, di dalam al-Qur'an ada beberapa nabi dan rasul yang terkesan berdosa, penelitian

²⁹ Kritik eksternal adalah pengujian ditunjukkan kepada aspek-luar dari teks. Otentisitas merujuk pada materi sumber yang sezaman. Lihat : Suhartono W. Pranoto, *Teori dan Metodologi sejarah*, 36.

³⁰ Data primer adalah data yang diperoleh dari sebuah penelitian dengan menggunakan alat pengambilan sumber informasi yang paling utama. Lihat : Saifudin Azwar, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 91.

ini merujuk kepada kitab *Mafāīh al-Ghaib* karya Fakhruddīn ar-Rāzī.

b. Data Sekunder

Data sekunder³¹ dalam penelitian ini adalah buku-buku, kamus, majalah, artikel, dan jurnal yang relevan dan terdapat hubungannya dengan pembahasan.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan metode dokumentasi. Dokumen merupakan data-data peristiwa yang sudah berlalu. Dokumentasi dapat diperoleh dari literasi, gambar, atau sebuah karya yang monumental dari seorang tokoh. Dokumen yang bersifat literasi seperti buku, sejarah kehidupan (*life histories*), biografi, kisah, aturan, atau sebuah karya pemikiran.³²

Proses pengumpulan data dalam penelitian ini adalah mengumpulkan data-data dengan tidak lepas dari sumber primer dan sumber sekunder. Kemudian pokok permasalahan yang akan

³¹ Data sekunder adalah data yang akan diperoleh dari sumber pendukung supaya dapat memperjelas sumber data primer yang merupakan data kepustakaan. Lihat : Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989), 114.

³² Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Alfabeta, 2010), 329.

dibahas dengan metode diskriptif-analitik dengan pendekatan historis-kritis.

4. Analisis Data

Analisis ini lebih mengarah kepada menganalisis makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki hubungannya dengan kemaksuman nabi dan rasul. Oleh karena itu, langkah-langkahnya ialah pengelompokan ayat-ayat yang setema, yang saling berkaitan, diharapkan setiap dari ayat-ayat yang setema saling menjelaskan satu sama yang lainnya. Sehingga ayat-ayat al-Qur'an tersebut dapat ditarik maknanya. Dengan demikian, Metode analisis isi ini, menggunakan metode *tafsīr mauḍu'ī* dan hermeneutika.

Menurut al-Farmāwī dalam kitabnya "*al-Bidayah fī Tafsīr al-Mauḍu'ī*" menjelaskan bahwa metode tematik dalam penelitian al-Qur'an ialah mengkaji dan mempelajari ayat al-Qur'an dengan menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama, membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasar kronologi serta sebab turunya ayat-ayat itu. Kemudian penafsir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan, membahas satu-persatu ayat al-Qur'an dengan mempertimbangkan validitas dan relevansi penafsiran. Dengan demikian, peneliti dapat menjabarkan hakikat yang dikandung

dari ayat-ayat tersebut dengan mudah memberikan arahan secara sempurna³³

Menurut Musthafa Muslim klasifikasi metode tafsir tematik (*al-mauḍu'ī*) terdapat tiga macam cara, yaitu:

Pertama, tematik kata (*al-mauḍu'ī al-lafzī*) caranya adalah:

(1) Melacak lafal dari kalimat-kalimat al-Qur'an. (2) Mengumpulkan ayat-ayatnya, kemudian dijelaskan dari segi linguistik dan makna dari lafal tersebut. (3) Setelah mengumpulkan dan menghimpun semua interpretasinya, di mana akan memperoleh suatu kesimpulan dari setiap penggunaan lafal al-Qur'an seperti contoh *term umat* dalam al-Qur'an.

Kedua, tematik tema (*at-tafsīr al-mauḍu'ī bi ad-dilālah alā al-ma'nā al-mauḍu'īyyah*) caranya adalah: (1) Melacak tema dari setiap surat dalam al-Qur'an yang akan menghasilkan sebuah topik pembahasan. (2) Mengumpulkan dan menghimpun interpretasi dari tokoh mufasir. (3) Diselaraskan di antara pokok-pokok tersebut, diawali dengan pendahuluan yang melingkup gagasan-gagasan dari tema tersebut. (4) Peneliti membagi bab-bab, pasal-pasal, dan beberapa pembahasan, yang mana peneliti merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an atas semua argumen yang ada

³³ Abd al-Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fī Tafsīr al-Mauḍu'iy'* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1989), 46.

hubungannya dengan sebuah permasalahan yang terjadi disebuah masyarakat.³⁴

Banyak dari golongan ulama dengan menggunakan metode yang kedua ini, baik ulama klasik maupun modern seperti tema *I'jaz al-Qur'an*, *Nasikh wal Mansukh fī al-Qur'an*, *ahkām al-Qur'an*, dan *amtsāl al-Qur'an*.³⁵

Ketiga, tematik surat (*al-mauḍu'ī fī as-surah*), metode ini mirip dengan metode yang kedua, namun pembahasannya lebih dipersempit hanya membahas dari pokok-pokok dalam satu surat. Adapun tujuan pembahasan ini ialah berpusat pada tafsir tematik dalam surat. Langkah-langkah dalam metode ini. Yaitu: (1) Peneliti meneliti pokok primer surat tersebut. (2) Membahas sebab turunnya surat atau ayat-ayat yang terdapat dalam surat tersebut. (3) Meruntutkan turunnya surat di antara surat *makiyyah* atau *madaniyyah*. (4) Mengkaji hubungan (*munasabah*) di antara potongan-potongan ayat-ayat dalam surat tersebut.³⁶

Dalam penelitian ini, menggunakan analisis data dengan metode tematik yang kedua, yaitu: tematik tema (*at-tafsīr al-*

³⁴ Mustāfa Muslim, *Mabaḥiṣ fī at-Tafsīr al-Maḍu'i*, (Damaskus: Dar al-Qolām, 2000), 26-27.

³⁵ Mustāfa Muslim, *Mabaḥiṣ fī at-Tafsīr al-Maḍu'i*, 28

³⁶ Mustāfa Muslim, *Mabaḥiṣ fī at-Tafsīr al-Maḍu'i*, 28.

mauḍu'ī bi ad-dilālah alā al-ma'nā al-mauḍu'īyyah). Adapun langkah-langkah dalam penelitian ini adalah: Pertama, melacak ayat-ayat al-Qur'an yang setema dengan tema *'iṣmatul anbiyā'*. Kedua, menghimpun interpretasi ayat-ayat yang sudah dikumpulkan. Di dalamnya termasuk dilengkapi dengan *asbāb an-Nuzūl*-nya jika ada, memaparkan *munasabah* antar ayat, melengkapi hadis Nabi Muhammad SAW yang relevan dengan pembahasan. Ketiga, menyeleraraskan pokok-pokok tema dari ayat-ayat al-Qur'an. Keempat, menganalisis dengan cara membagi sub-bab dari pokok-pokok pembahasan misalnya sub-bab yang pertama adalah Nabi Adam dan sub-bab yang terakhir adalah Nabi Muhammad SAW.

Analisis isi kedua, dilakukan dengan menggunakan metode hermeneutika, hal ini dilakukan supaya lebih membantu dalam mengolah dan menganalisis teks-teks al-Qur'an yang diinterpretasikan oleh ar-Rāzī.

Fahruddin Faiz membagi hermeneutika menjadi tiga bagian. Pertama, *hermeneutical theory* (hermeneutika teoritis), memberikan penjelasan pemahaman konteks dari teks, sebagai interpretasi yang perlu diperhatikan, supaya mendapatkan pemahaman yang komprehensif, kajian ini biasanya memaparkan bagaimana sebuah teks secara morfologi, leksikologi, dan sintaksis, termasuk juga membahas dari siapa teks itu berasal.

Jenis ini dipelopori oleh Schlermacher, W. Dilthey dan Emilio Betii.

Kedua, *hermeneutical philosophy* (hermeneutika filosofis), jenis yang kedua, bukan lagi hanya memperoleh pemahaman yang komprehensif saja, melainkan membahas bagaimana kondisi manusia yang memahami teks tersebut, seperti dilihat dari aspek psikologis, sosiologis, dan historisnya. Jenis yang kedua dipelopori oleh Heideger, Gadamer, dan Paul Ricoeur.

Ketiga, *hermeneutical critical* (hermeneutika kritik), jenis yang ketiga ini menjelaskan bagaimana cara untuk mengkritisi pemahaman. Jenis yang kedua dipelopori oleh Habermas, Derrida.³⁷

Untuk membantu analisis yang pertama, penelitian ini menggunakan analisis data dengan metode hermeneutika model yang ketiga, yaitu: *hermeneutical critical* (hermeneutika kritik), yang dipelopori oleh Habermas. Habermas menawarkan teori untuk mengkritik sebuah teks, yang disebut dengan kritik ideologi psikoanalisis, Habermas membuat teori ini dengan menggabungkan dari dua tokoh. Pertama, kritik ideologi Marx. Kedua, psikoanalisis Sigmund Freud. Habermas menggabungkan kedua teori tersebut supaya lebih tajam dalam

³⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), 7-8.

mengkritik sebuah teks, bukan hanya teksnya saja yang dikritik, akan tetapi psikologi dari penulis teks itupun perlu dianalisis. Sebab hasil tulisan merupakan hasil distorsi sistematis yang tidak disadari oleh penulisnya sendiri.³⁸

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dari kritik ideologi psikoanalisis itu ada dua hal. Yaitu: Pertama, merekonstruksi teks, yakni menyingkap isi yang disembunyikan dibalik teks, kemudian mengembalikan makna teks tersebut secara utuh. Kedua, refleksi penulis teksnya, yakni menganalisis upaya menemukan sebab mengapa teks semacam itu yang dihasilkan. Karena seorang penulis tidak lepas dari ruang kosong.³⁹

F. Sistematika Pembahasan

Secara global penelitian ini terbagi dari beberapa sub-bab, supaya tersusun secara sistematis, peneliti membaginya dengan lima bab, dari lima bab terdiri dari beberapa sub-bab. Lebih jelasnya peneliti paparkan sebagai berikut: Bab pertama adalah pendahuluan: Peneliti membahas yang berkaitan dengan latar belakang pemikiran, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

³⁸ F Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher samapai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 223.

³⁹ F Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher samapai Derrida*, 228

Bab kedua adalah Tinjauan Umum Tentang Kemaksuman nabi dan rasul: Bagian ini, merupakan landasan teori di dalamnya merupakan bagian yang meliputi Definisi Maksum, Makna nabi dan rasul, Dalil Maksum Bagi nabi dan rasul, dan Makna Maksum Bagi nabi dan rasul Menurut berbagai Pendapat Ulama.

Bab ketiga adalah Interpretasi Kemaksuman nabi dan rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*: Pada bagian ini, peneliti memaparkan yang meliputi Biografi ar-Rāzī, Pendapat Para Ulama Terhadap Keilmuan ar-Rāzī, Kitab-kitab Karya ar-Rāzī, Latar Belakang Penulisan *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Corak dan Metode *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, sistematika *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Kelebihan dan Kekurangan *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, dan Interpretasi Kemaksuman nabi dan rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*.

Bab keempat adalah Dimensi 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*: Berkaitan dengan analisa, peneliti ingin memberi pemaparan Landasan Berpikir ar-Rāzī dalam Memahami Kemaksuman Nabi dan Rasul, Dimensi 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, dan Hikmah Nabi dan Rasul Memiliki Sifat Maksum.

Bab kelima adalah Penutup dari penelitian ini: Di dalamnya peneliti membahas kesimpulan dari semua yang berhubungan dengan penelitian pembahasan, dan diakhiri dengan saran dan penutup.

BAB II

KONSEP KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL

A. Definisi Maksum

Maksum dalam bahasa arab disebut dengan *'iṣmah*¹ Menurut Muhammad Kadzim definisi *'iṣmah* secara bahasa terdapat empat macam, yaitu: Pertama, lafal *'iṣmah* bermakna pencegahan (*al-man'u*) sebagaimana dikatakan *'aṣmatuhu min al-kidzb* memiliki arti “saya mencegahnya dari dusta”, selaras dengan firman Allah Q.S. al-Māidah/05: 67 yang artinya “Allah mencegah kamu dari (gangguan) manusia”. Kedua, lafal *'iṣmah* bermakna penjagaan (*al-ḥifzu*) seperti dikatakan *man 'aṣamahullah bi an ḥamāhu min al-wuqū' fī al-halāk* yang artinya “siapa saja yang telah Allah jaga, dengan cara menjaganya dari terjadinya kesesatan”. Ketiga, lafal *'iṣmah* bermakna *al-qilādah* (kalung), Allais memberikan contoh *a'aṣām al-kilāb 'adzabātuhā al-latī fī a'anāqihā* artinya “kalung anjing-anjing itu menyiksa leher-lehernya”.² Keempat, lafal *'iṣmah* bermakna

¹ Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 939.

² Ibnu Mandzur, *lisān al-'Arab*, jil. 2, (Mesir: Dar al-Ma'ārif 1119), 2976.

ikatan atau tali (*al-ḥiblu*) semisal *kulu mā amsaka syaian faqad ‘aşamahu* artinya “setiap sesuatu yang mencengkram sesuatu yang lain, maka sungguh sesuatu tersebut telah mengikatnya”.³

Dari pemaparan di atas, maksum secara bahasa memiliki banyak variasi, tergantung susunan kalam yang dihendakinya. Namun maksud dari semuanya hampir satu makna.

Menurut Muhammad Kadzim maksum secara istilah adalah Allah menjaga nabi dan rasul-Nya dari dosa, maksiat, dan melakukan perbuatan munkar dan haram.⁴ Muhammad Alī as-Şābūnī menjelaskan bahwa maksum bukan hanya berhubungan dengan perbuatan saja, namun berhubungan juga dengan fisik, yakni Allah SWT menjaga fisik nabi dan rasul, sebagaimana Allah menjaga Nabi Musa sedari kecil yang dimasukan ke dalam peti yang terombang-ambing di sungai Nil.⁵ Allah berfirman dalam Q.S. Tāhā/20: 39.

³ Muhammad Kadzim Muhammad Khalaf ad-Dailamiy, *‘Işmatul Anbiyā’*, (Tanpa Kota: al-Lūkah, 2016), 2-3.

⁴ Muhammad Kadzim Muhammad Khalaf ad-Dailamiy, *‘Işmatul Anbiyā’*, 3.

⁵ Muhammad Ali ‘Aşobuniy, *an-Nubūwah wa al-anbiyā’*, 61

B. Makna Nabi dan Rasul

1. Nabi

Nabi⁶ adalah manusia yang Allah berikan *wahyu*⁷ padanya dengan membawa syariat, namun tidak ada kewajiban untuk menyampaikannya.⁸ Mengenai istilah nabi

⁶ lafal نَبِيّ *nabiyyun* mengikuti wazan فَعِيل *fa'īlun* berbentuk *isim fā'il* (orang yang mengkhabarkan), akan tetapi dapat pula bermakna *isim maf'ūl* (orang yang dikhabarkan), kata bendanya adalah نُبُوَّة *nubuwwah* berasal dari kata kerja نَبَأَ *naba'* kata bendanya ialah نَبِيٌّ yang memiliki arti خَبَر *khobar* (berita) jamaknya نَبِيُّونَ وَأَنْبِيَاءُ *nabiyyūn wa anbiyā'*. Abdurrahmān Hasan al-Maidanī, *al-'Aqīdah al-Islāmīyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), 266. Dapat diartikan juga berita tentang kegaiban yang datangnya dari Tuhan. Lihat: Agus Satriawan, "Analisa Sufistik Mimpi Nubuwwah dalam Proses Kenabian", *Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, Juni (2011), 21. Sehingga makna nabi dipandang menurut etimologi masih umum.

⁷ *Wahyu* secara bahasa ialah *al-Isyarah as-Sari'ah* (isyarat yang cepat), isyarat yang cepat terkadang dengan lambang, ucapan, atau sesuatu simbol yang diturunkan. Lihat: Muhammad Rasyid Ridla, *Wahyu Ilahi Kepada Muhammad*, Terj. Josef C.D. (Bandung: Pustaka Jaya, 1983), 86. Secara terminologi wahyu menurut Muhammad Abduh dapat diartikan *wahyu* ialah pemberian dari Allah untuk para nabi dan rasul berupa firman ilahi atau sebuah makna yang dikehendaki-Nya, baik dengan adanya pelantara ataupun tidak, baik dengan menggunakan suara yang dapat didengar oleh telinga ataupun tanpa suara sama sekali. Berbeda dengan *ilhām* yang memiliki arti *wijdan* (perasaan) yang membuat hati yakin yang mendorong untuk mengikutinya tanpa diketahui dari mana asalnya, *ilhām* sama halnya dengan perasaan hapa, haus, suka dan duka. Berbeda pula dengan akal, sebab akal diartikan sebuah alat yang digunakan untuk memikirkan segala hakikat, tempatnya ada yang mengatakan di hati ada pula yang mengatakan di kepala. Lihat: Yusuf Suyono, *Bersama Ibnu Rusyd Memahami Filsafat dan Ortodoksi*, (Semarang: Walisongo press, 2008), 41

⁸ Muhammad Ali 'Aṣobuniy, *an-Nubūwah wa al-Anbiyā'*, 14

yang berasal dari *naba'* yang berarti kabar, berita, atau warta. Apabila ditinjau dari konteks ayat-ayat al-Qur'an mengenai makna tersebut terdapat dua arti. Pertama, berita/kisah tentang masa lampau seperti dalam Q.S. al-*Imrān*/03:43, mengenai tentang nabi Muhammad SAW menceritakan kepribadian nabi *'Isā*. Kata *naba'* diartikan pula sebagai kisah tentang nabi Nūh seperti dalam Q.S. *Yūnus*/10:71. Kisah dua anak Adam dalam Q.S. al-*Māidah*/05:27. Dalam Q.S. al-*A'rāf*/07:101 *naba'* adalah riwayat tentang kota yang sebagian telah diwahyukan pada rasulullah SAW. Kedua, *naba'* diartikan berita/kisah yang akan datang (ramalan) yang disebut dalam Q.S. al-*An'am*/06:67: "*Untuk setiap berita (yang dibawa oleh rasul-rasul) ada (waktu) terjadinya dan kelak kamu akan mengethui.*" Maksud dari "berita" dalam ayat ini adalah kejadian yang akan datang.⁹

⁹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2002), 303-304

2. Rasul

Rasul¹⁰ adalah manusia pilihan Allah. Allah SWT memberikan *wahyu* kepadanya dan diperintah untuk menyampaikan kepada umat manusia.¹¹ Adapun makna rasul jika dilihat dalam pemahaman ayat-ayat al-Qur'an rasul memiliki artian menyampaikan pesan-pesan Allah seperti dalam Q.S. al-Māidah/05:67, Q.S. al-Mukmīn/23:45, Q.S. al-Qaṣaṣ/28:47, Q.S. Ṭahā/20:134, dan Q.S. al-Baqarāh/02:151. Walaupun terdapat pula ayat yang menjelaskan bahwa nabi dan rasul memiliki misi yang sama yakni “pembawa berita gembira dan pemberi peringatan” seperti yang terkandung dalam Q.S. an-Nisā'/04: 165 dan al-Baqarāh/02:213.¹²

¹⁰ Lafal رسول *rasūl* merupakan kata benda yang memiliki arti “utusan”, jamaknya ialah رسل *rusul*, sedangkan رسالة *risalah* merupakan kata benda yang memiliki arti “surat/pesan”, jamaknya ialah رسائل *rasā'il*. Menurut Ibnu Mandzur *rasūl* dapat diartikan sama dengan *risalah*, seperti dalam Q.S. asy-Syu'ara/26:16. Kenapa dinamakan rasul? karena ia adalah orang yang menyampaikan pesan-pesan Tuhan. Lihat : Ibnu Mandzur, *lisān al-'Arab*, jil. 1, 1645.

¹¹ Muhammad Ali 'Aṣobuniy, *an-Nubūwah wa al-Anbiyā'*, 14

¹² Fu'ad Abdul Muhammad Bāqy, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādzi al-Qur'an*, (Mesir: Dar al-Hadist, 1996), 213.

Menurut Ibnu Khaldūn¹³ rasul pada saat-saat tertentu meraka bertransformasi dari alam *nasūt* (manusia) ke alam *malakūt* (malaikat), sehingga mampu memahami pesan-pesan ilahi, setelah terhenti dari kondisi alam *malakūt* ia pun mampu kembali ke alam *nasūt* sebagai manusia biasa, namun tidak menyebabkan lupa dan persepsi yang mereka capai selama dalam pewahyuan, mereka mampu menyampaikan kembali dan mengkomunikasikan isi pengalamannya kepada umat manusia.¹⁴

Menurut Ibnu Ṭahir nabi ialah orang yang diberikan *wahyu* oleh Allah melalui malaikat Jibril sedang rasul membawa syari'at Allah guna memulai atau merevisi

¹³ Ibnu Khaldūn lahir di Tunisia 732 H/1332 M, ia adalah sang ulama multidisipliner. Karena kealimanannya, ia memiliki julukan khusus baik di Timur maupun di Barat, di Timur ia dijuluki *al-'Allāmah* (maha guru), dan di Barat ia dijuluki *the Polymath* (penghimpun berbagai bidang ilmu pengetahuan). Karyanya sangat banyak sekali, di antaranya ialah: *al-'Ibar, wa Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar, fi Ayyam al-'Irab wa al-'Ajam wa al-Barbar, wa Man Aşruhum min Dzawi as-Sulthani al-Akhbar*. Ia adalah seorang ilmuwan muslim yang menelaah kajiannya dengan kadar ilmiah yang tinggi. Pantas saja dengan karya-karyanya yang sangat berlian, dapat berkontribusi dan berpengaruh atas perkembangan ilmu pengetahuan. Lihat: Muhammad Abdullah Enan, *Biografi Ibnu Khaldun: Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*, (Jakarta: Zaman, 2013), 14.

¹⁴ Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*, jil. 2 (Damskus: Dār a-Balkhī, 2004), 163.

hukum-hukum syari'at sebelumnya.¹⁵ Sedangkan jika ditinjau dari derajatnya maqam *risālah* lebih tinggi derajatnya dibanding *nubuwwah*, sebab setiap rasul itu pasti nabi dan tidak setiap nabi itu rasul. Kewajiban mengetahui rasul ialah mempercayai *risālah* dan nama-namanya. Adapun kewajiban mengetahui nabi hanya sebatas jumlahnya saja.¹⁶

Misi yang dilakukan oleh nabi dan rasul secara umum ada tiga tujuan. Pertama, menyatakan sebuah kebenaran. Kedua, berjuang melawan kepalsuan, penindasan, dan kedzaliman. Ketiga, membangun sebuah komunitas, persaudaraan, kesetaraan sosial, kebaikan, keadilan, dan kasih sayang.¹⁷

¹⁵ Abu ansūr Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir at-Tamīmī al-Baghdadī, *Ushūl ad-Dīn*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1928), 154.

¹⁶ Adapun jumlah nabi itu tidak terhitung, namun terdapat jumlahnya diperkirakan berjumlah 124 ribu nabi, sedangkan rasul lebih sedikit, sebagaimana dalam al-Qur'an yang wajib diketahui terdapat 25 rasul. Yakni Adam, Idris, Nuh, Ibrāhīm, Ismā'īl, Ishaq, Ya'qūb, Dāud, Sulaimān, Ayūb, Yūsuf, Mūsā, Hārūn, Zakariyā, Yahyā, Yūnus, Hūd, Syu'aib, Shalīh, Lūt, Ilyās, Ilyasa', Zulkifli, Isā, dan Muhammad SAW . Lihat: Muhammad Ali 'Aṣobuniy, *an-Nubūwah wa al-Anbiyā'*, 14.

¹⁷ Ziaul Haque, *Revelation dan Revolution in Islam*, (India: International Islamic Publishers, 1992), 30.

3. Nabi dan Rasul Adalah Manusia Biasa

Nabi dan rasul merupakan manusia biasa seperti pada umumnya, yakni memiliki keterbatasan bukanlah seperti malaikat yang tidak pernah berbuat salah sedikitpun. Hal ini supaya *risālah* Allah dapat tersampaikan kepada umat manusia. Muhammad Ali ‘Ashobunī menjelaskan andaikata nabi dan rasul dari jenis malaikat, kemudian bagaimana bisa seorang manusia mengambil suritauladan darinya atau berkumpul dengannya? Mestinya manusia menyangkal dan merasa kesulitan mengikuti utusan seraya berkata: “Allah telah mengutus mereka (malaikat) kepada kami, dan Allah memerintahkan kepada kami untuk mengikuti mereka, sedang mereka bukan dari jenis manusia, mereka adalah malaikat, kebiasaan kami berbeda dengan kebiasaan mereka, mereka lebih terpuji akhlaknya dibanding kami, lebih suci perbuatannya dibanding kami, dan lebih mulia derajatnya.” Karena malaikat lebih suci seperti yang telah diinformasikan oleh Allah: *Tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.* Q.S. at-Tahrīm/66: 6.

Sesungguhnya mereka selalu beribadah, manusia tidak akan kuat ibadah selamanya seperti mereka. Sebagaimana Allah berfirman yang berbunyi: *Mereka selalu bertasbih*

malam dan siang tiada henti-hentinya. Q.S. al-Anbiyā/21: 20.

Malaikat tidak makan dan minum, tidak memiliki syahwat atau kecondongan untuk melakukan kemaksiatan, sesungguhnya mereka hamba-hamba yang mulia. Dipandang dari sudut lain, apabila Allah mengutus kepada rasul (malaikat) maka manusia tidak akan mampu mengambil teladan dan berkumpul dengannya. karena ia datang dengan berwujud malaikat, maka manusia akan merasa ketakutan, kaget, berpaling dan menjauh darinya¹⁸ seperti yang terjadi pada Nabi Muhammad SAW saat di goa Hira sebagai riwayat berikut ini:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ شَهَابٍ فَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ حَابِرَ بْنَ عَبْدِ
اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ قَالَ فِي حَدِيثِهِ بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ
سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصْرِي فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءِ
جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَفَرَفْتُ مِنْهُ فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ
رَمَلُونِي رَمَلُونِي فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى { يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2)
وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (3) وَتَيَابِكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ }¹⁹

¹⁸ Muhammad Ali ‘Aṣḥabunīy, *an-Nubūwah wa al-Anbiyā*’, 21-22.

¹⁹ Abu Abdullah bin Ismā’īl bin Ibrāhīm ibn Mughīrah bin Bardizbah al-Bukhārī, *Ṣoḥīḥ Bukhārī*, jil. 1 (Bairut: Dar ibn ‘Aṣāṣah, 2005), 4.

Muhammad bin Syihab berkata Abu Salamah telah mengkhabarkan kepada saya bahwa Jabir bin Adullah al-Anṣariy (semoga Allah meridai keduanya) telah berkata Rasulullah SAW bersabda menceritakan tentang masa terhentinya wahyu, yang berkisah, “ketika saya berjalan, tiba-tiba saya mendengar suara dari langit, saya melihat ke atas, ketika malaikat telah mendatangkiku di goa Hira’ duduk di atas sebuah kursi di antara langit dan bumi. Saya menghindar dan segera pulang seraya berkata, “selimuti saya, selimuti saya.” Kemudian Allah SWT turunkan ayat berikut ini: 1. Hai orang yang berkemul (berselimut), 2. bangunlah, lalu berilah peringatan! 3. dan Tuhanmu agungkanlah! 4. dan pakaianmu bersihkanlah, (H.R. Bukhari).

Hadis di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW merasa ketakutan saat bertemu dengan malaikat Jibril. Nabi Muhammad yang sebagai nabi pun masih mempunyai rasa takut ketika bertemu dengan malaikat, apalagi manusia biasa. Lalu bagaimana jika malaikat berwujud manusia ketika menjadi nabi dan rasul? Maka akan muncul sebuah keraguan dalam perintahnya.²⁰ Hail ini, seperti yang telah disebutkan dalam Q.S. al-An’am/6: 8-9.

Dalam Islam status kenabian adalah posisi tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia. Tidak ada seorangpun yang naik di atas derajat nabi dan rasul, yang dirinya sendiri tetap menjadi makhluk dan hamba Allah. Namun, kedudukannya

²⁰ Muhammad Ali ‘Ashobuniy, *an-Nubūwah wa al-Anbiyā’*, 22.

tidak boleh lebih dari status manusia.²¹ Hal ini, dinyatakan dalam firman Allah Q.S. Alī ‘Imrān/3:79-80, lihat juga Q.S. al-Anbiyā’/21:7-8.

Nabi dan rasul pun bukanlah manusia sempurna yang tidak pernah melakukan kesalahan ataupun lupa, karena sifat kesempurnaan hanyalah dimiliki oleh Allah semata, sehingga nabi dan rasul pada hakikatnya seperti manusia pada umumnya. Sebagai buktinya Allah menyebutkan dalam Q.S. Alī Imrān/03: 79, ayat ini turun karena untuk menolak orang yang mengatakan kepada nabi Muhammad, ketika Allah SWT memerintahkan untuk beriman dan taat kepada-Nya. Mereka berkata “*apakah engkau ingin kami menyembahmu bersama Allah?*” Kemudian turunlah ayat tersebut untuk menolak penghambaan kepada manusia.²² Pada Q.S. Fuṣilat/41: 6, maksudnya ialah nabi dan rasul adalah manusia seperti kalian baik dalam jenis, bentuk, maupun tubuh. Bukan malaikat dan bukan jin yang tidak mungkin kalian bertemu denganya.²³ Dalam Q.S. Ibrāhim/14: 11, ayat ini turun disebabkan orang-orang kafir

²¹ Abdul Kabir Hussain Solihu, “Revelation and Prophethood in the Islamic Worldview,” *International Islamic*, Vol. 6, No. 1, Juli (2009), 171.

²² Abdurrahmān ibn Nāṣir as-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān*, (Arab Saudi: Dār as-Salām, 2002), 143.

²³ Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jil. 24, 107

berkata kepada para rasul, “apakah kalian semua manusia seperti kami?” rasul menjawab, “sebagaimana yang telah kalian katakan dan kalian sifati.” Kemudian turunlah ayat di atas.²⁴

Syihabuddīn al-Lūsī menjelaskan dalam Q.S. at-taubah/9:128 bahwa nabi dan rasul dengan manusia yang lainnya satu spesies yang sama yaitu manusia.²⁵ Disebutkan juga dalam al-Baqārah/2:129 yang maknanya memiliki satu pemahaman dengan ayat yang di atas.

Sebagai bukti bahwa nabi dan rasul memiliki sifat manusiawi, yakni ketika Nabi Muhammad SAW lupa dalam melaksanakan sholat, sebagaimana telah dinyatakan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ustmān

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ لَوْ حَدَّثَ فِي الصَّلَاةِ وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي...²⁶

Abdullah berkata, Rasulullah bersabda: “apabila ada sesuatu hal yang terjadi perubahan dalam shalat, tentu saya harus memberitahukannya kepadamu, tetapi saya

²⁴ Alauddin Ali bin Muhammad al-Khazin, *Tafsīr Khāzin*, jil. 3,....31.

²⁵ Mahmūd al-Lūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, jil. 11, (Bairūt: Dār Ihyā at-Turās al-‘Arabī), 52.

²⁶ Abu Abdullah bin Ismā’īl bin Ibrāhīm ibn Mughīrah bin Bardizbah al-Bukhārī, *Ṣoḥīḥ Bukhārī*, jil. 1, 105

adalah manusia seperti kamu dan bisa lupa seperti kamu. Maka, kalau saya keliru ingatkanlah saya... (H.R. Bukhārī).

Menurut Ibn Hajar, hadis ini menunjukkan bahwa bolehnya lupa bagi nabi dan rasul.²⁷ Dengan demikian, bahwa penjelasan-penjelasan di atas menjelaskan tentang sifat manusiawi nabi dan rasul. Apabila ditinjau dari sudut jenisnya, nabi dan umatnya memang terdapat persamaan yakni satu spesies manusia. Ditinjau dari sudut sifatnya nabi dan umatnya sama memiliki sifat manusiawi dapat lupa, luput, ataupun salah. Dari sudut biologis, nabi dan umatnya memiliki kesamaan, butuh makan, minum, tidur, dan nikah. Akan tetapi yang membedakan nabi/rasul dengan umatnya ialah nabi/rasul diamanahkan untuk mengemban dan menyampaikan wahyu.

C. Dalil Maksud Bagi Nabi dan Rasul

Kemaksuman merupakan karakter yang dimiliki nabi dan rasul, ini sebagai bukti bahwa dalam penyampaian *risālah* sangatlah penting, sehingga kesuciannya pun harus dipertimbangkan. Dalil yang menunjukkan bahwa nabi dan rasul memiliki karakter maksum dinyatakan dalam Q.S. al-Aḥzāb/33:57, ayat tersebut Allah memerintahkan untuk memuliakan Rasulullah SAW, dan

²⁷ Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath̃ al-Bārī bi Sarḥ al-Bukhārī*, jil. 2 (Bairut: Dār al-Fikr, 1999), 50.

melarang untuk mencelanya. Celaan yang dimaksud di sini ialah mencakup segala sesuatu, seperti berbentuk perkataan, perbuatan, memusuhi, mengutuk, atau menghina kepada Agamanya. Perlu diketahui, mencela Nabi dan Rasul akibatnya tidak seperti mencela yang lainnya, sebab tidak dikatakan orang yang beriman hanya mengimani Allah SWT tanpa mengimani nabi dan rasul.²⁸ Bagi yang durhaka kepada Allah niscaya ia hina di mata Allah, sedangkan Allah melaknat orang-orang yang menghina dan mencaci nabi dan rasul, sehingga tidaklah mungkin nabi dan rasul durhaka kepada Allah SWT.

Allah SWT memerintahkan untuk mengikuti Allah dan rasul-Nya, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Ali Imrān/3: 31, menurut as-Suyuti sebab turunnya ayat tersebut ialah ada sekelompok kaum di depannya Rasulullah SAW, mereka mengatakan “wahai Muhammad sesungguhnya kami mencintai tuhan kami” kemudian turunlah ayat tersebut.²⁹ Muhammad Abduh mengatakan ayat tersebut seruan untuk taat kepada Allah dan rasul-Nya dengan cara mengikuti ajaran-ajaran yang terdapat

²⁸ Abdurrahmān ibn Nāṣir as-Sa’diy, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, jil. 22, 788.

²⁹ Abdurrahman ibn al-Kamal Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durul Ma’tsur fi Tafsī Ma’tsur*, jil. 3, (Bairut: Dar al-Fikr, 2003), 508

dalam al-Qur'an dan hadis.³⁰ Dapat dipahami bahwa ketaatan haruslah seimbang antara kepada Allah SWT dan rasul-Nya. Dengan demikian, apabila nabi dan rasul orang yang berdosa niscaya Allah hanya memerintahkan untuk mentaati hanya kepada-Nya saja, dan itu tidaklah benar sebab ayat tersebut merupakan bukti bahwa ketaatan kepada rasul sama seperti ketaatan kepada Allah SWT, tidaklah boleh ditinggalkan salah satunya.

Nabi dan rasul ialah sebagai hamba yang dipilih oleh Allah untuk menyampaikan *risālah* kepada umat manusia, seperti telah dijelaskan dalam Q.S. Šād/38: 47, al-Khazin memaknai ayat tersebut adalah orang-orang yang telah dipilih oleh Allah SWT yang telah dibersihkan dari segala sifat yang kotor dan buruk,³¹ pada Q.S. asy-Syams/91: 30, kotornya jiwa disebabkan maksiat dan meninggalkan taat kepada Allah.³² Maka dari itu, nabi dan rasul tidak melakukan maksiat karena maksiat sebagai suatu yang kotor/buruk. Terlebih Allah mengabadikan karakter Nabi Ibrāhīm, Ishak, dan Ya'qub manusia yang

³⁰ Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, *Tafsīr Al-Qur'anul Hakīm As-Syahīr bi Tafsīr Al-Mānṅar*, jil. 3, (Bairut: Dar Al-Fikr, tt), 284.

³¹ Alauddin Ali bin Muhammad al-Khazin, *Tafsīr Khāzin*, jil. 4, 45

³² Abū al-Fidā Ismā'īl bin 'Umar Ibnu Kašīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, jil. 8 (Riyād: Dār Ṭaibah, 1999), 412.

mengerjakan perbuatan-perbuatan yang baik Q.S. al-Anbiyā’/21: 90, menurut Naṣīruddin al-Baiḍāwī maksud dari ayat tersebut bukan hanya tertuju kepada tiga nabi saja, namun semua nabi dan rasul, yakni mereka selalu melakukan perbuatan baik dengan cara taat kepada Allah, takut akan siksa dan maksiat.³³

D. Pendapat Ulama tentang Makna Maksud Bagi Nabi dan Rasul

Muhammad Rasyīd Riḍā³⁴ berpendapat bahwa ketika nabi dan rasul berbuat salah, Allah langsung menegurnya, dan seketika itu mereka bertaubat, Allah pun menerima taubatnya. Kemudian Allah memerintah mereka untuk menyampaikan *risālah* kepada umat manusia. Kesalahan Ini merupakan bukti terdapat perbedaan antara Tuhan dengan hamba-Nya. Maka

³³ Abdullah bin ‘Umar bin Muhammad asy-Syairāzī al-baiḍāwī, *Tafsīr al-Baiḍāwī* jil. 4, (Bairut: Dār Ihyā’ at-Turās al-‘Arabī, t.t), 59.

³⁴ Nama lengkapnya adalah Muhammad Rasyīd bin Alī Riḍa bin Syamsuddin bin Baha’uddin al-Qalmuni al-Husaini. Lahir di Suriah 17 Jumādī al-Ūlā 1282/23 September 1865, wafat 23 Jumādī al-Ūlā 1354/22 Agustus 1935. Dikenal dengan sebutan Rasyīd Riḍa, ia seorang ilmuwan pembaharu dalam pemikiran dunia Islam setelah Jalaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Sebagai ilmuwan yang berkompeten dibidang ‘Aqīdah dan Ilmu Tafsir. Dalam pemikirannya terpengaruhi oleh gurunya, yaitu Muhammad Abduh. Sebab dapat dilihat dalam karya yang paling monumental ialah *Tafsīr al-Manār* yang berjumlah 12 jil.. Lihat :Muhammad Husain adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasrūn*, jil. 2 (Mesir: Maktabah Wahbah, t.t), 422. Dapat dilihat juga https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_رشيد_رضا diakses pada tanggal 22 Januari 2019, jam 18:56 wib.

janganlah berlebihan dengan mengagungkan, mengsakralkan, dan mensucikan mereka dengan se-level Tuhan (Allah). Rasyīd Riḍā, tetap berpendapat bahwa nabi dan rasul memiliki sifat maksum, akan tetapi nabi dan rasul pun memiliki sifat manusiawi, sehingga boleh saja kesalahan menimpa pada nabi dan rasul. Karena nabi dan rasul tidak akan pernah berubah menjadi Tuhan. Dengan kesalahan itulah yang mereka lakukan dan pastinya dengan ampunan Allah, maka berlakulah konsep maksum bagi nabi dan rasul.³⁵

Konsep maksum bagi nabi dan rasul hanya berkenaan ketika Allah menyampaikan wahyu.³⁶ Artinya, nabi dan rasul ketika tidak menyampaikan *risālah* dari Allah niscaya mereka sebagai manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan. Namun, ketika terjadi kekeliruan nabi dan rasul segera menyadarinya dan selalu mensegerakan taubat. Disitulah nabi dan rasul memiliki sifat maksum. Bagi Ibnu taimiyyah³⁷ “*orang yang taubat dari*

³⁵ Muhammad Rasyīd Riḍā, *Manhaj asy-Syaikh Muhammad Rasyīd Riḍā fi al-‘Aqīdah*, (Jeddah: Dār Mājid ‘Asīrā, 2004), 712

³⁶ Ahmad ibn Taimiyyah, *Majmū’ fatāwā*, jil. 10 (Madinah: al-Auqāf as-Su’udiyah, t.t), 290.

³⁷ Nama lengkapnya ialah Ahmad bin Abdul Halim bin Abdus Salam bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Taimiyyah al-Harani ad-Dimasyqi. Ia lahir hari senin 10 Rabiul Awwal 661 H/22 Januari 1263 M. Wafat 22 Dzulqadah 728 H/26 September 1328 M, bermadzhab Hambali. Ibnu Taimiyah pada masa belajarnya dikenal cepat menghafal dan ingatannya kuat.

kufur dan dosa, terkadang lebih utama dibanding orang yang tidak pernah kufur dan dosa.”³⁸ Maka dari itu, mayoritas ulama berpendapat bahwa nabi dan rasul maksum dari dosa-dosa besar bukan dari dosa-dosa kecil.³⁹

Sulaimān ‘Abd al-Wahhāb⁴⁰ menjelaskan bahwa nabi dan rasul pernah melakukan dosa kecil, namun disertai dengan taubat, karena Allah menyukai orang-orang yang taubat. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Baqārah/02:222:

Karnya-karyanya banyak sekali dan yang paling terkenal ialah *Majmū’ Fātawā* dengan jumlah 37 jil. yang berisi muatan fatwa-fatwa dalam agama Islam. Sehingga pantas dijuluki dengan sebutan Syikhul Islam. Lihat : Abu Hasan Alī al-Husainī an-Nadawī, *Rijāl al-Fikr wa ad-Da’wah*, jil. 1 (Bairut: Dār ibn Katsīr, 2010), 450.

³⁸ Ahmad ibn Taimyyah, *Majmū’ fatāwā*, jil. 10, 309-310

³⁹ Ahmad ibn Taimyyah, *Majmū’ fatāwā*, jil. 4, 319.

⁴⁰ Nama lengkapnya adalah Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb bin Sulaimān bin ‘Alī bin Ahmad bin Rāsyid bin Yazīd bin Musyraf at-Tamīmī an-Najdī al-Ḥambalī. Lahir di Arab tanggal 1 Januari 1699 M. Wafat tanggal 1 Januari 1740 M, bermadzhab Hambali. Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb adalah kakak kandung dari Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb pendiri sekte wahabisme, Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb pemikirannya tidak seperti adiknya, bahkan ia berupaya menyadarkan adiknya agar tidak mendakwahkan paham wahabisme, kritikan itu dapat dilihat dengan karya-karyanya Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb terhadap paham wahabisme, seperti kitab *aṣ-Ṣawā’iq al-Ilahiyyah fī ar-Rad ‘Alā al-Wahābiyyah*, *Idāḥ al-Maknūn*, dan *Faṣul Khitāb fī Madzhab Muhammad bin ‘Abd al-Wahāb*. Lihat : www.wikiwand.com/ar/

سليمان بن عبد الوهاب diakses pada tanggal 23 Januari 2019, jam 18:00 wib.

“*sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.*” Ketika seseorang melakukan dosa, kemudian ia bertaubat atas perbuatannya. Maka hal demikian, yang dianggap kesempurnaan di akhir (taubat), bukan kekurangan di awal (maksiat). Seperti ungkapan sebagian ulama “*andaikan taubat itu tidak lebih disukai. Maka Allah tidak akan menimpakan pada seseorang.*”⁴¹

Menurut Umar Sulaimān al-Asyqār⁴², Sesungguhnya Allah SWT selalu mengingatkan nabi dan rasul-Nya setiap mereka melakukan kesalahan, dan mereka segera bertaubat dengan tanpa ditunda-tunda.⁴³ Dugaan bahwa dosa menyebabkan ketidaksempurnaan, dan memiliki nilai kurang walaupun telah

⁴¹ Sulaimān ibn Abdullah, *at-Taūḍīḥ ‘an Tauhīd al-Khalāq*, (Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1984), 341.

⁴² Nama lengkapnya ialah Umar bn Sulaimān bin Abdullah al-Asyqār. Lahir pada hari Kamis 26 Dzulhijjah 1359 H/November 1940 M. Wafat hari Jum’at 22 Ramaḍan 1433 H/10 Agustus 2012, bertempat di daerah Raqqah wilayah Palestina. Ia dikenal sebagai ahli dalam bidang aqidah. Ia menjadi profesor di Universitas Yordania. Dalam pemikirannya dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah, hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti *maqāṣid al-Mukalafīn fīmā yata’abad bihī rab al-‘Alamīn, Uṣl al-‘Itiqād, asmā’ Allah wa ṣifātī fī ḍauī’ Itiqād Ahl as-Sunnah wa al-Jamma’ah, dan al-‘Aqidah fī Allah*. Lihat: Umar Sulaimān al-Asyqār, *Ṣafhāt min Ḥayātī*, (Kuwait: Dār an-Nafāis, 2010), 23. Lihat juga https://ar.wikipedia.org/wiki/عمر_بن_سليمان_الأشقر diakses pada tanggal 22 Januari 2019, jam 16:32 wib.

⁴³ Umar Sulaimān al-Asyqār, *ar-Rusul wa ar-Risālāt*, (Kuwait: Dār an-Nafāis, 1989), 110

bertaubat. Ungkapan tersebut tidaklah benar, sesungguhnya taubat adalah sesuatu yang disukai Allah dan tidak menyebabkan kurangnya kesempurnaan dan cacat, bahkan manusia banyak mengalami dalam kehidupannya setelah bertaubat dari maksiat biasanya lebih baik lagi ibadahnya dibandingkan sebelum melakukan maksiat. Karena, di dalam hatinya terdapat sifat merasa menyesal dan takut kepada Allah, sehingga akan bersungguh-sungguh dalam dirinya untuk meminta ampunan dan berdo'a. Kemudian ketika melakukan perbuatan-perbuatan yang baik, niscaya berharap perbuatan-perbuatan baik itu dapat menghapus perbuatan-perbuatan buruk di masa lalu.⁴⁴

⁴⁴ Umar Sulaimān al-Asyqar, *ar-Rusul wa ar-Risālāt*, 110

BAB III

INTERPRETASI KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL DALAM *TAFSĪR MAFĀTĪH AL-GHAIB*

A. Biografi ar-Rāzī

1. Riwayat Hidup ar-Rāzī

Nama lengkap ar-Rāzī ialah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali aṭ-Ṭabrastānī¹ at-Taimī² al-Bakrī³, dijuluki dengan sebutan Fakhruddīn⁴ar-Rāzī⁵ namun

¹Kota yang ada di negara Iran di dalamnya terdapat banyak penduduk di negara Iran. Lihat: ‘Alī Muhammad al-Bukhārī, *Marāṣid al-Iṭlā’ ‘Alā Asmā’ al-Amkinah wa al-Biqā’*, Jil. 2, (Bairut: Dār al-Jail, 1992), 878.

²At-Taimī sebutan untuk marga atau nasab at-Taimī al-Quraisy. Lihat: ‘Izzudīn ibn al-Aṣīr al-Jazirī, *al-Lubāb fī Tahdzīb al-Ansāb*, Jil 1, (Bairut: Dār Ṣabār, 1980), 233.

³Al-Bakrī dinisbatkan kepada ar-Rāzī karena keturunan dari sayidina Abu Bakar aṣ-Ṣiddīq ra. Lihat: Jalāluddīn as-Syūyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasirīn li-Suyūṭī*, (Kuwait: Dār an-Nawādir, 2010), 115.

⁴Penduduk di kota Rayy menjulukinya dengan sebutan Fakhruddīn ketika ayahnya ar-Rāzī meninggal dunia, dimana ayahnya semasa hidupnya dijuluki dengan sebutan Syamsuddīn . Lihat: Ibn Khallikān, *Wafayāt al-‘Ayān*, Jil. 4 (Bairut: Dār Ṣādir, 1978), 249. Lihat juga: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannaḥātuh*, (Mesir: Dār as-Salām, 2010), 36. Lihat juga: Muhammad Fakhriddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 1, (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 3. Namun jika ditinjau dari segi bahasa Fakhruddīn berarti “kejayaan agama”. Lihat: Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1038. Semasa hidupnya ar-Rāzī dikenal sebagai tokoh yang mempertahankan akidah Islam.

terkadang dijuluki Ibnu al-Khaṭīb,⁶ nama kunyahnya Abu ‘Abdillah sedangkan sebutan ar-Rāzī dinisbatkan pada daerahnya yaitu kota ar-Rayy yang terkenal di Iran, fiqhnya bermadzhab Syafi’i dan akidahnya bermadzhab Asy’arī. ia dilahirkan di kota Rayy tanggal 25 Ramaḍān 544 H,⁷ bertepatan dengan tahun 5 Februari 1149 M.⁸ Di masanya ar-Rāzī terkenal sebagai ulama yang membidangi ilmu tafsīr, ilmu kalām (theolog), logika, dan ilmu linguistik.⁹

Ar-Rāzī adalah seorang ulama terkemuka, ia dibesarkan dan didik oleh ayahnya yang sebagai ulama terkemuka di kota Rayy yang bernama Ḍiyā’ ad-Dīn ‘Umar salah satu ulama yang

⁵Dijuluki dengan ar-Rāzī karena dinisbatan kepada daerah asalnya, yakni kota Rayy. Lihat: Masā’id Muslim Āli Ja’far, *Manāhij al-Mufasirīn*, (Tanpa Kota: Dār al-Ma’rifah, 1980) 189.

⁶Dijuluki Ibnu al-Khaṭīb karena ayahnya yang bernama Ḍiyā’ ad-Dīn ‘Umar selalu khuṭbah di kota Rayy. Lihat: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 32.

⁷Sebagian pendapat mengatakan jatuh pada tahun 543, akan tetapi pendapat yang paling unggul adalah pendapat yang pertama. Tanggal kelahirannya pun ada yang mengatakan jatuh pada sepuluh terakhir dari bulan Ramaḍān. Lihat: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 33.

⁸Terdapat perbedaan pendapat mengenai Tanggal kelahiran ar-Rāzī, ada yang mengatakan jatuh pada tanggal 7 Februari, 25 Januari 1149 M, dan ada pula yang mengatakan 29 Januari 1150 M. Lihat: Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 39.

⁹Muhammad Ḥusain adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasīrun*, Jil. 1 (Mesir: Maktabah Wahbah, t.t), 205.

menganut ajaran Syafi’iyyah dalam bidang ilmu fiqhnya dan Asy’ariyyah dalam bidang akidahnya. Menurut as-Subki Ḍiyā’ ad-Dīn ‘Umar memiliki banyak karya tulis, namun yang paling terkenal ialah kitab “*Ghayat al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*” dalam bidang ilmu kalam/theologi yang berjumlah dua jilid. Ayahnya, selain mengisi ceramah di waktu-waktu tertentu, ia juga selalu aktif mengajar di kota Rayy.¹⁰

Menurut Ibn Khalkān. Ar-Rāzī dalam kitabnya yang berjudul “*Tahṣī al-Haq*” mengatakan bahwa ia memperoleh ilmu kalām dan *Uṣūl* dari ayahnya. Ayahnya berguru kepada Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Nāṣir al-Anṣārī (w. 511 H) dari gurunya Imam al-Haramain Abū al-Ma’ālī (w. 487 H) dari gurunya Abū Ishāq al-Isfirāyainī (w. 418 H) dari gurunya Abī al-Hasan al-Bāhili dari gurunya Abū al-Hasan ‘Alī ibn Ismā’īl al-‘Asy’arī (w. 324 H) dari gurunya Abu ‘Alī al-Jubāī (w. 303 H).¹¹

Ar-Rāzī pun dalam ilmu fiqh menimba ilmu dari ayahnya. Ayahnya berguru kepada Abū Muhammad al-Husain ibn Mas’ūd al-Farā’ al-Baghawī (w. 516 H) dari gurunya al-Qāḍī Husain al-Marūzī (w. 462 H) dari gurunya al-Qafāl al-

¹⁰Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 38.

¹¹Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 39.

Marūzī (w. 417 H) dari gurunya Abū Yazīdal-Marūzī ibn Mas'ūd al-Baghawī (w. 371 H) dari gurunya Abū Ishāq al-Marūzī (w. 340 H) dari gurunya Abū 'Abās ibn Suraij (w. 306 H) dari gurunya Abū al-Qāsim al-Anmāfī (w. 288 H) dari gurunya Abū Ibrāhīm al-Mazinī (w. 264 H) dari gurunya al-Imām asy-Syāfi' RA (w. 204 H).¹²

Kealiman ayahnya membuat ar-Rāzīnyaris tidak menimba ilmu kepada orang lain. Kemudian Ar-Rāzī ditinggal oleh ayahnya ketika menginjak 15 tahun.¹³ Karena kecintaanya dalam mencari ilmu, akhirnya ia pergi menimba ilmu ke kota Samnān¹⁴ di bawah asuhan al-Kamāl as-Samnāni murid dari Imam al-Bāqilānī. Setelah merasa cukup, ar-Rāzī kembali ke kota Rayy untuk meneruskan studinya di kota Marāghah di bawah asuhan seorang filosof murid dari Imam al-Ghazālī. Disinilah ar-Rāzī dengan jangka waktu yang lama, mendalami ilmu theologi dan filsafat baik dari kalangan ilmuwan muslim maupun dari non muslim seperti pemikiran Ibnu Sīnā, al-Fārābī, Aristoteles, dan ilmuwan-ilmuwan

¹²Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 40.

¹³Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 107.

¹⁴Kota yang terletak di antara kota Rayy dan Dāmighan. Lihat : 'Alī Muhammad al-Bukhārī, *Marāṣid al-Iḥlā' 'Alā Asmā' al-Amkinah wa al-Biqā'*, Jil. 2, 736.

lainnya.¹⁵ Menurut Ṭāḥa Jābir ar-Rāzī hanya menimba ilmu kepada tiga orang guru. Pertama, Ḍiyā' ad-Dīn 'Umar (ayahnya sendiri), al-Kamāl as-Samnāni, dan al-Majdi al-Jailī.¹⁶

Karena kecerdasannya membuat ia mampu menghafal kitab “*asy-Syāmil*” karya Imam Haramain, kitab “*al-Mustsfa*” karya Imam Ghazālī, kitab “*al-Mu'tamad*” karya Abū al-Hasan al-Baṣrī dari kalangan orang Mu'tazilah dan menghafal berbagai kitab baik yang terdahulu maupun yang semasanya.¹⁷ Bukan hanya ilmu Agama Islam, ar-Rāzī pun mendalami berbagai disiplin ilmu umum seperti *Matematika*, *Kedokteran*, *Metafisika*, *fisika*, dan *Astronomi*.¹⁸

Selepas menyelesaikan studinya. Ar-Rāzī tidak berdiam diri di suatu daerah, ia suka berkelana ke berbagai tempat di Khawarizm.¹⁹ Hal ini, guna untuk menyampaikan ilmunya ke berbagai daerah dan berdebat dengan orang-orang Mu'tazilah,

¹⁵Ṭāḥa Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 43.

¹⁶Ṭāḥa Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 111.

¹⁷Ṭāḥa Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 79.

¹⁸Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥāṭīḥ al-Ghaib*, Jil. 1, 4.

¹⁹Khawarizm adalah Negara yang memiliki banyak daerah, letaknya sebelah utara sebutan nama aṭ-Ṭabristānī. Lihat: *Marāṣid al-Iḥlā'* 'Alā Asmā' *al-Amkinah wa al-Biqā'*, Jil. 1, 368.

Syi'ah Isnā 'Asyar, Murjiah, Karāmīyyah²⁰ dan Bāṭiniyyah.²¹ Dengan kegigihannya dalam berdebat dan menyebarkan ilmunya, terbukti banyak sekte-sekte di kota Hirāt yang berpindah kepada aliran *Ahlussunnah wa al-Jamā'ah*. Kemudian ar-Rāzī bertemu dengan 'Alā' ad-Dīn Muhammad ibn Taksy (salah satu penguasa di kota Hirāt Khāwarizm). Di sanalah ar-Rāzī diperkenankan untuk mengajari putranya yang bernama Muhammad, bahkan ar-Rāzī dibuahkan majelis ilmu untuk mengisi pengajian-pengajian ilmiah dihadapan kerajaan, menteri, imuwan, dan para fuqahā' dengan metode tanya jawab. Akhirnya ar-Rāzī menetap di sana dan mendapatkan julukan *Syaikh al-Islām*.²²

Ar-Rāzī tidak henti-hentinya dalam berdebat, khususnya dengan kalangan al-Karāmīyyah, bahkan kematiannya pun menurut Abū Aṣaibi'ah yang dikutip oleh Ṭāha Jābir al-'Alwānī disebabkan diracun oleh seorang penyusup, hingga akhirnya ar-Rāzī jatuh sakit dan wafat di kota Hirāt yang

²⁰Karamiyyah merupakan kelompok yang berfaham bahwa Allah dapat disifati dengan jisim, *tasyabuh* dengan makhluk, dan hanyalah diwajibkan bagi setiap muslim pengakuan lisan saja tanpa harus melakukan amal dan *taṣḍīq* (pengakuan) di dalam hati. Lihat: Muhammad Abdul Karīm, *al-Milal wa an-Nihal*, (Bairut: Dār al-Fikr, 2005), 87.

²¹Masā'id Muslim Āli Ja'far, *Manāhij al-Mufasirīn*, 189. Lihat juga: Muhammad Fakhurdīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 1, 4.

²²Muṣṭafa Ibrāhīm, *Tafsīr 'Ilmī 'inda al-Imām ar-Rāzī*, (Mesir: Allukah, 2015), 26.

bertepatan pada Jum'at tanggal 15 Ramaḍān 606 H/6 Juli 1209 M.²³ Sebelum ia wafat. Ar-Rāzī sempat menuliskan wasiat kepada jama'ahnya yang berisikan tentang wajibnya berpegang teguh pada ajaran Allah dan Rasul-Nya, dan pentingnya menghidupkan ajaran *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*.²⁴

Ar-Rāzī meninggalkan banyak tokoh-tokoh handal yang berguru kepada dirinya seperti Zainuddīn al-Kasyī, Qaṭbuddīn al-Miṣrī, Afḍaluddīn al-Khunajī, Syamsuddīn al-Khaṣrūsyāhī, Syihabuddīn an-Naisābūrī, Aṣīruddīn al-Abharī, Tājuddīn al-Armawī, dan Sirājuddīnal-Armawī Baiquniyyah.²⁵

2. Kondisi Sosial Masyarakat-Rāzī

Ar-Rāzī hidup pada masa pertengahan abad ke-6 H. Pada masa itu ilmu kalām (theologi) sedang mengalami perkembangan yang sangat signifikan, diskusi dan perdebatan antar madzhab theolog hampir dapat ditemukan disetiap majlis/madrasah seperti dari aliran Asy-'Ariyyah, Mu'tazilah, Syi'ah Isnā 'Asyar, Murjiah, Karāmīyyah dan Bāṭiniyyah.²⁶

²³Tāhā Jābir al-'Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 70.

²⁴Muṣṭafa Ibrāhīm, *Tafsīr 'Ilmī 'inda al-Imām ar-Rāzī*, 29.

²⁵Khadījah Ḥmmādī, *Manhaj Imām Fakhruddīn baina al-'Asy'ariah wa al-Mu'tazilah*, (Bairut: Dār an-Nawādir, 2012), 37.

²⁶Muṣṭafa Ibrāhīm, *Tafsīr 'Ilmī 'inda al-Imām ar-Rāzī*, 24.

Kelompok yang paling dominan adalah antara kelompok dari Syiah dan *Sunni*.²⁷

Hidup berdampingan dengan kelompok mayoritas dari kalangan Syiah, membuat ar-Rāzī dalam hal tertentu menyepakati tradisi pemahaman kelompok Syiah. Pertama, Ar-Rāzī berpendapat bahwa sahabat Alī adalah orang yang pemberani berbeda dengan sahabat yang lainnya. Kedua, ketika menyebutkan atau menuliskan sahabat Alī, ar-Rāzī melanjutkan dengan penuturan *‘alaihi as-salām*. Ketiga, ar-Rāzī menyebutkan sahabat Alī dengan sebutan *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna).²⁸

Demikian ini serupa dengan pendapatnya kelompok Syiah yang menyebutkan bahwa sahabat Alī adalah Imam yang maksum. Ar-Rāzī mengagumi kedudukan sahabat Alī sehingga ia menyebutkan Alī adalah manusia sempurna terlebih dengan kedudukan nabi dan rasul. Ar-Rāzī menilai mereka tidak patut melakukan sebuah kesalahan.

Apabila ditinjau secara garis besar pemikiran ar-Rāzī memang lebih dominan kepada paham *Sunni*, baik pemahaman tentang sifat-sifat Tuhan, mengakui sahabat selain sahabat Alī,

²⁷Ar-Rasyīd, “at-Tafkīr al-Falsafī laday Fakhruddīn ar-Rāzī wa Naqduhu li Falāsifah wa al-Mutakalimīn,” (Disertasi: Universitas al-Jazāir, 2005), 11.

²⁸Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 50.

dan menolak paham Syiah Imamiyah (yang memiliki paham bahwa mereka mempunyai 12 pemimpin yang suci). Namun dalam pemahaman tentang kemaksuman ar-Rāzī menyepakati pemahaman kelompok Syiah. Hal ini pun telah dibenarkan oleh Rasyīd Riḍā bahwa dalam penjelasan tentang maksum bagi nabi dan rasul ar-Rāzī satu pemahaman dengan kelompok Syiah.²⁹

Dalam dunia politik ar-Rāzī hidup pada masa kemunduran Daulah Abāsyiah dan memasuki munculnya dinasti-dinasti. Pada masa itu pula terjadinya perang salib di Syam yang letaknya didaerah perbatasan Tatār sebelah timur, perang ini berlangsung hampir sampai 200 tahun lamanya. Hal ini mengakibatkan kekacauan dimana-mana, melemahnya kehidupan umat Islam dan hilangnya persatuan.³⁰ Walaupun dalam dunia politik mengalami kemunduran. Akan tetapi dalam dunia intelektual, pada masa ini dapat dikatakan munculnya kritikus-kritikus handal dalam dunia Islam. Tokoh-tokoh kritikus yang sezaman dengan ar-Rāzī ialah Sayfuddīn al-Āmidī (w. 631 H), ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd as-Salām (w. 660H), Ibn Rusyd (w. 595H), Ibn al-‘Arabī (w. 638H), Sahrawardī (w. 587H), Ibn al-Fārḍ (w. 561H), ‘Abd al-Qādir al-Jailānī (w.

²⁹Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jil. 7 (Mesir: Dār al-Manār, 1948), 537.

³⁰Muṣṭafa Ibrāhīm, *Tafsīr ‘Ilmī ‘inda al-Imām ar-Rāzī*, 24.

561H), Tāj ad-Dīn al-Kindī (w. 613H), ‘Imād ad-Dīn Muhammad ibn Yūnus (w. 608H), dan Abū al-Biqāi’ al-‘Akbarī (w. 616H).³¹

3. Pendapat Para Ulama Terhadap Keilmuan ar-Rāzī

Al-Yāfi’i (w. 768 H) mengungkapkan bahwa ar-Rāzī merupakan ulama yang terkemuka. Di masanya ia terkenal sebagai ahli tafsir, theolog, uṣūl, rasional, dan lain sebagainya. Karya-karyanya tidak terhitung jumlahnya. Namun yang paling monumental adalah “*Tafsīr al-Qur’an al-Karīm Mafātīh al-Ghaib*,” di dalamnya memuat makna-makna yang indah dan sangat menakjubkan.³²

Manā’ al-Qaṭān mengungkapkan bahwa ar-Rāzī selain menguasai ilmu theolog mampu menguasai ilmu logika dan filsafat. Ar-Rāzī banyak mengarang karya-karya yang berhubungan dengan ilmu filsafat. Bahkan sampai sekarang banyak ilmuwan yang merujuk pada karya-karyanya.³³

Menurut Ibn Khalkān bahwa ar-Rāzī dalam menyampaikan ilmu dan berdebat bahasanya disesuaikan

³¹Tāhā Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannafātuh*, 25.

³²Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 1, 7.

³³Manā’ al-Qaṭān, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’an*, (Mesir: Maktabah Wahbah, t.t), 375.

dengan audiennya karena ar-Rāzī mahir dalam dua bahasa. Yakni berbahasa arab dan bahasa faris.³⁴

Al-Qāḍī yang sebagai muridnya ar-Rāzī mengatakan bahwa keahlian ar-Rāzī dalam bidang filsafat tidak jauh beda dengan keahliannya dalam bidang kedokteran. Sebagai buktinya ar-Rāzī membuat karya tentang kedokteran seperti kitab “*Masāil at-Ṭib*”, “*al-Jāmi’ al-Kabīr fī at-Ṭib*”, dan kitab “*an-Nabḍi*.”³⁵

4. Kitab-kitab Karya ar-Rāzī

Ar-Rāzī selain aktif berdebat dan mengisi pengajian-pengajian di berbagai daerah, ia pun aktif memproduksi karya-karya ilmiah. Karena dengan kealimannya, tidak heran bahwa hasil yang dituliskannya sangat komprehensif. Karya-karyanya pun tersebar luas diberbagai belahan dunia bahkan sampai sekarang banyak yang merujuk kepada karya-karyanya.

Ar-Rāzī membuat karya ilmiah sangatlah banyak, secara keseluruhan menurut ‘Abdulullah ‘Alī Aḥmad an-Nasyamī belum menemukan jumlah secara pasti sebab dari berbagai referensi yang ditemukan jumlah karya-karya ar-Rāzī berbedabeda misalnya Abū Aṣḥbī’ah menjelaskan bahwa jumlah karya

³⁴Muhammad al-Fāḍil ibn ‘Asyūr, *Tafsīr wa rijāluhu*, (Mesir: Majmu’ al-Buḥūs al-Islāmiyyah, 1970), 69.

³⁵Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥāṭih al-Ghaib*, Jil. 1, 6

ar-Rāzī terdapat 68 karya, al-Qafaṭī menyebutkan ada 61 karya, Ibn Khallikān menyebutkan ada 29 karya, adz-Dzahabī menyebutkan ada 28 karya, Manā' al-Qaṭan menyebutkan ada 17 karya, Ibn Kašīr menyebutkan ada 200 karya, namun yang dipaparkan dalam kitabnya hanya tujuh kitab, dan Abū Ašbī'ah menyebutkan ada 68 karya.³⁶ Diantara karya-karya ilmiahnya sebagai berikut ini:

Al-Āyāt al-Bayanāt fī al-Manṭiq, Ibtāl al-Qiyās, Ajwibah al-Masāil an-Najāriyyah, Iḥkām al-Aḥkām, al-Ikhtiyārāt al-‘Alāiyyah min al-Ikhtiyārāt as-Samāwiyyah, al-Akhlāq, al-Arba’in fī Uṣūl ad-Dīn, Irsyād an-Nidzār ilā Laṭāif al-Asrār, Asrār at-Tanzīl wa Anwār at-Ta’wīl, al-Isyārāt, al-Asyrībah, Baḥr al-Ansāb, al-Burhān fī Qirā’ah al-Qur’an, al-Bayān wa al-Burhān fī ar-Rad ‘alā Ahl az-Zigh wa aṭ-Ṭughyān, Ta’sīs at-Taqdīs, at-Taḥbīr fī ‘Ilm at-Ta’bīr, Taḥṣīl al-Ḥaq, at-Tasyrīḥ min ar-Ra’s ilā al-Ḥalq, Ta’jīz al-Falāsifah, Tafsīr al-Ikhlāṣ, Tafsīr Sūrah al-Baqarah ‘alā al-Wajh al-‘Aqlī lā an-Naqlī, Mafātīḥ al-Ghaib fī Tafsīr al-Qur’an, at-Tanbīḥ ‘alā Ba’d al-Asrār al-Maudi’ah fī Ba’d Sūwar al-Qur’an al-‘Adzīm, Tahdzīb ad-Dalāil wa ‘Uyūn al-Masāil, Jāmi’ al-‘Ulūm, al-Jaml fī al-Qur’an, Jawāb al-Ghailānī, al-Jawahir al-Fard, Ḥudūs al-

³⁶Abdullah ‘Alī Aḥmad an-Nasyamī, *Ikhtiyārāt al-Imām al-Fakhr ar-Rāzī fī at-Tafsīr min Khilāl Kitābah at-Tafsīr al-Kabīr al-Musamā bi Mafātīḥ al-Ghaib*, (Sudan: Alukah, 2015), 30.

‘Ālīm, al-Khalq wa al-Ba’s, al-Khamsīn fī Uṣūl ad-Dīn, Durah at-Tanzīl, Ghurah at-Ta’wīl fī al-Ayāt al-Mutasyābihāt, ad-Dalāil fī ‘Uyūn al-Masāil, Dzam ad-Dunyā, ar-Risālah aṣ-Ṣāhibiyyah, ar-Risālah al-Kamāliyyah fī al-Ḥaqāiq al-Ilahiyyah, ar-Risālah, al-Majdiyyah, ar-Risālah al-Muhamadiyyah, ar-Ri’āyah, Ziyāh al-Qubūr, as-Su’al, as-Sir al-Maktūm fī Mukhāṭah asy-Yams wa al-Qamar wa an-Nujūm, Syarh al-Isyārāt wa at-Tanbīhāt libn Sīnā, Syarh Dīrwān al-Mutanabī, ‘Iṣmah al-Anbiyā’, Syarh Maṣādirāt, Syarh Nahj al-Balāghah, Syifū’ al-‘Ay wa al-Khalāf, aṭ-Ṭib al-Kabīr, aṭ-Ṭarīqah al-‘Alāiyyah, al-Maḥsul fī Uṣūl al-Fiqh, Syarḥ al-Isyārāh wa at-Tanbīhāt libn Sīnā, Ibtāl al-Qiyās, Syarḥ al-Qānūn libn Sīnā, Risālah al-Jawahir, Risālah al-Ḥudūs, Kitāb al-Milal wa an-Niḥal, Maḥsul al-Afkār al-Mutaqadimīn wa al-Muta’akhirīn min al-Ḥukamā’ wa al-Mutakalimīn fī ‘Ilm al-Kalām, dan Syarḥ al-Mufaṣṣal li-az-Zamakhsyarī.³⁷

B. Tafsīr Mafātīh al-Ghaib

1. Latar Belakang Penulisan

Kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib* karya terbesar dari Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan

³⁷Abdullah ‘Alī Aḥmad an-Nasyamī, *Ikhtiyārāt al-Imām al-Fakhr ar-Rāzī fī at-Tafsīr min Khilāl Kitābah at-Tafsīr al-Kabīr al-Musamā bi Mafātīh al-Ghaib*, 31. Lihat juga: Manā’ al-Qaṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’an*, 375.

bin ‘Ali aṭ-Ṭabṛastānī at-Taimī al-Bakrī yang dikenal dengan sebutan Fakhrudḏīn ar-Rāzī. Dilihat dari cetakan Dār al-Fikr kota Bairut Libanon yang dicetak pada tahun 1401 H/1981 M terdapat 32 jilid.

Asal usul dari penamaan kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭīḥ al-Ghaib* menurut peneliti setelah menelusuri dari beberapa referensi belum didapatkan kenapa ar-Rāzī menamakan tafsir tersebut. Apabila ditinjau dari isi penafsirannya Ibn Khallikān mengatakan bahwa dalam *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭīḥ al-Ghaib* menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an sangatlah terperinci dengan mengumpulkan semua makna-makna yang luar biasa.³⁸

Muṣṭafā Ibrāhīm Rusulān mengemukakan bahwa ada beberapa kemungkinan ar-Rāzī membuat kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭīḥ al-Ghaib*. Pertama, Memosisikan al-Qur’an sebagai media pembelajaran, penelitian, dan analisis. Hal ini supaya terus-menerus menghidupkan pemahaman al-Qur’an. Kedua, Menjelaskan bahwa al-Qur’an mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan. Ketiga, Mengajak ilmuwan lain untuk mengkaji al-Qur’an. Keempat, Menciptakan ketenangan

³⁸Iḥsan ‘Abbas, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā az-Zamān*, Jil. 4, (Bairut: Dār Ṣādir, 1978), 249.

hati atau jiwa. Terlebih pada masa itu ar-Rāzī berada pada zaman kerusuhan timbulnya fitnah, dan peperangan.³⁹

Dalam penulisan kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib* menurut Abdullah ‘Alī Aḥmad an-Nasyamī memberikan komentar bahwa terjadi simpang siyur. Sebagian penelitian mengatakan bahwa ar-Rāzī tidak menyelesaikan sampai akhir, sebagian yang lain berpendapat bahwa ar-Rāzī menyelesaikan sampai akhir. Akan tetapi pendapat yang masyhur adalah pendapat yang pertama.⁴⁰ ar-Rāzī menulis kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib* berakhir sampai surah al-Anbyā kemudian dilanjutkan oleh Syihābuddīn bin Khalīl al-Khuwayyī ad-Dimasyqī (w. 639 H), penulisan pun belum sampai sempurna secara utuh sehingga Najmuddīn Aḥmad bin Muḥammad al-Qamūlī (w. 727 H) terganggu untuk menyempurnakan dan menyelesaikan secara keseluruhan.⁴¹ Sebagai bukti bahwa penulisan kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib* tidak diselesaikan oleh ar-Rāzī dapat dilihat dari penjelasan dalam penafsirannya seperti yang terurai berikut ini:

³⁹Muṣṭafa Ibrāhīm, *Tafsīr ‘Ilmī ‘inda al-Imām ar-Rāzī*, 34.

⁴⁰Abdullah ‘Alī Aḥmad an-Nasyamī, *Ikhtiyārāt al-Imām al-Fakhr ar-Rāzī fī at-Tafsīr min Khilāl Kitābah at-Tafsīr al-Kabīr al-Musamā bi Maḥāṭib al-Ghaib*, 51.

⁴¹Muhammad Ḥusain adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasīrun*, 207.

حِزَاءٍ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٤) المسألة الأولى : ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها فالأولى : قالت المعتزلة : هذا...^{٤٢}

Sebagai balasan bagi apa yang telah mereka kerjakan (24) Adapun masalah yang pertama : sebagaimana al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī rahimahumullah menjelaskan diberbagai tempat, dan kami menjelaskan hanya sebagiannya. Pendapat yang pertama golongan Mu'tazilah : bla bla...

Penjelasan tersebut memecahkan keraguan para peneliti mengenai penulisan kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib* yang memang benar-benar tidak diselesaikan secara keseluruhan oleh ar-Rāzī. Akan tetapi ditemukan pula penafsiran yang diduga dilakukan oleh ar-Rāzī dengan menyamakan unsur penafsiran tentang wajibnya niat dalam melaksanakan Sholat yang terdapat di dalam dua surah. Yakni: surah al-Mā'idah ayat 6 dan surah al-Bayyinah ayat 5. Sebagaimana pemaparan berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... (المائدة : ٦) وإنما قلنا : إن كل مأمور به أن يكون منوياً لقوله تعالى : { وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً ... } (البينة : ٥)^{٤٣}

⁴²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 29, 157.

⁴³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 11, 156.

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat...(al-Māidah/6) dan sesungguhnya saya katakan : bahwa segala perbuatan yang diperintah harus didasari dengan niat. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Allah : Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam menjalankan Agama yang lurus... (al-Bayyinah/5)

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ... (البينة : ٥) فقد دلت الآية على أن كل مأمور به فلا بد وأن يكون منوياً ، ثم قالت الشافعية : الوضوء مأمور به في قوله تعالى : { إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... } (المائدة : ٦) ودلت هذه الآية على أن كل مأمور يجب أن يكون منوياً ، فيلزم من مجموع الآيتين وجوب كون الوضوء منوياً

٤٤٤

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam menjalankan Agama yang lurus... (al-Bayyinah/5). Ayat tersebut menunjukkan bahwaselga perbuatanyang diperintah harus didasari dengan niat. Kelompok Syafi'iyah berpendapat bahwa wudhu adalah ibadah yang diperintah. Hal ini telah ditegaskan dalam firman Allah : Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu...(al-Māidah/6) ayat tersebut menjelaskan segala perbuatan yang diperintah wajib dibarengi dengan niat. Dapat disimpulkan dari dua ayat di atas menetapkan kewajiban wudhu dengan dibarengi niat.

⁴⁴Muhammad Fakhurddin ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfātīh al-Ghaib*, Jil. 32, 44.

Dengan demikian, penafsiran yang terdapat dalam surah al-Bayyinah menunjukkan bahwa ar-Rāzī menulis kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib* sampai surat tersebut. akan tetapi lebih lanjut adz-Dzahabī mengungkapkan bahwa kelanjutan ar-Rāzī pada penafsiran yang terdapat dalam surah al-Bayyinah itu masih belum jelas.⁴⁵

Secara sekilas bagi para pembaca yang belum sempat meneliti lebih dalam biografi kitab *at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib* akan merasakan bahwa secara keseluruhan ditulis oleh ar-Rāzī, karena memang dalam metode dan corak penulisan tidak jauh beda antara ar-Rāzī dengan penulis lainnya.⁴⁶

2. Metode dan Corak Penafsiran

Metode yang dilakukan dalam dunia penafsiran menurut al-Farmawiy dalam kitabnya “*al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū’*” klasifikasinya terbagi menjadi empat macam. Yakni: *tahlīlī*,⁴⁷ *ijmālī*,⁴⁸ *muqāran*,⁴⁹ dan *mauḍū’*.⁵⁰ Adapun metode

⁴⁵Muhammad Husain adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasīrun*, 207-208.

⁴⁶Muhammad Husain adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasīrun*, 208.

⁴⁷Metode *tahlīlī* adalah metode penafsiran yang berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan menyajikan dari berbagai sudut dan menyingkap segala sesuatu yang dimaksud dalam al-Qur’an. Hal ini dilakukan oleh seorang mufasir pada setiap ayat per-ayatnya dan surah per-surahnya secara berurutan mulai dari awal sampai akhir, menjelaskan maksud dari kosa katanya, mengungkapkan makna-makna yang terkandung secara keseluruhan,

yang dilakukan oleh ar-Rāzī dalam kitab “*at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*” adalah menggunakan metode *taḥlīlī*

menuturkan hubungan (*munāsabāh*) ayat satu dengan ayat yang lainnya dan surah satu dengan surah yang lainnya, menyampaikan latar belakang turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), memaparkan sabda-sabda dari Rasulullah SAW, Sahabat, Tabi’īn, dan para ulama yang lainnya, menjelaskan unsur kemukjizatan al-Qur’an baik dari sudut susunan kalimat maupun dari sudut ayat-ayat kauniyyah. Lihat : Muhammad Abdul Haiy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū’*, (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1977), 24.

⁴⁸Metode *ijmālī* adalah metode penafsiran yang berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan menjelaskan maknanya secara global. Hal ini dilakukan oleh seorang mufasir dengan cara meringkas penafsirannya namun tujuan yang dimaksud tersampaikan. Lihat : Muhammad Abdul Haiy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū’*, 43.

⁴⁹Metode *muqāran* adalah metode penafsiran yang berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan cara mengkompromikan baik persamaan maupun perbedaannya dari penjelasan berbagai mufasir. Misalnya antara mufasir klasik dengan mufasir modern maupun mengkompromikan antara mufasir yang menggunakan pendekatan *bi ar-riwayah* dengan mufasir yang menggunakan pendekatan *bi ar-ra’yi*. Lihat : Muhammad Abdul Haiy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū’*, 45

⁵⁰Metode *mauḍū’* adalah metode penafsiran yang mengkaji dan mempelajari ayat al-Qur’an dengan menghimpun ayat-ayat al-Qur’an yang mempunyai maksud yang sama, membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasar kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat itu. Kemudian penafsir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan, membahas satu-persatu ayat al-Qur’an dengan mempertimbangkan validitas dan relevansi penafsiran. Dengan demikian, peneliti dapat menjabarkan hakikat yang dikandung dari ayat-ayat tersebut dengan mudah memberikan arahan secara sempurna. Lihat : Abd al-Hay al-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū’*, 46.

sebab ditinjau dari interpretasinya ar-Rāzī menganalisis secara mendalam pada setiap per-ayat dalam al-Qur'an.⁵¹

Lebih lanjut al-Farmawiy menjelaskan bahwa metode *tahlīlī* memiliki aneka corak yang bermacam-macam, diantaranya ialah corak *tafsīr bi al-māsūr*,⁵² corak *tafsīr bi ar-ra'yī*,⁵³ corak *tafsīr as-ṣūfī*,⁵⁴ corak *tafsīr al-Fiqhī*,⁵⁵ corak *tafsīr falsafī*,⁵⁶ corak *tafsīr ilmīy*,⁵⁷ corak *tafsīr al-Adabī al-Ijtimāī*.⁵⁸

⁵¹Muhammad al-Fāḍil ibn 'Asyūr, *Tafsīr wa rijāluhu*, 72.

⁵²Mentafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, atau dengan hadits Nabi SAW baik berupa ucapan, perbuatan, sifat maupun ketetapan, atau diambil dari penjelasannya para sahabat dan Tabi'in Abd al-Hay al-Farmawī, *al-Bidayah fī Tafsīr al-Mauḍu'iy*, 25.

⁵³Menjelaskan atau mentafsirkan al-Qur'an dengan cara ijtihad dari mufasir itu sendiri, dengan cara menjelaskan lafal al-Qur'an, kemudian menjelaskan isi kandungan maknanya, menyertakan asbab an-Nuzul, Nasikh dan Mansyukh Abd al-Hay al-Farmawī, *al-Bidayah fī Tafsīr al-Mauḍu'iy*, 26.

⁵⁴Tafsir yang bernuansa sufīy, menjelaskan al-Qur'an dengan makna bathiniyyah, baik tasawuf teoritis *nadzari* maupun tasawuf praktis *isyariy*, Lihat: Manā' al-Qathān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'an*, 356.

⁵⁵Tafsir yang menjelaskan tentang hukum-hukum Fiqh yang berpedoman pada empat Madzhab. Lihat: Manā' al-Qathān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'an*, 33.

⁵⁶Mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an disesuaikan dengan nalar akal dan tidak lepas dari batasan agama, sehingga keduanya (akal dan agama) dapat diterima oleh nalar akal., Lihat : Muhammad Husain adz-Dzahabiy, *Tafsīr wa al-Mufasrūn*, Jil. 2, 309.

⁵⁷Menjelaskan tentang isyarat-isyarat teori ilmiah yang terdapat dalam redaksi al-Qur'an, yang di dalamnya mengungkapkan ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan kefilsafatan dari ungkapan tersebut. Lihat : Muhammad

Adapun corak yang dilakukan oleh ar-Rāzī dalam kitab tafsir tersebut lebih menggunakan corak *tafsīr bi ar-ra'yī* dengan pendekatan yang berpusat pada pembahasan ilmu kedokteran, ilmu filsafat, ilmu sains dan ilmu kalam (theologi). Dalam pembahasan mengenai ilmu kalam (theologi) ar-Rāzī mengikuti teorinya Imam Ghazalī, Imam Haramain, Abū Ishāq al-Isfirāyainī, dan Imam Abū Ḥasan al-‘Asy’arī.⁵⁹ Diantara contoh penafsirannya sebagai berikut ini:

a) Corak pembahasan ilmu kedokteran

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) أن كثيراً من أسباب المرض يحدث بتفريط من الإنسان في مطاعمه ومشاركه وغير ذلك، ومن ثم قالت الحكماء :
"لو قيل لأكثر الموتى ما سبب آجالكم؟ لقالوا التخم"^{٦٠}.

Dan apabila aku sakit, dialah yang menyembuhkan aku (80) Kebanyakan dari akibat-akibat munculnya sakit dikarenakan manusia tidak teratur dalam masalah pola makan, minum, dan sebagainya. Sebagaimana ungkapan para pemikir : “apabila ditanyakan, kebanyakan orang

Husain adz-Dzahabiy, *Tafsīr wa al-Mufasirūn*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, ttp), 474.

⁵⁸Menyingkap keindahan-keindahan bahasa al-Qur’an, menjelaskan makna dan maksudnya, menjelaskan aturan-aturan kehidupan, memberikan gambaran solusi kehidupan masyarakat Islam secara khusus dan umumnya semua masyarakat..., Lihat : Muhammad Abdul Haiy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudhū’*, 42.

⁵⁹Muhammad al-Fāḍil ibn ‘Asyūr, *Tafsīr wa rijāluhu*, 72.

⁶⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 24, 145.

yang meninggal. Apa penyebab kematiannya? Maka mereka pasti menjawab karena penyakit pencernaan”.

b) Corak pembahasan ilmu filsafat

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ... (٣٠) أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة، ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة.^{٦١}

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat.... (30) Adapun kelompok filsafat bersepakat bahwa secara rasional banyak hujah yang menunjukkan atas adanya malaikat, dan kami (ar-Rāzī) sepakat dengan mereka pada perihal tersebut yangmana pembahasannya teliti dan mendalam.

c) Corak pembahasan ilmu sains

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا... (38) أي تجرى مجرى مستقرها. فإن أصحاب الهيئة قالوا الشمس في فلك والفلك يدور فيدير الشمس فالشمس تجرى مجرى مستقرها.^{٦٢}

Dan matahari berjalan ditempat peredarannya...(38) Yakni berputar pada porosnya. Ilmuwan Astronot mengatakan bahwa matahari berada di tatasurya dan tatasurya memiliki garis poros yang memutari matahari, sedangkan matahari berputar pada porosnya.

d) Corak pembahasan ilmu theologi

⁶¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 2, 176.

⁶²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 26, 71.

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٤) أن معنى الآية أن من خلق شيئاً لا بد وأن يكون عالماً بمخلوقه، وهذه المقدمة كما أنها مقررة بهذا النص فهي أيضاً مقررة بالدلائل العقلية، وذلك لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك الشيء فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه، وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المخلوق لا بد وأن يكون عالماً بكميته.⁶³

Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu lahirkan atau rahasiakan); dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui.(14) Sesungguhnya ayat tersebut menjelaskan bahwa Dzat yang menciptakan sesuatu pastinya Dia Maha Mengetahui tentang makhluk-Nya, pendahuluan ini sebagai ungkapan dari nash di atas dan hujah secara rasional. Hal ini disebabkan bahwa penciptaan sebagai gambaran dari perwujudan dan pembentukan atas berbagai tujuan, Dzat yang memiliki tujuan pada sesuatu pastinya yang mengetahui hakikat sesuatu tersebut. Maka Dzat yang tidak mengetahui sesuatu tersebut mustahil memiliki tujuan. Hal ini telah terbukti bahwa Dzat yang menciptakan pasti yang mengetahui hakikat makhluk dan dan kuantitasnya.

3. Sistematika Penafsiran

Sistematika penulisan penafsiran kitab “*at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*” mengikuti *tartib muṣḥafī* (sesuai dengan urutan mushaf), yakni penulisan diawali dari surah al-

⁶³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 30, 66.

Fātiḥah sampai surah an-Nās. Adapun karakteristik penulisaan kitab “*at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghaib*” menurut Bassām al-Jaml terdapat tujuh bagian. Pertama, ar-Rāzī menuturkan nama-nama surah dalam permulaan interpretasi surah dengan penyusunan *tartīb muṣḥafī*, kemudian menyebutkan turunya surah baik makiyyah maupun madaniyyah. Kedua, menghubungkan (*munāsabah*) di antara bagian-bagian *naṣ* al-Qur’an baik menghubungkan antara surah dengan surah maupun menghubungkan antara ayat dengan ayat. Ketiga, menjelaskan dasar-dasar makna kosa kata dalam al-Qur’an. Keempat, memberi pandangan perihal perbedaan *qirā’āt* yang relevan dengan makna-makna al-Qur’an yang dimaksud. Kelima, menuturkan latar belakang turunya ayat. Keenam, makna ayat yang didapatkan setelah melalui telaah terlebih dahulu dalam kajian tafsir. Ketujuh, interpretasinya lebih dominan mengarah pada ilmu theologi.⁶⁴

⁶⁴Bassām al-Jaml, *Manhaj Fakhruddīn ar-Rāzī fī Tafsīr al-Qur’an*, (Tunisia: Mu’min bilādūd, t.t), 3-4.

C. Interpretasi Kemaksuman Nabi dan Rasul Dalam *Tafsīr Mafātīh Al-Ghaib*

1. Nabi Adam Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Nabi Adam Melakukan Maksiat Kepada Allah SWT

Nabi Adam adalah orang yang pertama kali diciptakan oleh Allah SWT. Hukum syariat pada waktu itu hanya ada satu larangan, yaitu dilarang memakan buah *khuld* yang ada di surga. Nabi Adam dan istrinya memakan buah larangan itu, hingga akhirnya mereka disebut melakukan kemaksiatan. Hal ini telah disebutkan dalam al-Qur'an "*Dan durhakalah Adam kepada Tuhan dan sesatlah ia*". (QS. Tāhā/20:121).

Ar-Rāzī berpendapat bahwa maksiat ialah tidak melakukan sebuah perintah. Makna perintah itu sendiri terbagi menjadi dua bagian, adakalanya yang bersifat wajib dan ada juga yang sunah. Apabila perintah itu seperti demikian, maka tidaklah terbantahkan bahwa penyebutan maksiat kepada Nabi Adam AS. Akan tetapi bukan perintah yang mengandung meninggalkan sesuatu yang wajib, yakni perintah yang mengandung meninggalkan suatu yang sunah.⁶⁵

Teks al-Qur'an menunjukkan bahwa orang yang bermaksiat berhak mendapatkan siksa, namun hanya tertentu

⁶⁵Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 127.

pada maksiat yang meninggalkan yang wajib. Karena, apabila orang yang meninggalkan sunah itu disebut maksiat, niscaya para Nabi itu orang-orang yang bermaksiat, sebab mereka tidak lepas dari meninggalkan perbuatan sunah. Sedangkan tidak bisa dikatakan orang yang meninggalkan sunah itu maksiat secara metafora. Sehingga Nabi Adma AS bukanlah melakukan maksiat yang menyebabkan disiksa.⁶⁶

Menurut hemat penulis Nabi Adam yang dinyatakan oleh Allah SWT sebagai orang yang melakukan maksiat. Hal ini merupakan sebuah kesalahan yang memang manusiawi. Maksudnya kesalahan ini dapat diampuni ketika Nabi Adam bertaubat. Sebagaimana yang dikatakan Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn bahwa Nabi Adam disebutkan melakukan sesuatu yang tidak patut untuk dilakukan, perbuatan tersebut merupakan sebuah kesalahan namun tidak sampai keranah kehinaan.⁶⁷

b) Nabi Adam Melakukan Sesuatu yang telah Dilarang Allah

Nabi Adam AS melakukan sesuatu yang telah dilarang oleh Allah SWT seperti firman Allah dalam al-Qur’an *"Bukankah aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu"*.(QS. Al-

⁶⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafāṭīh al-Ghaib*, Jil. 22, 127.

⁶⁷Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 3, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 215.

‘Arāf/07:22) “*Dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua Termasuk orang-orang yang zalim*”.(QS. Al-‘Arāf/07:19).⁶⁸

Nabi Adam melakukan sesuatu yang dilarang. Makna larangan itu terbagi menjadi dua bagian, adakalanya yang bermakna *tahrim* dan ada juga yang bermakna *tanzih*. Apabila larangan yang bermakna *tanzih* itu tidak ada masalah.⁶⁹

Larangan yang bermakna *tahrim*, ketika disebutkan bahwa Nabi Adam AS melakukannya dalam keadaan lupa, maka tidak ada hukum *taklif* bagi orang yang lupa, sebagaimana firman Allah SWT: “*Maka ia lupa (akan perintah itu), dan tidak Kami dapati padanya kemauan yang kuat*”. (QS. Tāhā/20:115)

Ayat di atas menunjukkan bahwa Nabi Adam dalam keadaan lupa. Pendapat ini golongan dari ulama mutakalimin. Akan tetapi, terdapat hujah pula yang menyebutkan Nabi Adam tidak dalam keadaan lupa, seperti firman Allah SWT: “*Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi Malaikat*”.(QS. Al-‘Arāf/07:20) dikuatkan dengan ayat lain yang berbunyi: “*Dan Dia (syaitan) bersumpah kepada keduanya. "Sesungguhnya saya adalah*

⁶⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 3, 12.

⁶⁹Muhammad Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 3,5.

Termasuk orang yang memberi nasehat kepada kamu berdua".
(QS. Al-‘Arāf/07:21)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi Adam AS tidak dalam keadaan lupa, sehingga menurut Fakhruddīn ar-Rāzī, Nabi Adam ada kesalahan dalam berijtihadnya, sebagaimana firman Allah disebutkan: “*Dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini*”, (QS. Al-‘Arāf/07:19)⁷⁰

Perlu diketahui, bahwa makna isyarat itu terbagi menjadi dua bagian, (1) Isyarat bermakna tunggal, (2) Isyarat bermakna sejenis. Nabi Adam AS, menduga bahwa larangan mendekati pohon tersebut bersifat tertentu (tunggal), oleh karena itu, Nabi Adam AS memakan dari pohon yang lain yang sejenis. Ijtihad tersebut keliru, sebab yang Allah kehendaki dari kalimat *hadzihi* isyarat bermakna sejenis, bukan isyarat bermakna tunggal. Ketika ijtihad itu keliru tidak menuntut adanya siksa dan laknat, sebab ada kemungkinan dosa kecil itu diampuni, sebagaimana di dalam syariat kita.⁷¹

Penulis condong kepada pemaknaan bahwa Nabi Adam melakukan perbuatan yang telah dilarang oleh Allah adalah dalam keadaan lupa, karena memang seorang manusia tidak lepas dari sifat lupa. Pendapat ini penulis berpegang pada firman

⁷⁰Muhammad Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 3, 14.

⁷¹Muhammad Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 3, 14.

Allah (QS. Tāhā/20:115) dan diperkuat dari hadis Nabi Muhammad SAW yang berbunyi

عن أبي هريره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نسي آدم فسيت ذريته
وخطى آدم فخطت ذريته.⁷²

Dari Abu Hurairah: Rasulullah SAW bersabda: “Nabi Adam telah lupa, maka keturunannya pun memiliki sifat lupa. Dan Nabi Adam pernah salah, maka keturunannya pun memiliki kesalahan.

Allah mengajari kalimat taubat kepada Nabi Adam sebagaimana kalimatnya berikut ini:

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَعْفُرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

“Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang rugi”.(QS. Al-‘Arāf/07:23)

Do’a ini dipanjatkan atas dasar penyesalan Nabi Adam yang telah diperbuatnya, hingga Allah menerima taubatnya. Menurut Abdurrahmān as-Sa’dī hal ini sebagai pengakuan atas dosanya dan meminta pengampunan kepada Allah.⁷³

⁷²Abū al-Fidā’, *al-Bidāyah wa An-Nihāyah*, Jil. 1,(Bairut: Maktabah al-Ma’arif, 1990), 87.

⁷³Abdurrahmān as-Sa’dī, *Taisir al-Karīm fī Taḥsīn kalām al-Manān*, (Arab Saudi: Dār as-Salam, 2002), 40.

Perlu diketahui terlebih dahulu bahwa pembagian-pembagian perilaku perbuatan dzālim berdasarkan sabda Nabi SAW itu terbagi menjadi tiga bagian. Berikut bunyi sabdanya:

حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " الظُّلْمُ ثَلَاثَةٌ: فَظُلْمٌ لَا يَتْرُكُهُ اللَّهُ، وَظُلْمٌ يُعْفَرُ، وَظُلْمٌ لَا يُعْفَرُ، فَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يُعْفَرُ فَالشِّرْكَ لَا يُعْفَرُهُ اللَّهُ، وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي يُعْفَرُ فَظُلْمُ الْعَبْدِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ، وَأَمَّا الَّذِي لَا يُتْرَكُ فَحَقُّ اللَّهِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ"⁷⁴

Ar-Rabī' menceritakan kepada kami, dari Yazīd, dari Anas, Anas berkata: Rasulullah bersabda: "Dzālim itu ada tiga bagian: *dzālim* yang Allah tidak akan meninggalkannya, *dzālim* yang diampuni, *dzālim* yang tidak diampuni. Adapun *dzālim* yang tidak diampuni adalah syirik maka Allah tidak akan mengampuninya, dan adapun *dzālim* yang diampuni adalah *dzālimnya* seorang hamba antara dirinya dan Tuhannya, dan adapun *dzālim* yang tidak akan ditinggalkan oleh Allah adalah putusnya Allah diantara sebagian manusia yang *dzālim* kepada manusia yang lainnya.

Menurut penulis Nabi Adam termasuk pada golongan ke tiga, yakni *dzālim* yang diampuni oleh Allah. Seperti halnya disebutkan dalam (QS. Tāhā/20:122).

c) Nabi Adam Terbujuk setan

Nabi Adam AS dikeluarkan dari surga, disebabkan terbujuk oleh setan, turunya tersebut merupakan sebagian akibat

⁷⁴Sulaimān bin Dāwud bin al-Jārūd, *Musnad Abū Dāwud aṭ-Ṭayālisī*, Jil.3(Bairut: Dar al-Hijr, 1999), 579.

dari mengikuti arahan setan. Dengan demikian, itu menunjukkan bahwa Nabi Adam berdosa.

Nabi Adam keluar dari surga. Demikian itu, bukan menunjukkan bahwa Nabi Adam itu hina dan rendah. Sebab pada dasarnya Allah menciptakan Nabi Adam supaya menjadi khalifah di bumi.⁷⁵

Menurut hemat penulis, walaupun Nabi Adam sudah dipastikan akan menjadi khalifah di bumi. Akan tetapi tetap tidak dapat dipungkiri lagi pasti timbul dari sebab-musabab. Surga merupakan tempat segala kenikmatan yang abadi dan bumi merupakan tempat yang penuh keruksakan. Hal ini merupakan sebuah gambaran perbedaan antara surga dan bumi. Nabi Adam yang semulanya hidup dengan penuh kenikmatan telah berakhir ketika Nabi Adam melakukan kesalahan yang menyebabkan dirinya terjatuh ke bumi. Menurut Nāṣiruddīn dalam kitabnya al-Baiḍāwī bahwa dengan sebab memakan buah larangan derajat Nabi Adam turun dari derajat tinggi sampai kepada derajat yang rendah.⁷⁶

⁷⁵Muhammad Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 13,57.

⁷⁶Abdullah ibn Umar al-Baidāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Jil. 3, (Bairut: Dār Iḥyā', t.t), 9.

2. Nabi Nūḥ Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Nabi Nūḥ Berdusta

Nabi Nūḥ terkesan berdusta apabila melihat ungkapannya yang diserukan kepada Allah SWT *“Dan Nuh berseru kepada Tuhannya sambil berkata: “Ya Tuhanku, Sesungguhnya anakku Termasuk keluargaku”*, (al-Hūd/11: 45) ayat tersebut menyatakan bahwa Nabi Nūḥ mengatakan Kan'ān adalah putranya, sedangkan Allah menegaskan dalam berfirman-Nya *“Hai Nuh, Sesungguhnya Dia bukanlah Termasuk keluargamu”*. (al-Hūd/11: 45). Jelaslah Nabi Nūḥ berdusta.⁷⁷

Menepis dugaan tersebut ar-Rāzī menjawab bahwa dugaan tersebut tidaklah benar. Menurutnya maksud dari firman Allah di atas menyimpan dua makna sundut pandang. Pertama, ayat tersebut menyimpan *muḍaf ilaih* (sandaran) yakni sebelum lafal *ahl* menyimpan lafal *dīn* sehingga yang dimaksud adalah *ليس من أهل دينك* *“Sesungguhnya Dia bukanlah Termasuk golongan agamamu”*.⁷⁸ Karena pada masa itu umat Nabi Nūḥ terbagi menjadi tiga golongan. Yaitu: (1) Golongan yang menolak ajaran Allah dan Nabi Nūḥ (*kaḥfīr*). (2) Golongan

⁷⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 3

⁷⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 3

orang-orang yang beriman. (3) Golongan orang-orang munafik, dan putranya Nabi Nūh termasuk golongan yang ke-3.⁷⁹ Kedua, yang dikehendaki ayat di atas ialah “bukan dari keluargamu yang telah saya janjikan selamat bersamamu”. Dan maksud dari keluarga di sini bukan keluarga jalur keturunan namun yang dikehendaki jalur agama.⁸⁰

Mayoritas ulama tafsir menjelaskan bahwa Kan'an memang putra kandung Nabi Nūh, akan tetapi penulis setuju kepada pendapatnya Muhammad bin Ja'far, Ḥasan, dan Mujāhid yang berpendapat bahwa Kan'an bukan putra kandung Nabi Nūh melainkan putra bawaan dari istrinya.⁸¹ Dengan demikian Nabi Nūh memperlakukan Kan'an layaknya putra kandung sendiri. Sebelumnya Allah telah menjanjikan keluarganya akan selamat. Hal ini disebutkan dalam firman-Nya: *Kami berfirman: “Muatkanlah ke dalam bahtera itu dari masing-masing binatang sepasang (jantan dan betina), dan keluargamu”*. (al-Hūd/11: 40). Oleh karena itu, ketika Nabi Nūh melihat Kan'an tenggelam, secara otomatis Nabi Nūh mengajak Kan'an “*Ya Tuhanku, Sesungguhnya anakku Termasuk keluargaku*”. Jadi menurut penulis Nabi Nūh memang tidak berdusta. Hal ini

⁷⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*, Jil. 18, 6.

⁸⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*, Jil. 18, 3.

⁸¹Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 3, 487.

dilakukan karena ia sudah merasa Kan'an putranya sendiri, kemudian Allah mengingatkannya kembali bahwa Kan'an bukan putramu.

b) Nabi Nūḥ Memohon kepada Allah dengan Cara yang tidak Baik

Nabi Nūḥ meminta kepada Allah dengan cara tidak baik, sehingga Allah berfirman kepadanya. Hal ini dapat dilihat pada ayat berikut ini: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ “*Sesungguhnya (perbuatan)nya perbuatan yang tidak baik*”. (al-Hūd/11: 45). Kembalinya *damīr* yang terdapat dalam lafal إِنَّهُ memiliki dua kemungkinan.

Pertama, kembali ke lafal ابن نوح (putra Nabi Nūḥ), maksudnya ialah putra Nabi Nūḥ termasuk orang yang melakukan perbuatan yang tidak baik. Kedua, kembali ke السؤال (permintaan), maksudnya ialah permintaan Nabi Nūḥ termasuk perbuatan yang tidak baik karena meminta putranya diselamatkan sedangkan sudah diketahui bahwa putranya itu termasuk orang yang munafik. Dengan demikian, Allah pun menegaskan فَلَا تَسْأَلْنِي “*sebab itu, janganlah kamu memohon kepada-Ku*”.⁸² Kemudian bukti bahwa Nabi Nūḥ bersalah dalam

⁸²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 4.

prihal meminta kepada Allah ialah ia mengakui dan memohon ampun atas perbuatannya. Hal ini telah diabadikan dalam al-Qur'an "*Nuh berkata: Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku berlindung kepada Engkau dari memohon kepada Engkau sesuatu yang aku tiada mengetahui (hakekat)nya. dan Sekiranya Engkau tidak memberi ampun kepadaKu, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaKu, niscaya aku akan Termasuk orang-orang yang merugi.*" (al-Hūd/11: 47).⁸³

Menjawab dari permasalahan tersebut, ar-Rāzī berpendapat bahwa nabi dan rasul dibersihkan dari unsur kemaksiatan. Dan yang terjadi pada Nabi Nūh hanyalah ترك الأفضل (meninggalkan yang lebih utama). Dengan demikian tidaklah termasuk melakukan dosa.⁸⁴

Penulis sependapat bahwakembaliya *damīr* yang terdapat dalam lafal إِنَّهُ kepada permintaan Nabi Nūh kepada Allah untuk meminta diselamatkan putranya yang termasuk orang yang munafik, sebab lafal selanjutnya فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ “sebab itu, janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu

⁸³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 18, 5.

⁸⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 18, 5.

yang kamu tidak mengetahui (hakikat)nya”. Dengan demikian, ini sebagai bukti bahwa Allah menegur Nabi Nūh yang memohon sesuatu di luar pengetahuannya. Nabi Nūh memang di sini terdapat sisi kesalahan namun Nabi Nūh segera bertaubat sehingga tidak menyebabkan hilang kereteria maksum baginya. Karena menurut as-Sa’dī pengampunan dan rahmat Allah SWT akan menyelamatkan hamba-hamba yang melakukan kesalahan.⁸⁵

3. Nabi Ibrāhīm Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT

a) Nabi Ibrāhīm Pernah Kufur

Sebelum Nabi Ibrāhīm lahir, pada masa itu Raja Namrud bermimpi suatu saat akan ada seorang laki-laki yang akan meruntuhkan kerajaannya sendiri. Mimpi ini membuatnya panik dan memerintahkan perajurit supaya membunuh bayi laki-laki dari setiap wanita yang melahirkan. Pada suatu hari ibu Nabi Ibrāhīm mengandung, namun ketika hendak melahirkan ia bergagas pergi ke goa yang terletak di gunung kemudian Nabi Ibrāhīm diletakan di dalam goa. Hal ini dilakukan agar tidak dibunuh oleh perajurit-perajurit Namrud.

Ketika Nabi Ibrāhīm tumbuh besar ia bertanya kepada ibunya, “Siapa Tuhanmu?” ibunya menjawab “Tuhanku adalah

⁸⁵Abdurrahmān as-Sa’dī, *Taisir al-Karīm fī Tafṣīr kalām al-Manān*, 440.

saya”, kemudian Nabi Ibrāhīm mengulang pertanyaannya lagi “Siapa Tuhanmu?” ibunya menjawab “Tuhanku adalah bapakmu”, kemudian Nabi Ibrāhīm mengulang pertanyaannya lagi “Siapa Tuhanmu?” ibunya menjawab “Tuhanku adalah raja”. Singkat cerita Nabi Ibrāhīm merasa tidak puas akan pengetahuan tentang ketuhanan. Kemudian akhirnya ia selalu memandang ke arah langit supaya melihat sesuatu sebagai petunjuk atas wujudnya Tuhan. Ketika ia melihat bintang-bintang yang menerangi langit seraya mengatakan “ini adalah Tuhanku”.⁸⁶

Ungkapan inilah yang menjadi akar permasalahan. Benarkah Nabi Ibrāhīm pernah menuhankan selain Allah? Menurut ar-Rāzī terdapat dua pendapat mengenai ungkapan tersebut. Pertama, Nabi Ibrāhīm mengatakannya sebelum baligh.⁸⁷ Kedua, sesudah baligh. Apabila melihat kepada pendapat yang pertama maka tidak ada masalah karena terjadi sebelum baligh sehingga tidak terkena *taklif*, namun apabila melihat pada pendapat yang kedua ar-Rāzī memberikan alasan bahwa kejadian tersebut upaya menjawab kepada kaumnya yang menuhankan ilmu perbintangan (ramal dengan cara melihat bintang). Hal ini telah ditegaskan dalam firman Allah “*Dan*

⁸⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 13, 50.

⁸⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 13, 50.

itulah hujjah Kami yang Kami berikan kepada Ibrāhīm untuk menghadapi kaumnya” (Q.S. al-An’am/6:38). Ar-Rāzī pun menambahkan bahwa peristiwa ungkapan tersebut terjadi ketika Nabi Ibrāhīm sudah berinteraksi dengan kaumnya. Sebab Nabi Ibrāhīm mengatakan “*Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan*”.(Q.S. al-An’am/6:87).⁸⁸

Pada masa itu agama yang paling berkembang adalah penyembah berhala, penyembah bintang-bintang/benda langit, penyembah Namrud dan agama tauhid.⁸⁹ Nabi Ibrāhīm sebagai nabi yang dipilih oleh Allah untuk menegakkan agama tauhid. Oleh karenanya, untuk mengalahkan kaum yang membangkang dan mendakwahkan agama tauhid cara yang paling bagus pada masa itu adalah dengan cara berdebat dengan mereka. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu al-Fidā bahwa Nabi Ibrāhīm menjelaskan kepada mereka benda-benda langit ini tidak layak untuk disifati dengan sifat-sifat ketuhanan, sebab benda-benda itu diperjalankan oleh waktu tertentu/orbit tertentu hingga tidak akan tergeser sedikitpun baik ke arah kanan atau ke

⁸⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 13, 51.

⁸⁹Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 7 (Tunis: Dār at-Tūnisīyah, 1984) 317.

kiri, dan mereka tidak akan bisa menguasai dirinya sendiri. Mereka hanyalah makhluk kecil yang diciptakan oleh Allah.⁹⁰

Agama tauhid adalah agama yang lurus yang dijaga oleh Allah SWT mulai dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad SAW. Semua nabi dan rasul tidak akan membawa kemusyrikan karena mereka memiliki agama yang sama. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW berikut ini:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَالَمَاتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَيْئٌ وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ.⁹¹

Rasulullah SAW bersabda: “para nabi adalah ibarat satu keluarga, ibu-ibu mereka berbeda-beda, agama mereka satu.

Menurut Ibnu Hajar maksud hadis tersebut ialah agama nabi/rasul itu satu, yakni agama Tauhid walaupun hukum syari’atnya berbeda-beda.⁹² Oleh karena itu, mana mungkin ada nabi/rasul memiliki dosa besar yaitu musyrik ataupun kufur.

b) Nabi Ibrāhīm Berdusta

Ayat al-Qur’an yang menegaskan bahwa Nabi Ibrāhīm tampaknya berbuat dusta sebagai berikut: “*mereka bertanya:*

⁹⁰Abu al-Fidā Ismā’il ibn Umar, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm*, Jil. 3, (Dār Ṭayyibah, 1999), 292.

⁹¹Abdullah Muhammad ibn Ismā’il, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, No. 3443, (Bairut: Dār ibn Kaṣīr, 2002), 853.

⁹²Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sarḥ al-Bukhārī*, Jil. 6, 489.

“Apakah kamu, yang melakukan perbuatan ini terhadap tuhan-tuhan Kami, Hai Ibrāhīm?” Ibrāhīm menjawab: “Sebenarnya yang paling besar dari mereka yang melakukannya” (Q.S. al-Anbiyā’/21:62). Ayat tersebut terkesan bahwa Nabi Ibrāhīm berbuat dosa karena pada hakikatnya yang menghancurkan semua berhala adalah Nabi Ibrāhīm itu sendiri bukan berhala yang paling besar. Lantas apakah benar Nabi Ibrāhīm berbuat dosa.⁹³

Ar-Rāzī memiliki berbagai argumen untuk menjawab permasalahan tersebut. Pertama, Nabi Ibrāhīm mengatakan tersebut bertujuan untuk merendahkan berhala yang paling besar yang mereka sembah. Kedua, maksud dari “yang paling besar dari mereka yang melakukannya” ialah dirinya sendiri karena manusia lebih besar dibandingkan semua berhala. Ketiga, maknanya ialah apabila kalian berpikir maka tanyakanlah kepada berhala yang paling besar, sedangkan berhala tersebut tidak bisa berbicara.⁹⁴

Terkesannya Nabi Ibrāhīm berbuat dusta ditegaskan pula oleh sabda Rasulullah SAW. Sebagai berikut ini:

⁹³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 185.

⁹⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 185.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَمْ يَكْذِبْ
 إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَطُّ، إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ،
 قَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ، وَقَوْلُهُ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَوَاحِدَةً فِي شَأْنِ سَارَةَ،
 فَإِنَّهُ قَدِمَ أَرْضَ جَبَّارٍ، وَمَعَهُ سَارَةُ، وَكَانَتْ أَحْسَنَ النَّاسِ، فَقَالَ لَهَا: إِنَّ
 هَذَا الْجَبَّارَ إِنْ يَعْلَمَ أَنَّكَ امْرَأَتِي، يَعْلِبُنِي عَلَيْكَ، فَإِنْ سَأَلَكَ، فَأَخْبِرِيهِ أَنَّكَ
 أُخْتِي.⁹⁵

Dari Abū Hurairah, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Nabi Ibrāhīm As tidak pernah berbohong kecuali hanya pada tiga hal. Dua hal tentang Dzat Allah, yakni perkataannya: “Sesungguhnya aku adalah orang yang sakit”, dan perkataannya: “Bahkan berhala yang paling besar ini yang melakukannya”. Dan satu hal yang berkaitan dengan Sarah, di saat Nabi Ibrāhīm telah sampai di daerah raja yang jahat, apabila dia mengetahui engkau adalah istriku maka dia akan mengambilmu dariku, apabila dia bertanya padamu maka jawablah dia sesungguhnya engkau adalah saudara perempuanku.

Menurut ar-Rāzī memaknai hadis di atas adalah bahwa berdusta yang dilakukan Nabi Ibrāhīm tidak berdampak dosa. Hal ini sebagaimana ketika seseorang melarikan diri dari penjahat dan seseorang tersebut bersembunyi di rumah orang lain, kemudian penjahat tersebut bertanya kepada pemilik rumah tentang keberadaan seseorang yang ia cari maka pemilik

⁹⁵Abū Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjaj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.2371 (Bairut: Dār as-Salām, 2000), 1041.

rumah diwajibkan untuk berdusta. Demikian ini guna untuk kemaslahatan yang lebih utama.⁹⁶

Memaknai ayat *إِنِّي سَقِيمٌ* “*sesungguhnya aku sakit*” yakni

Nabi Ibrāhīm sakit disebabkan ulah kaumnya yang menggantungkan hidupnya pada ilmu perbintangan (meramal nasib) bukan berarti sakit secara fisik. Dan diartikan pula alasan Nabi Ibrāhīm untuk tidak menghadiri ritual hari perayaan berhala bersama kaumnya. Hal ini dibenarkan karena pada saat itu Nabi Ibrāhīm memang sakit hati oleh kaumnya. Dengan demikian, alasan sakit ini merupakan tujuan untuk meluluhlantahkan semua berhala yang mereka sembah.

Klasifikasi berbohong itu adakalanya yang diharamkan dan ada pula yang diperbolehkan. Nabi Ibrāhīm pada waktu itu berdusta karena memiliki tujuan untuk kemaslahatan umat agar berfikir tentang tuhan yang mereka sembah, maka hal itu tidaklah diharamkan dan tidak mengurangi status maksum baginya karena tidak ada hubungannya pula dengan wahyu Allah. Jika melihat pendapatnya Imam Ghazali bahwa ucapan merupakan tujuan untuk menyampaikan sesuatu yang dimaksud. Setiap maksud yang terpuji itu jalannya dapat ditempuh dengan perkataan yang benar dan dusta. Adapun berdusta hukum

⁹⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 185.

asalnya adalah haram ketika tidak ada hajat/kebutuhan, namun apabila situasi mendesak untuk berdusta dan tidak memungkinkan berkata secara realita maka berdusta itu diperbolehkan bahkan hukumnya wajib apabila maksud yang dituju itu pula wajib.⁹⁷

c) Nabi Ibrāhīm Melakukan Ilmu Ramal

Kaum Nabi Ibrāhīm pada masa itu gempar sekali meyakini ramalan untuk melihat nasibnya sendiri. Hal ini dilakukan dengan cara melihat bintang-bintang yang ada di langit kemudian ditafsirkan menurut keyakinan mereka pada saat itu. Nabi Ibrāhīm pun yang disebutkan dalam al-Qur'an terkesan melakukan ilmu ramal seperti kaumnya lakukan. Berikut ini pernyataan firman Allah *“lalu ia memandang sekali pandang ke bintang-bintang”* (Q.S. aṣ-Ṣāfāt/37: 88). Melihat pernyataan ini ar-Rāzī menjawabnya sebagaimana yang di atas. Yakni bukan berarti Nabi Ibrāhīm melakukan dan meyakini ilmu ramal akan tetapi Nabi Ibrāhīm melakukan hal tersebut untuk lebih memahami ilmu ramal yang dilakukan oleh kaumnya bukan untuk diyakini. Lebih lanjut ar-Rāzī menjelaskan bahwa dalam Q.S. aṣ-Ṣāfāt/37: 88 terdapat keterkaitan makna dengan Q.S. al-An'ām/6: 76 *“ketika malam*

⁹⁷Abū Zakariyā' ibn Syarif an-Nawawī, *Adzkār an-Nawawī*, (Semarang: Ibn Syu'aib Putra, t.t), 377.

telah gelap, dia melihat sebuah bintang". Hal ini membuktikan bahwa Nabi Ibrāhīm melihat bintang-bintang di langit untuk memahami keadaan bintang, sehingga menimbulkan sebuah pertanyaan "apakah bintang-bintang tersebut adalah sesuatu yang tidak ada permulaannya atautkah sesuatu yang baru ada?" hingga pada akhirnya Nabi Ibrāhīm mengucapkan "*sesungguhnya aku sakit*" Q.S. aṣ-Ṣāfāt/37: 89. Maksud sakit dalam hal ini ar-Rāzī mengartikan dengan "sakit hati" terhadap kaumnya.⁹⁸

Poin ini sama dengan poin yang pertama. Yakni Nabi Ibrāhīm bertujuan *munadzarah* (berdebat) dengan kaumnya yang menuhankan benda-benda langit.

d) Nabi Ibrāhīm Tidak Percaya akan Kekuasaan Allah

Ketika Nabi Ibrāhīm berdebat dengan Raja Namrud tentang Tuhan. Nabi Ibrāhīm mengatakan bahwa "Tuhanku ialah yang menghidupkan dan mematikan". Kemudian Raja Namrud yang memiliki kekuasaan pada saat itu. Ia lantang menantang Allah dengan mengatkan bahwa "Saya dapat menghidupkan dan mematikan". Hal ini dilakukan dengan cara mengumpulkan dua orang yang satu dibiarkan hidup dan yang satunya lagi dibunuh. Raja Namrudseraya berkata "Bukankah

⁹⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 147.

ini menghidupkan dan mematikan?” katakan kepada Tuhan-mu (Ibrāhīm) supaya menghidupkan makhluk yang sudah mati kalau tidak, maka engkau aku bunuh. Tindakan tersebut membuat Nabi Ibrāhīm memohon kepada Allah “*Ya Tuhanku perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati*”...(Q.S. al-Baqarah/02: 260).⁹⁹

Perkataan Nabi Ibrāhīm رَبِّ اٰرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى “*Ya Tuhanku perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati*” boleh jadi Nabi Ibrāhīm meragukan akan kekuasaan Allah SWT. Ar-Rāzī menyanggah pernyataan tersebut. Menurutnya bahwa permintaan Nabi Ibrāhīm adalah untuk menyelamatkan dari kematian dan supaya hatiku tetap mantap (dengan imanku) dengan sebab kuatnya hujjah bahkan untuk memperlihatkan kekuasaan-Nya kepada kaumnya.¹⁰⁰

Menurut al-Ḥasan, aḍ-Ḍaḥāk, Qatādah, ‘Aṭā’ dan Ibn Juraij yang dikutip oleh ar-Rāzī bahwa penyebab Nabi Ibrāhīm bertanya kepada Allah ialah supaya kejadian tersebut

⁹⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 7, 41.

¹⁰⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 7, 41.

mendapatkan *ilmu darūrī* (ilmu yang secara kasat mata langsung dapat dipahami)".¹⁰¹

Penulis lebih condong bahwa hal ini dilakukan karena bertujuan *munadzarāh* (berdebat) dengan raja Namrud. Dimana raja Namrud berkata "Saya sanggup menghidupkan dan mematikan seseorang". Kemudian Namrud megumpulkan dua orang, yang satu dibunuh dan yang satunya dibiarkan. Lalu Nabi Ibrāhīm berkata "Sesungguhnya Allah SWT mampu menghidupkan makhluk yang sudah mati". Oleh karena itu Nabi Ibrāhīm meminta untuk diperlihatkan bagaimana Allah menghidupkan makhluk/burung yang sudah mati sebagaimana yang telah dijelaskan dalam (Q.S. al-Baqarah/02: 260).¹⁰² Demikian ini merupakan hal yang wajar apabila Nabi Ibrāhīm meminta diperlihatkan bagaimana cara menghidupkan makhluk yang sudah mati karena yang dihadapi seseorang yang menantang kekuasaan Allah SWT. Hal ini supaya Namrud hujahnya terbantahkan.

Keyakinan Nabi Ibrāhīm akan kekuasaan Allah disinggung oleh sabda Rasulullah SAW. Berikut sabdanya:

¹⁰¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 7, 41.

¹⁰²Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 3, 197.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ
إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذْ قَالَ: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمُؤْتَى قَالَ أَوْمَ تُوْمَنُ
قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي. ١٠٣

Dari Abu Hurairah Ra, Sesungguhnya Rasulullah telah bersabda: “kami lebih berhak memiliki keraguan dibanding Nabi Ibrāhīm apabila Nabi Ibrāhīm berkata “Ya Tuhanku perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati”. Allah berfirman: “belum yakinlah kamu?” Ibrahim menjawab: “Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku).

Menurut Imam Nawawi makna yang dikandung dari hadis tersebut ialah apabila Nabi Ibrāhīm memiliki keraguan akan kekuasaan Allah maka sungguh saya lebih berhak memiliki keraguan dibanding Nabi Ibrāhīm, dan ketahuilah bahwa sungguh saya tidak memiliki keraguan sedikitpun maka sesungguhnya tidak mungkin Nabi Ibrāhīm memiliki keraguan.¹⁰⁴ Walaupun dapat juga dikatakan supaya Nabi Ibrāhīm bertambah imannya. Argumen ini adalah pendapat dari

¹⁰³Abū Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjaj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 2370, 1041.

¹⁰⁴Abū Zakariyā' ibn Syarif an-Nawawī, *Syarah an-Nawawī 'Alā Muslim*, (Riyāḍ: Bait al-Afkār ad-Dawliyyah, t.t), 188.

Sai'd ibn Jubair.¹⁰⁵ Bertambah iman atau keyakinan bukan berarti memiliki keraguan atau tidak yakin akan kekuasaan Allah SWT.

e) Nabi Ibrāhīm Mendoakan Ampunan kepada Allah untuk Ayahnya (Orang yang Diluar Agama Allah)

Memohon ampunan kepada Allah untuk orang-orang yang menyekutukan-Nya itu tidaklah diperbolehkan. Hal ini telah ditegaskan dalam firman-Nya *“Tiadakah sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik”*, (Q.S. at-Taubah/9: 113). Sedangkan terdapat ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa Nabi Ibrāhīm mendoakan ampunan kepada Allah untuk ayahnya yang termasuk orang kafir. Sebagaimana ungkapan Nabi Ibrāhīm *“dan ampunilah bapakku,”* (Q.S. as-Syu'arā/26: 86). Kemudian apakah Nabi Ibrāhīm melakukan sesuatu yang sebenarnya dilarang oleh Allah?

Menurut ar-Rāzī Nabi Ibrāhīm mendoakan seperti itu karena memiliki beberapa tujuan. Pertama, mengajak agar ayahnya memeluk Agama Allah. Kedua, ayahnya telah berjanji kepada Nabi Ibrāhīm akan masuk ke Agama Allah. Hal ini telah ditegaskan dalam firman Allah *“Dan permintaan ampun dari Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya tidak lain hanyalah*

¹⁰⁵Muhammad Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Liaḥkām al-Qur'an*, Jil. 4, (Bairut: Muasasah ar-Risālah, 2006), 313.

karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya itu". (Q.S. at-Taubah/9: 114). Oleh karenanya, Nabi Ibrāhīm berdoa seperti itu karena ada syarat ini, dan tidak ada larangan mendoakan orang kafir karena syarat tersebut. Ketiga, ayahnya pernah mengatakan kepada Nabi Ibrāhīm bahwa dalam masalah agamanya secara bathin mengimani Agama yang dibawa oleh Nabi Ibrāhīm dan seraca dzohir mengikuti agamanya Raja Namrud. Hal ini dilakukan karena takut kepada Raja Namrud. Oleh karena itu, Nabi Ibrāhīm mendoakan ayahnya supaya mengukuhkan keyakinan terhadap Agama Allah, akan tetapi hal tersebut sia-sia. Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an "*Maka, tatkala jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknya itu adalah musuh Allah, Maka Ibrahim berlepas diri dari padanya*".(Q.S. at-Taubah/9: 114).¹⁰⁶

f) Ayah Nabi Ibrāhīm Adalah Orang Kafir

Terjaganya Nabi dan Rasul bukan hanya dilihat dari perilaku pribadinya saja namun dilihat pula jalur nasab di atasnya apakah termasuk orang-orang yang beriman ataukah menyekutukan Allah. Lantas bagaimana dengan ayahnya Nabi Ibrāhīm yang menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan-tuhan yang disembah. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah "*dan*

¹⁰⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 16, 214.

(ingatlah) di waktu Ibrāhīm berkata kepada bapaknya, Āzar, “Pantaskah kamu menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan-tuhan? Sesungguhnya aku melihat kamu dan kaummu dalam kesesatan yang nyata.”(Q.S. al-‘An’ām/6: 74).

Ar-Rāzī menjelaskan bahwa ayah kandung Nabi Ibrāhīm adalah Tāriḫ sedangkan Āzar ialah pamannya. (‘*amm*) Paman dalam penyebutan dalam bahasa arab terkadang disebut juga dengan ungkapan (*ab*) ayah seperti putra-putra Nabi Ya’qūb yang mengatakan (*ab*) kepada Nabi Ismā’il, mereka berkata: “*Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan ayah-ayahmu, Ibrāhīm, Ismā’il dan Ishāq*”, (Q.S. al-Baqarah/2: 133). Pada ayat tersebut dijelaskan bahwa *Ibrāhīm, Ismā’il dan Ishāq* termasuk katagori (*ab*) padahal Nabi Isma’il bukan ayah mereka melainkan pamannya mereka.¹⁰⁷

Berbeda dengan pendapatnya Rasyīd Riḍā yang menjelaskan bahwa pendapat ar-Rāzī yang menyatakan Āzar adalah paman Nabi Ibrāhīm. Dengan alasan karena orang arab terkadang menyebut pamannya dengan sebutan (*ab*) “ayah”. Hal ini tidaklah dibenarkan. Karena tidak ada ayat lain sebagai penguat tentang sebutan paman (‘*amm*) kepada Āzar.¹⁰⁸

40. ¹⁰⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 13,

536. ¹⁰⁸Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jil. 7 (Mesir: Dār al-Manār, 1948),

Apabila merujuk pada pendapatnya Rasyīd Riḍā maka Āzar (julukan dari nama aslinya Tāriḥ) memang ayah dari Nabi Ibrāhīm karena tidak didapatkan ayat lain yang menjelaskan bahwa Āzar adalah pamannya, bahkan dikuatkan lagi oleh ayat lain yang menyebutkan bahwa Āzar adalah ayahnya Nabi Ibrāhīm seperti dalam Q.S. as-Syu'arā/26: 86, Q.S. at-Taubah/9: 114, dan Q.S. at-Taubah/9: 114.

4. Nabi Ya'qūb Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

Kecintaan Nabi Ya'qūb kepada Nabi Yūsuf membuat saudara-saudaranya iri terhadap Nabi Yūsuf. Hal ini menyebabkan saudara-saudaranya beranggapan “*Sesungguhnya ayah kita adalah dalam kekeliruan yang nyata*”.(Q.S. Yūsuf/12: 8). Dari ayat tersebut memberikan kesan bahwa Nabi Ya'qūb termasuk orang-orang yang keliru dalam perilakunya.

Maksud kekeliruan di atas, menurut ar-Rāzī ialah keliru dalam masalah menjaga yang lebih baik dalam prihal dunia, tidak ada sangkut pautnya dengan petunjuk Allah. Nabi Ya'qūb lebih mencintai Nabi Yūsuf dikarenakan tiga alasan. Pertama, Nabi Yūsuf ditinggal ibunya sejak ia masih kecil. Kedua, Nabi Ya'qūb melihat sinar kenabian/petunjuk pada diri Nabi Yūsuf.

Ketiga, walaupun Nabi Yūsuf masih kecil namun ia suka membantu ayahnya.¹⁰⁹

Menurut hemat penulis apabila ditinjau dari keseluruhan ayat (Q.S. Yūsuf/12: 8). Ungkapan tersebut muncul dari ucapannya kakak-kakaknya Nabi Yūsuf yang mengklaim ayahnya (Nabi Ya'qūb) dalam kekeliruan yang nyata. Hal ini lantaran kakak-kakaknya merasa bahwa ayahnya telah pilih kasih dalam membagi rasa cinta di antara mereka dengan Nabi Yūsuf. Hingga akhirnya mereka mengakui akan kesalahan yang mereka duga. Demikian ini diabadikan dalam firman Allah: *mereka berkata: "Wahai ayah Kami, mohonkanlah ampun bagi Kami terhadap dosa-dosa Kami, Sesungguhnya Kami adalah orang-orang yang bersalah (berdosa)".*(Q.S. Yūsuf/12: 97).

Kalaupun Nabi Ya'qūb secara fakta memang pilih kasih dalam membagi rasa cinta di antara anak-anaknya. Hal ini hanya sebatas kesalahan dalam berijtihadnya Nabi Ya'qūb. Demikian ini merupakan dosa kecil dan tidak ada hubungannya dengan hukum syari'at atau aqidah.

¹⁰⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 95-96.

5. Nabi Yūsuf Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Nabi Yūsuf Akan Melakukan Zina dengan Zulaikha

Nabi Yūsuf dipenjara disebabkan tidak mau melakukan ajakan Zulaikha untuk memenuhi hasrat birahinya walaupun secara nyata yang salah adalah pihak Zulaikha. Akan tetapi Nabi Yūsuf tetap tegar dan mengatakan lebih menyukai dipenjara daripada melakukan ajakan tersebut. Hal ini telah diabadikan dalam al-Qur'an "*Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku*". (Q.S.Yūsuf/12: 33). Dengan perkataan tersebut melahirkan praduga bahwa dengan rasa menyukai dipenjara itu pertanda Nabi Yūsuf mengakui atas perbuatannya, terlebih orang yang dipenjara menandakan memang orang yang bersalah.¹¹⁰

Jawaban dari praduga tersebut, ar-Rāzī menjelaskan bahwa Nabi Yūsuf berijtihad untuk memilih satu diantara dua pilihan yang sebenarnya kedua tersebut tidak ia sukai, sehingga ia memilih yang lebih ringan yakni dipenjara daripada harus mengakui akan perbuatan yang mereka tuduh kepadanya.¹¹¹

Dari kejadian ini, menurut penulis justru Nabi Yūsuf menjadi korban fitnah yang sudah terbukti yang salah adalah

¹¹⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 135.

¹¹¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 135.

dari pihak Zulaikha. Sebagaimana dijelaskan oleh Imam Suyūṭī bahwa Nabi Yūsuf tahu perbuatan zina merupakan maksiat yang berdampak dosa besar, kemudian Nabi Yūsuf tahu juga jika ia melakukannya maka dirinya termasuk orang-orang yang bodoh.¹¹²

b) Nabi Yūsuf Menuduh Saudaranya Mencuri

Pada saat Nabi Yūsuf menjadi seorang raja. Penduduk dalam masalah kekurangan ekonomi dan pangan, sehingga banyak masyarakat berbondong-bondong ke istana untuk meminta belas kasih dari sang raja termasuk keluarga Nabi Ya'qūb. Seketika Nabi Yūsuf melihat saudara kandungnya (Bunyamīn) dan saudara-saudara yang lainnya, kemudian Nabi Yūsuf menyiapkan bahan makanan untuk mereka dan ketika itu Nabi Yūsuf memasukkan *siqāyah* (bejana untuk minum raja) ke dalam karung saudaranya hingga akhirnya mereka dituduh sebagai pencuri. Hal ini sebagaimana firman Allah “*Maka tatkala telah disiapkan untuk mereka bahan makanan mereka, Yūsuf memasukkan piala (tempat minum) ke dalam karung saudaranya. kemudian berteriaklah seseorang yang*

¹¹²Jalaluddīn as-Suyūṭī, *ad-Dur al-Mansūr at-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Jil. 8, (Mesir: Markaz Hijr li al-Buḥūs), 247.

menyerukan: “Hai kafilah, Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang mencuri”.(Q.S. Yūsuf/12: 70).¹¹³

Berkaitan dengan kejadian diatas. Nabi Yūsuf melakukan seperti itu memiliki dua tujuan. Pertama, Nabi Yūsuf terlebih dahulu sudah mengenal mereka, sebelum Nabi Yūsuf meletakkan bejana tersebut ke karungnya Bunyamīn Nabi Yūsuf mengatakan “Wahai saudaraku sungguh saya hendak membuimu di sini, dan tidak ada cara lagi selain melakukan ini, jika anda rela akan prihal ini maka perkara tersebut akan terjadi padamu, kemudian Bunyamīn merelakannya”. Hal ini dilakukan agardapat ditandai dari sekian banyak penduduk yang meminta bahan makanan. Oleh karena itu, dengan adanya sekenario tersebut menyebabkan Bunyamīn tidak sakit hati, karena tidak sakit hati itulah Nabi Yūsuf tidak termasuk melakukan perbuatan dosa. Kedua, seseorang yang menyerukan “*Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang mencuri*”ialah untuk mengingatkan kembali peristiwa mereka yang mencuri dirinya (Nabi Yūsuf) dari ayahnya.¹¹⁴

Menurut penulis sekenario yang dilakukan oleh Nabi Yūsuf membuat semua orang menyangka kafilah dari keluarga

¹¹³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 183.

¹¹⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 183.

Bunyamīntelah mencuri bejana,kemudian setelah diketahui bahwa bejana tersebut ada di karungnya (Bunyamīn),semua orangpun tertuju kepadanya, bahkanmereka (kagak-kakaknya) berkata “*jika ia (Bunyamīn) mencuri, maka sesungguhnya telah pernah mencuri pula saudaranya sebelum itu*” (Q.S. Yūsuf/12: 77).¹¹⁵Walaupun pada hakikatnya memang Bunyamīn sudah meridhokannya.Akan tetapi Nabi Yūsuf merasa bersalah saat ia mengambil bejana di karungnya Bunyamīn dan ia tidak melihat kecuali memohon ampun kepada Allah dari tuduhan tersebut¹¹⁶dan Nabi Yūsuf pun meminta perlindungan kepada Allah saat hendak menahan Bunyamīn. *Yusuf berkata: “Aku memohon perlindungan kepada Allah daripada menahan seseorang (Bunyamīn)”*. (Q.S. Yūsuf/12:79).

Namun demikian itu tidak lepas dari wahyu Allah. “*Demikianlah Kami atur untuk (mencapai maksud) Yūsuf*”. (Q.S. Yūsuf/12:76).Supaya kakak-kakaknya sadar apa yang telah mereka lakukan kepada Nabi Yūsuf.

¹¹⁵Diriwayatkan memang Nabi Yūsuf pernah mencuri berhala milik kakeknya (kakek dari nasab ibu) kemudian dihancurkan di tengah-tengah jalanan. Lihat: Muhammad Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ Liaḥkām al-Qur’an*, Jil. 11, 419.

¹¹⁶Ḥasan ibn Muhammad ibn Ḥusain, *Gharāib al-Qur’an*, Jil. 4, (Bairut: Dār al-Kutub, 1996), 111.

**c) Nabi Yūsuf Membiarkan Orang-orang Bersujud
Kepadanya**

Pertemuan Nabi Yūsuf dengan ayahnya (Nabi Ya'qūb) membuat mereka bahagia. Nabi Yūsuf yang posisinya sebagai raja mengadakan upacara besar-besaran yang melibatkan semua penduduk berkumpul disana. Ketika semua orang berkumpul di istana Nabi Yūsuf menaikkan orang tuanya ke atas singgasana, seketika itu semua orang menundukan seraya bersujud kepada Nabi Yūsuf dan keluarganya. Hal ini sebagaimana telah dipaparkan dalam al-Qur'an "*dan ia menaikkan kedua ibubapanya ke atas singgasana. dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf*". (Q.S. Yūsuf/12: 100). Dari ayat tersebut menimbulkan sebuah pertanyaan. Kenapa Nabi Yūsuf membiarkan penduduknya bersujud kepadanya? Bukankan sujud itu sebuah simbol ibadah penghambaan kepada Tuhan.¹¹⁷

Ar-Rāzī memaknai ayat tersebut memiliki beberapa makna. Pertama, makna sujud yang mereka lakukan ialah sujud syukur atas pertemuannya Nabi Yūsuf dengan keluarganya. Dimana pada hakikatnya mereka sujud karena Allah SWT. Kedua, mereka sujud kepada Nabi Yūsuf adalah sebagai

¹¹⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 216.

pelantara (qiblat) untuk sampai menuju kepada Allah, seperti syariat Nabi Muhammad SAW yang memposisikan Ka'bah sebagai pelantara (qiblat) ibadah kepada Allah SWT. Memperlakukan penghormatan dan memuliakan pada masa itu dengan cara sujud. Hal ini sebagai tanda penghormatan kepada keluarga raja (Nabi Yūsuf). Keempat, peristiwa tersebut sebagai ta'wil dari mimpinya pada waktu ia (Nabi Yūsuf) masih kecil yang bermimpi semua bintang, matahari dan bulan bersujud kepadanya seperti telah ditegaskan dalam al-Qur'an "*Yusuf berkata: "Wahai ayahku Inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan."*(Q.S. Yūsuf/12: 100).¹¹⁸

Adz-Dzahabī menjelaskan bahwa para sahabat berkata: "Bolehkah kami bersujud kepadamu?" Nabi SAW menjawab: "Tidak boleh". Andaikan Nabi Muhammad SAW mengizinkan mereka maka mereka akan sujud sebagai sujud penghormatan dan memuliakan bukan sujud karena ibadah sebagaimana saudara-saudaranya Nabi Yūsuf sujud kepada Nabi Yūsuf. Begitu juga dalam perihal sujudnya orang muslim kepada kuburannya Nabi Muhammad SAW karena menggabungkan

¹¹⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 18, 216.

dan menghormati maka tindakan tersebut tidak dikatakan kafir melainkan merupakan kemaksiatan.¹¹⁹

Sujud kepada selain Allah itu pada dasarnya terbagi menjadi dua bagian. Pertama, sujud karena ibadah. Sujud ini dikatakan kufur dan musyrik. Kedua, sujud karena penghormatan. Sujud ini sebelum Nabi Muhammad hukumnya diperbolehkan akan tetapi disalin oleh syariatnya Nabi Muhammad menjadi haram.¹²⁰

Penduduk Nabi Yūsuf pada masa itu sujud karena penghormatan kepada Nabi Yūsuf, karena Nabi Yūsuf termasuk orang yang sangat dimuliakan.

6. Nabi Ayyūb Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

Nabi Ayyūb delapanbelas tahun terus-menerus ditimpa musibah mulai dari kehilangan hartanya sampai tertimpa penyakit yang mengharuskan meninggalkan kampung halamannya. Akibat dari musibah ini Nabi Ayyūb mengatakan “*Sesungguhnya aku diganggu syaitan dengan kepayahan dan siksaan*”. (Q.S. Šād/38: 41) Dari ayat tersebut menurut ar-Rāzī ada kemungkinan orang berpikiran *adzāb* (siksaan) muncul disebabkan balasan dari sebuah tindakan yang melanggar,

¹¹⁹Muhammad ibn Aḥmad ibn ‘Uṣmān adz-Dzahabī, Mu’jam Syuyūkh adz-Dzahabī, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 56.

¹²⁰Muhammad ibn ‘Alī ibn Muhammad asy-Syaukānī, *Fathu al-Qadīr*, (Bairut: Dār al-Ma’rifah, 2007), 46.

sehingga menunjukkan Nabi Ayyūb pernah melakukan perbuatan yang melanggar hingga dirinya mendapatkan siksaan. Ar-Rāzī menanggapi anggapan tersebut bahwa tidak semua *adzāb* (siksaan) adalah akibat dari melanggar perintah Allah. Sebab *adzāb* (siksaan) yang menimpa Nabi Ayyūb adalah ulah dari setan dengan izin Allah, dimana ia ingin menggoda keimanan Nabi Ayyūb bukan atas ketidaktaatan kepada Allah. Karena pada akhirnya Allah menjawab doa Nabi Ayyūb dengan wahyunya. (*Allah berfirman*): “*Hantamkanlah kakimu; Inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum*”.(Q.S. Šād/38: 42). Ayat ini memeberikan petunjuk kepada Nabi Ayyūb dengan cara meminum dan memandikan air yang muncul dari hantaman kakinya. Dengan demikian, Allah menghilangkan penyakit dari tubuhnya, dan mengembalikan keluarga, dan hartanya.¹²¹

Menurut Ibnu ‘Asyūrkepayahan dan siksaan yang menimpa Nabi Ayūb sebagai alat untuk menggoda keimanan Nabi Ayūb oleh setan dengan seizin Allah, bukan sisksaan langsung dari Allah.¹²² Sebab jikalau siksaan itu langsung dari Allah, maka dapat dikatakan bahwa adzab itu akibat tidak taat. Sedangkang Nabi Ayūb termasuk orang yang sabar dan yang

¹²¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 213.

¹²²Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 23, 270.

taat kepada Allah SWT. Hal ini telah ditegaskan oleh firman Allah “*Sesungguhnya Kami dapati Dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah Terbaik-baik hamba. Sesungguhnya Dia Amat taat (kepada Tuhan-nya)*”. (Q.S. Ṣād/38: 42).

7. Nabi Syu'aib Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

Allah berfirman “*pemuka-pemuka dan kaum Syu'aib yang menyombongkan dan berkata: “Sesungguhnya Kami akan mengusir kamu Hai Syu'aib dan orang-orang yang beriman bersamamu dari kota Kami, atau kamu kembali kepada agama kami”. berkata Syu'aib: “Dan Apakah (kamu akan mengusir kami), Kendatipun Kami tidak menyukainya?”*(Q.S. al-‘Arāf/7: 88). Ayat tersebut yang menceritakan perseteruan antara Nabi Syu'aib dengan kaumnya yang membangkang. Perkataan mereka “*atau kamu kembali kepada agama kami?*” menyebabkan orang-orang berpikir apakah Nabi Syu'aib sebelumnya beragama seperti mereka? Terlebih Nabi Syu'aib menjawab “*Sungguh Kami mengada-adakan kebohongan yang benar terhadap Allah, jika Kami kembali kepada agamamu, sesudah Allah melepaskan Kami dari padanya. dan tidaklah patut Kami kembali kepadanya, kecuali jika Allah, Tuhan Kami menghendaki(nya)* (Q.S. al-‘Arāf/7: 89)”. Dalam ayat ini

seolah-olah Nabi Syu'aib sendiri mengakui memang ia sebelumnya beragama seperti orang-orang kafir.¹²³

Menurut ar-Rāzī perkataan tersebut dapat dilihat dari beberapa sudut pandang. Pertama, pengikut Nabi Syu'aib sebelum mereka mengikuti ajaran Nabi Syu'aib mereka adalah orang-orang kafir. Pembesar-pembesar orang kafir mengatakan “*atau kamu kembali kepada agama kami?*” ditunjukkan kepada pengikut Nabi Syu'aib. Kedua, ketika Nabi Syu'aib berdakwah secara sembunyi pada awal ia menyampaikan *risālah* dari Allah, mereka (Pembesar-pembesar kafir) menganggap Nabi Syu'aib termasuk pengikut agama mereka. Ketiga, Nabi Syu'aib sebelumnya mengikuti syari'at mereka kemudian Allah menyalin/menghapus syari'at tersebut dengan wahyu yang Allah sampaikan kepada Nabi Syu'aib.¹²⁴

Rasyīd Riḍā menjelaskan mengenai ungkapan tersebut menunjukkan bahwa yang dihendaki adalah kaum yang bersama Nabi Syu'aib. Bukan kepada Nabi Syu'aib sebab hal ini merupakan kemusyrikan yang nyata. Walaupun didapatkan pula pendapat bahwa agama Nabi Syu'aib sebelumnya adalah menganut agama mereka kemudian keluar dari agama tersebut.

184. ¹²³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 14,

184. ¹²⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 14,

Hal ini tidak merusak karakter maksum bagi Nabi Syu'aib sebab kufurnya sebelum *nubuwwah*.¹²⁵ Al-Qādī Abū Bakr al-Bāqilānī¹²⁶ menjelaskan bahwa secara nalar, boleh saja terjadi kufur bagi nabi sebelum diutus. Namun setelah mengemban *nubuwwah* baginya terjaga dari dosa besar.¹²⁷ Penulis condong kepada pendapat bahwa Nabi Syu'aib keimannya terjaga dari lahir tanpa diselangi dengan kekufuran. Perihal ungkapan orang-orang kafir yang mengatakan kepada Nabi Syu'aib tentang seruan untuk kembali kepada agama kami itu hanya anggapan mereka saja atau yang dimaksud adalah pengikut-pengikutnya Nabi Syu'aib. Demikian ini seperti yang terjadi kepada Nabi Muhammad yang dijelaskan dalam Q.S. aḍ-Duhā/93:7.

¹²⁵Muhammad Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jil. 9, (Mesir: Dār al-Manār, 1947), 3.

¹²⁶Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Ṭayyib ibn Muhammad ibn Ja'far ibn al-Qasim, namun lebih dikenal dengan sebutan al-Qādī Abū Bakr al-Bāqilānī, lahir di Baṣrah dan bermukim di Bagdad, ahli dalam bidang Teologi dan Uṣul Fiqh. Bahkan ia sebagai tokoh teologi Asy'ariyah. Tidak ada sumber yang valid mengenai tahun kelahirannya, wafat pada tahun 403 H di Bagdad, pemakamannya bersampingan dengan makamnya Ahmad bin Hambal. Lihat : Muhammad Syarif Hasyim, "al-Asy'ariyah: Studi tentang Pemikiran al-Baqillani, al-Juwaini, al-Ghazali," *Jurnal Hunafa*, Vol. 2, No. 3, Desember (2005), 2.

¹²⁷Abu Syarīf ibn al-Hamāmi, *Kitāb al-Musāmarah fī Syarḥ al-Musāyyarah*, (Mesir: Maktabah al-Azhariyyah at-Turaṣ, 1348), 81.

8. Nabi Mūsā Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Terduga Membunuh Orang

Nabi Mūsā salah satu Nabi yang memiliki keistimewaan yang Allah berikan padanya. Yakni ia termasuk dari golongan rasul *ulūl azmī* dan Nabi yang pernah berintraksi dengan Allah. Hal ini menunjukkan kedudukan/derajat yang tinggi yang telah ia peroleh dari Allah SWT. Namun demikian, walaupun ia memiliki keistimewaan disisi Allah Nabi Mūsā tetap sebagai manusia yang tidak lepas dari sifat-sifat manusiawi yang dimiliki oleh manusia pada umumnya seperti terduganya Nabi Mūsā membunuh orang. Hal ini telah ditegaskan dalam firman Allah *“dan Musa masuk ke kota (Memphis) ketika penduduknya sedang lengah, Maka didapatinya di dalam kota itu dua orang laki-laki yang berkelahi; yang seorang dari golongannya (Bani Israil) dan seorang (lagi) dari musuhnya (kaum Fir'aun). Maka orang yang dari golongannya meminta pertolongan kepadanya, untuk mengalahkan orang yang dari musuhnya lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu. Musa berkata: “Ini adalah perbuatan syaitan Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang menyesatkan lagi nyata (permusuhannya)”*. (Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 15).

Dari ayat di atas terdapat beberapa kalimat yang perlu dikaji bahwa benar atau salahnya yang dilakukan Nabi Mūsā. *“Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu”* ayat ini

menjelaskan bahwa orang Qibtī yang telah ditinju oleh Nabi Mūsā hingga tewas. Hal ini menyebabkan dua kemungkinan. Kemungkinan yang pertama, kalau memang hak untuk dibunuh kenapa Nabi Mūsā berkata: *“Ini adalah perbuatan syaitan”* dan *“Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku telah Menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku”*. (Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 15) di lain ayat disebutkan juga *“Musa berkata: “Aku telah melakukannya, sedang aku di waktu itu Termasuk orang-orang yang khilaf”*. (Q.S. asy-Syu’arā’). Kemungkinan yang kedua, Seumpamanya memang tidak termasuk yang pertama (hak untuk dibunuh) berarti Nabi Mūsā memang telah maksiat yang menyebabkan orang tewas.¹²⁸

Dugaan-dugaan yang disandarkan kepada Nabi Mūsā di dalam ayat-ayat al-Qur’an menurut ar-Rāzī semuanya dapat dianalisis lebih dalam supaya tidak ada kesan bahwa Nabi Mūsā memiliki salah sedikitpun. Pertama, memaknai هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (Ini adalah perbuatan setan) lafal هذا menunjukkan isyarah yang tujukan pada perbuatan orang yang dibunuh bukan perbuatan dirinya sendiri (Nabi Mūsā). Yakni: perbuatan orang yang dibunuh ini merupakan perbuatan dari setan. Kedua,

¹²⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 234.

memaknai رَبِّ إِيَّيْ طَلَمْتُ نَفْسِي (Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku telah Menganiaya diriku sendiri). Ayat ini tidaklah beda dengan ayat yang ditujukan pada Nabi Adam tentang merasa telah menganiaya dirinya sendiri sehingga menyebabkan terputusnya ibadah kepada Allah dan lalai dari menegakkan hak-hak-Nya. Pernyataan ini tidaklah disebut berdosa atau salah sebab pada hakikatnya Nabi Mūsā hanya meninggalkan perbuatan yang disunnah. Ketiga, makna dari لِ فَاغْفِرْ لِي (karena itu ampunilah aku) ialah semoga Allah menutup kejadian tersebut hingga tidak sampai kabarnya kepada Fir'aun karena apabila perbuatan Nabi Mūsā yang telah membunuh orang Qibtī, pastinya Nabi Mūsā akan dibunuh. Keempat, فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ (Musa berkata: “Aku telah melakukannya, sedang aku di waktu itu Termasuk orang-orang yang khilaf) maksud dari الضَّالِّينَ adalah bingung tidak tahu apa yang harus ia lakukan dan apa yang harus ia rencanakan walaupun yang dibunuh adalah kafir *harbī*¹²⁹.

Ibnu ‘Āsyūr berkata Nabi Mūsā meninju orang Qibtī sampai meninggal dapat dikatakan pembunuhan dengan tidak sengaja, karena secara kebiasaan meninju tidak sampai

¹²⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 24, 234-235.

mematikan. Maksud dari *هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ* (Ini adalah perbuatan setan) ialah sesungguhnya setan memicu kemarahan Nabi Mūsā sampai berlebihan dalam kerasnya tinjauan. Nabi Mūsā berkata: “Demikian itu karena membunuh manusia merupakan suatu perbuatan yang dianggap buruk dalam undang-undang kemanusiaan. Sebab, hak hidup sangat dijaga dalam pokok-pokok semua agama”.¹³⁰

Al-Qurtubī menjelaskan bahwa makna *رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي* (Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku telah Menganiaya diriku sendiri) adalah merupakan do'a sebagai rasa penyesalan atas perbuatannya. Penyesalannya tersebut membuat Nabi Mūsā lebih mendekatkan diri kepada Allah dan memohon ampunan kepada-Nya.¹³¹ Dengan demikian perbuatan Nabi Mūsā merupakan pembunuhan yang tidak sengaja karena dorongan setan yang menyebabkan untuk melakukan peninjauan yang lebih keras, karena secara kebiasaan tinjauan tidak menyebabkan kematian. Nabi Mūsā tidak berhenti untuk memohon ampunan kepada Allah supaya perbuatan tersebut diampuni oleh-Nya, dan

¹³⁰Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 20, 90.

¹³¹Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi’ Liāḥkām al-Qur’an*, Jil. 16 (Bairut: ar-Risalah, 2006), 247.

Allah pun mengampuni perbuatannya. Demikian kalimat do'a yang dipanjatkan oleh Nabi Mūsā:

رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي

“Sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku”.

b) Terduga Enggan Menerima *Risālah* Allah

Nabi Mūsā merupakan salah satu orang yang Allah pilih untuk dijadikan sebagai utusan-Nya. Kendatinya selalu patuh atas segala sesuatu yang Allah wahyukan kepadanya tanpa terkecuali. Namun sayang sekali dalam al-Qur'an terdapat ayat yang terkesan menjelaskan bahwa Nabi Mūsā enggan menerima utusan dari Allah dan ia menyerahkan perintah tersebut kepada saudaranya yakni Nabi Hārūn. Firman Allah yang berbunyi: *“Datangilah kaum yang zalim itu”*, (Q.S. asy-Syu'arā'/26: 10) jawab Nabi Mūsā: *“Tuhanku, Sesungguhnya aku takut bahwa mereka akan mendustakan aku. dan (karenanya) sempitlah dadaku dan tidak lancar lidahku Maka utuslah (Jibril) kepada Harun”*. (Q.S. asy-Syu'arā'/26: 11-12). Dari ayat tersebut tergambar bahwa seolah-olah Nabi Mūsā enggan menerima perintah dari Allah dan ia serahkan kepada Nabi Hārūn.

Menurut ar-Rāzī menjelaskan makna yang terkandung dari ayat di atas adalah rasa takut yang terdapat dalam diri Nabi Mūsā terhadap mereka (kaum Fir'aun) karena Nabi

Mūsā pernah membunuh orang Qibṭī sehingga Nabi Mūsā dianggap berdosa oleh mereka. *“Dan aku berdosa terhadap mereka, Maka aku takut mereka akan membunuhku”*.(Q.S. asy-Syu’arā’/26: 14). Oleh sebab itu, Nabi Mūsā mengharapka agar Allah memerintah juga kepada saudaranya (Nabi Hārūn) untuk pergi menyadarkan kaum Fir’aun. Hal ini bukan semata-mata enggan menerima perintah Allah namun supaya ditemani oleh Nabi Hārūn bersama-sama pergi ke kaum Fir’aun. *“Allahberfirman: “Jangan takut (mereka tidak akan dapat membunuhmu), maka pergilah kamu berdua dengan membawa ayat-ayat Kami (mukjizat-mukjizat); sesungguhnya Kami bersamamu mendengarkan (apa-apa yang mereka katakan)”*.(Q.S. asy-Syu’arā’/26: 15).¹³²

Dengan demikian, yang dihendaki bukan Nabi Mūsā meminta digantikan oleh Nabi Hārūn. Akan tetapi meminta bersama-sama menyerukan kebenaran kepada kaumnya Fir’aun. Terlebih Nabi Hārūn dapat berbicara lebih fasih daripada Nabi Mūsā. Hal ini tergambarkan dalam firman Allah yang berbunyi *“dan saudaraku Harun Dia lebih fasih lidahnya daripadaku, Maka utuslah Dia bersamaku sebagai pembantuku untuk*

¹³²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 24, 123.

membenarkan (perkataan)ku; Sesungguhnya aku khawatir mereka akan mendustakanku”. (Q.S. al-Qaṣāṣ/38:34).

c) Terduga Menyuruh Perbuatan Sihir

Nabi Mūsā disaat berada di kerumunan para penyihir yang telah diundang oleh Fir’aun untuk melawan Nabi Mūsā. Nabi Mūsā berkata kepada mereka: *“lemparkanlah apa yang hendak kamu lemparkan”*. (Q.S. Yūnus/10: 80). Pernyataan ayat tersebut terkesan Nabi Mūsā menyuruh melakukan perbuatan sihir.¹³³

Nabi Mūsā menyuruh melemparkan tali-tali dan tongkat-tongkat para penyihir supaya nampak jelas perbuatan yang mereka lakukan adalah perbuatan yang salah bukan berarti Nabi Mūsā menyuruh mereka melakukan perbuatan sihir. Ketika mereka melemparkan tali-tali dan tongkat-tongkat, Nabi Mūsā berkata *“Apa yang kamu lakukan itu, Itulah yang sihir”*, (Q.S. Yūnus/10: 81). Mereka menjawab *“Sesungguhnya sesuatu yang akan kamu lemparkan sihir pula”*. Nabi Mūsā: *“Sesungguhnya apa yang kalian katakan itu salah”*. Kemudian Allah jadikan tongkat Nabi Mūsā ular yang besar dan nyata seketika itupun menyantap semua tali dan tongkat para penyihir.¹³⁴ Hal ini

¹³³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 17, 149.

¹³⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 17, 149.

sebagai bukti bahwa mukjizat Nabi Mūsā itu nyata dan sihir mereka itu hanya sebatas manipulasi.

d) Terduga Memiliki Rasa Takut

Nabi Mūsā sebagai nabi yang diberikan oleh Allah banyak keistimewaan/mukjizat seperti mendengarkan kalam Allah, tongkat yang membelah lautan, air yang mengalir dari tangannya, dan Allah jadikan pula tongkat menjadi ular yang besar akan tetapi bagaimana Nabi Mūsā dalam dirinya masih memiliki rasa takut ketika Nabi Mūsā berhadapan dengan penyihir-penyihir Fir'aun. Padahal Nabi Mūsā sudah diberikan banyak mukjizat oleh Allah. Pernyataan ini sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an "*Maka Musa merasa takut dalam hatinya*". (Q.S. Tāhā/20: 67).

Menanggapi permasalahan di atas, menurut ar-Rāzī bahwa rasa takut yang berada dalam diri Nabi Mūsā disebabkan beberapa faktor. Pertama, Nabi Mūsā takut kepada kaumnya akan beranggapan terjadi keserupaan antara mukjizat dengan sihir sehingga mereka tidak bisa membedakan antara yang benar dan yang salah. Kedua, Nabi Mūsā khawatir kepada kaumnya saat para penyihir memulai memperlihatkan kehebatan sehingga mereka terpujau dan membenarkan para penyihir sebelum Nabi Mūsā memperlihatkan kemukjizatan yang nyata. Ketiga, pada waktu itu Nabi Mūsā merasa takut wahyu tidak turun,

padahal Nabi Mūsā posisinya sudah berhadapan dengan penyihir-penyihir Fir'aun dan banyak yang menonton.¹³⁵

Menurut penulis rasa takut yang muncul dalam diri Nabi Mūsā merupakan alamiah sebagai makhluk yang bernama manusia. Perasaan ini tidak ada hubungannya dengan aqidah, karena Nabi Mūsā yang sudah mengenal Allah bahkan pernah mendengarkan kalam-Nya menyebabkan kuat akan keimanan Nabi Mūsā. Ibnu 'Āsyūr menjelaskan rasa takut yang dialami oleh Nabi Mūsā tidak jauh berbeda dengan rasa takut yang dialami oleh Nabi Muhammad SAW saat perang badar berlangsung.¹³⁶ Nabi SAW pun berdo'a:

فَاسْتَقْبَلَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقِبْلَةَ ثُمَّ مَدَّ يَدَيْهِ، فَجَعَلَ يَهْتِفُ
بِرَبِّهِ اللَّهُمَّ أَنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ آتِ مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ إِنْ تُهْلِكَ
هَذِهِ الْعِصَابَةَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا تُعْبِدْ فِي الْأَرْضِ¹³⁷.

“Kemudian Nabi SAW menghadap kiblat lalu mengulurkan kedua tangannya seraya memanjatkan do'a kepada Tuhan “Ya Allah penuhilah kepadaku apa yang telah Engkau janjikan padaku, ya Allah datangkanlah sesuatu yang telah Engkau janjikan padaku, ya Allah jika Engkau musnahkan kelompok ini (yakni: orang-orang Islam) Engkau tidak akan disembah di bumi ini”.

¹³⁵Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 84.

¹³⁶Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 16, 259.

¹³⁷Abū Ḥusain Muslim al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 4588, 782.

9. Nabi Khaḍir Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Membocori Perahu Orang Miskin

Allah berfirman “*Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera*”. (Q.S. al-Kahfi/18: 79).

Menurut ar-Rāzī merusak perahu lebih baik daripada dirampas oleh raja yang dzālim, karena Nabi Khaḍir merusak perahu dengan alasan tersebut itu diperbolehkan, bahkan perbuatan tersebut termasuk menolong pemilik perahu. Sehingga perahu aman dari jarahan raja dzālim.¹³⁸

Pendapat Ibnu ‘Āsyūr atas peristiwa ini, ia menjelaskan bahwa perbuatan Nabi Khaḍir secara dzahir itu merupakan kesalahan namun pada hakikatnya merupakan kemaslahatan karena mengutamakan yang lebih ringan diantara dua kerugian.¹³⁹ Dengan demikian, Merusak perahu orang lain itu merupakan kesalahan, akan tetapi lebih salah lagi kalau dibiarkan hingga dirampas oleh raja yang dzālim, karena Nabi

¹³⁸Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*, Jil. 21, 161.

¹³⁹Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 16, 13.

Khādir sudah diberi tahu oleh Allah akibat yang akan terjadi apabila tidak dirusak.

b) Membunuh Anak Kecil

Sebagaimana telah dijelaskan dalam firman Allah “*dan Adapun anak muda itu, Maka keduanya adalah orang-orang mukmin, dan Kami khawatir bahwa Dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran*”.(Q.S. al-Kahfi/18: 80). Kekhawatiran yang timbul dari diri Nabi Khādir membuatnya membunuh seorang anak yang belum balig, sedangkan anak kecil yang belum balig keadaannya masih suci dari dosa. Hingga perbuatan yang dilakukan oleh Nabi Khādir memberi kesan membunuh orang yang tidak bersalah.

Menurut ar-Rāzī bahwa Allah memberi tahu bahwa anak ini kelak apabila sudah menginjak usia dewasa akan menjadi orang yang fasiq, selalu melakukan perbuatan munkar. Kekhawatiran yang timbul dari diri Nabi Khādir sudah termasuk mendekati yaqin, dan Allah pun membolehkan untuk membunuh anak tersebut atas wahyu-Nya.¹⁴⁰

Seperti halnya argumen tentang peristiwa Nabi Khādir merusak perahu, yakni pengetahuan Nabi Khādir untuk membunuh anak kecil tidak lepas atas wahyu Allah. Demikian

¹⁴⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 21, 162.

ini dilakukan atas dasar lebih mendahulukan menjaga Agama orang tuanya. Bahkan Ibnu ‘Āsyūr menyamakan pembunuhan tersebut hukumnya seperti membunuh orang mutrad.¹⁴¹

10. Nabi Dāud Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT

a) Nabi Dāud Memutuskan Perkara dengan Ceroboh

Nabi Dāud merupakan seorang nabi yang disebutkan dalam al-Qur’an sebagai nabi yang berpangkat *dzā al-aid* (Q.S. Ṣād/38: 17) ar-Rāzī mengartikan dengan kekuasaan/kekuatan. Sebab pada masa itu Nabi Dāud seorang raja yang sangat kuat yang memiliki 99 istri.¹⁴² Singkat cerita Nabi Dāud menyukai seorang wanita lagi yang sudah dilamar oleh Ūrayā kemudian Nabi Dāud pun melamar wanita tersebut dengan sepengetahuan Ūrayā bahkan riwayat lain sudah dinikah oleh Ūrayā. Ūrayā hanya memiliki satu istri. Ia adalah seorang prajurit Nabi Dāud yang telah dikirim untuk melawan musuh. Nabi Dāud ingin mempersunting wanita tersebut disebabkan tidak ada kabar lagi tentang Ūrayā yang sedang bertempur. Oleh karena itu, Allah mengutus dua malaikat untuk memberi peringatan kepada Nabi Dāud. Dua malaikat tersebut secara rahasia mendatangi istana Nabi Dāud dengan menyerupakan dua orang laki-laki yang

¹⁴¹Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 16, 13.

¹⁴²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 190.

meminta keputusan dari Nabi Dāud. Dalam hal ini mereka (dua malaikat) seolah-olah sedang terjadi perseteruan perihal kambing yang mereka miliki. Salah satu dari mereka berkata: *“Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja. Maka Dia berkata: “Serahkanlah kambingmu itu kepadaku dan Dia mengalahkan aku dalam perdebatan”*.(Q.S. Šād/38: 23). Kami meminta keputusan yang adil darimu. Sebelum mendengarkan pembicaraan yang satunya Nabi Dāud langsung berkata: *“Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk ditambahkan kepada kambingnya”*. (Q.S. Šād/38: 24). Disaat Nabi Dāud sedang memutuskan perkara salah satu dari laki-laki tersebut menertawakan lawannya. Setelah itu, kemudian kedua-duanya terbang ke langit. Seketika Nabi Dāud mengetahui bahwa peristiwa perseteruan dua laki-laki merupakan malaikat yang Allah utus untuk mengingatkan dirinya. *“dan Daud mengetahui bahwa Kami mengujinya; Maka ia meminta ampun kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertaubat”*.(Q.S. Šād/38: 24).¹⁴³

¹⁴³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 198.

Dari kisah di atas terdapat beberapa isyarat yang menimbulkan kesalahpahaman dalam memaknai sosok dua malaikat dan Nabi Dāud yang seakan-akan bertentangan dengan syariat Allah. Pertama, dua malaikat; Allah mengutus dua malaikat yang menyerupai dua orang laki-laki untuk mendatangi Nabi Dāud. Dimana mereka berdua seolah-olah berseteru dan mengatakan kepada Nabi Dāud : *“Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja. Maka Dia berkata: “Serahkanlah kambingmu itu kepadaku dan Dia mengalahkan aku dalam perdebatan”*. Ungkapan ini mengandung dusta sebab jelas-jelas mereka malaikat bukan manusia yang sedang bertengkar. Lantas apakah mereka berdusta? Sedangkan perbuatan dusta bagi malaikat tidaklah diperkenankan. Hal ini telah ditegaskan dalam al-Qur’an *“melaksanakan apa yang diperintahkan (kepada mereka)”*.(Q.S. an-Naḥl/16: 50).¹⁴⁴

Malaikat menyerupakan manusia yang seolah-olah sedang bertengkar memperebutkan seekor kambing salah satu diantara mereka berdua memiliki 99 ekor kambing dan yang lainnya hanya satu. Apa yang dilakukan oleh kedua malaikat pada hakikatnya adalah sebagai perumpamaan saja, bukan

¹⁴⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 195.

termasuk perbuatan dusta. Hal ini untuk mengingatkan Nabi Dāud yang memiliki 99 istri dan ingin memperistri lagi seorang istri yang sudah sah menjadi istri Ūrayā, bahkan Ūrayā hanya punya satu istri.¹⁴⁵

Kedua, Nabi Dāud; Nabi Dāud sebagaimana yang telah dikisahkan di atas. Yakni ia melamar wanita yang sudah dilamar oleh Ūrayā bahkan dalam riwayat lain sudah dinikahnya, Nabi Dāud pada waktu itu sudah memiliki 99 istri dan Ūrayā hanya wanita itu. Perlakuan tersebut nampak terkesan Nabi Dāud melanggar syariat Allah. Sebab ia akan menikahi wanita yang masih sah menjadi istri orang lain.¹⁴⁶

Rasa suka yang timbul dalam dari jiwa Nabi Dāud kepada wanita itu merupakan hal yang wajar dan tidak berdampak melanggar syariat. Nabi Dāud melamar dan ingin menikahi istri Ūrayā disebabkan Ūrayā sudah lama tidak ada kabar lagi selama berperang melawan musuh bahkan tersebarnya kabar kematian Ūrayā di medan perang. Dan juga pada masa itu terdapat tradisi dimana seseorang dapat meminta kepada yang lainnya untuk menceraikan istrinya yang kemudian istri tersebut dinikahi oleh seorang laki-laki yang meminta tadi.

¹⁴⁵Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 195.

¹⁴⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 192.

Hal ini tetap dibenarkan dalam syariat pada masa itu. Jadi tidaklah salah apa yang dilakukan oleh Nabi Dāud. Dengan demikian, Nabi Dāud termasuknya *tarku al-Aulā* (meninggalkan yang lebih utama). Walaupun termasuk *tarku al-Aulā* (meninggalkan yang lebih utama) namun Nabi Dāud tidak meninggalkan meminta ampunan kepada Allah SWT. “*Maka ia meminta ampun kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertaubat*”. (Q.S. Ṣād/38: 24).¹⁴⁷

Abū Hasan ‘Ala’ ad-Dīn berkata kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Daud terdapat dua sebab. Pertama melamar di atas lamaran orang lain. Kedua, menampakkan cinta yang berlebihan dalam menikahi banyak wanita.¹⁴⁸ Dikatakan bahwa kesalahan Nabi Dāud bukan masalah tentang Ūrayā dan wanita, melainkan langsung memutuskan kebijakan dari keluhan satu orang diantara dua orang yang saling bertengkar tanpa mendengarkan keluhan dari pihak yang kedua.¹⁴⁹ Dengan demikian menurut hemat penulis kesalahan yang dilakukan oleh Nabi Dāud adalah melamar dan hendak menikahi seorang istri yang satu-satunya dimiliki oleh Ūrayā, sedang Nabi Dāud sudah mencapai 99 istri. Hal ini menimbulkan sebuah kesan

¹⁴⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 193.

¹⁴⁸Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 37.

¹⁴⁹Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 37.

keserakahan walaupun masih diperbolehkan memperistri wanita tersebut pada waktu itu. Akan tetapi kesalahan ini tidak sampai merusak karakter maksum bagi Nabi Dāud sebab masih di fase rencana dan belum sampai ke puncak pernikahan. Dengan sebab kesalahan ini Nabi Dāud menyibukan dirinya untuk meminta ampunan kepada Allah, dan Allah pun mengampuni perbuatan Nabi Dāud sebagaimana firman-Nya: *“Maka Kami ampuni baginya kesalahannya itu”*.(Q.S. Šād/38: 24).

b) Kebijakan Nabi Dāud Sia-sia dan Kebijakan Nabi Sulaimān Mendapatkan Apresiasi dari Allah

Allah berfirman: *“Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kepunyaan kaumnya. dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu”*, (Q.S. al-Anbiyā/21: 78). Dari ayat tersebut mengandung sebuah kisah bagaimana kebijakan yang diputuskan oleh Nabi Dāud. Seperti biasanya, Nabi Dāud selalu memberikan kebijakan kepada rakyatnya dalam segala permasalahan. Hal ini dilakukan karena memang ia sebagai seorang raja. Suatu hari dikisahkan Nabi Dāud didatangi oleh dua orang laki-laki (Petani dan pengembala kambing) yang akan meminta kebijakan kepada Nabi Dāud tentang permasalahan kambing dan tanaman. Petani berkata: *“Wahai Nabi Dāud, sesungguhnya kambing yang dia miliki masuk ke ladangku,*

kambingnya memakan anggur dan merusak yang ada di dalamnya”. Nabi Dāud berkata kepada pengembala: “Apakah benar apa yang dikatan oleh petani ini?” Benar tuanku jawab dari pengembala tersebut. Kemudian Nabi Dāud seraya berkata: “Wahai pengembala, berikanlah sebagian kambing kepada petani sebagai ganti rugi”. Setelah mendengar keputusan dari Nabi Dāud mereka pergi dan bertemu dengan putra Nabi Dāud (Nabi Sulaimān). Nabi Sulaimān berkata: “Bagaimana keputusan kalian?” Kemudian mereka menceritakan kembali kebijakan yang telah diputuskan oleh Nabi Dāud. Nabi Sulaimān berkata: “Apabila saya sebagai hakim maka saya memiliki keputusan selain ini”. Nabi Sulaimān membawa dua laki-laki tersebut dihadapan ayahnya (Nabi Dāud). Nabi Sulaimān: “Wahai ayahku bagaimana kalau saya memberikan kebijakan yang lain kepada mereka berdua?” Nabi Dāud: “Bagaimana kebijakan kamu untuk mereka berdua?” Nabi Sulaimān: “Serahkanlah kambing kepada pemilik ladang supaya dapat mengambil manfaat dari kambing itu seperti memeras susu, anaknya, dan bulu wol sampai pengembala memperbaiki tanaman yang telah dirusak oleh kambingnya seperti semula. Apabila tanaman anggur dan ladangnya kembali seperti semula maka kambingnya serahkan lagi kepada pengembala dan ladanya pun kembalikan lagi kepada petani”. Mendengar

keputusan dari Nabi Sulaimān, Nabi Dāud seraya berkata: “Sesungguhnya keputusanmu ini keputusan yang tepat”.¹⁵⁰

Keputusan yang dilakukan oleh Nabi Sulaimān seakan-akan menimbulkan dugaan bahwa keputusan yang dilakukan oleh Nabi Dāud itu keliru, sehingga yang digunakan adalah keputusan dari Nabi Sulaimān. Menanggapi anggapan tersebut, menurut ar-Rāzī adalah kebijakan yang dilakukan kedua-duanya tetap dibenarkan dan tidak ada yang bertentangan dengan syariat. Akan tetapi kebijakan yang dilakukan oleh Nabi Sulaimān itu lebih ditinggalkan. Hal ini lebih diperjelas dengan firman Allah “*Maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat)*” (Q.S. al-Anbiyā/21: 79).¹⁵¹

Dengan demikian perbedaan pendapat antara Nabi Dāud dengan Nabi Sulaimān merupakan hal yang lumrah bagi seorang manusia. Adapun pendapat Nabi Sulaimān yang diberlakukan tidak menyebabkan pendapat Nabi Dāud itu salah. Sebab tidak ditemukan dalil tentang kesalahan dari keputusannya Nabi Dāud dan tidak ditemukan pula dalil tentang rasa bersalah atas keputusan yang diambil oleh Nabi Dāud.

¹⁵⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 195.

¹⁵¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 196.

Bahkan ditemukan dalil tentang diberikannya hikmah dan ilmu oleh Allah atas keduanya, seperti firman-Nya “*Dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan Hikmah dan ilmu*”,(Q.S. al-Anbiyā/21: 79).

11. Nabi Sulaimān Terkesan Melanggar Syariat Allah SWT

Nabi Sulaimān merupakan nabi yang memiliki keistimewaan dari Allah SWT. Yakni ia diberikan sebuah kerajaan yang menguasai bangsa manusia dan jin, bahkan diberikan mukjizat dapat berbicara dengan hewan. Akan tetapi dibalik kerajaan yang megah Nabi Sulaimān pernah mengucapkan yang terkesan melanggar syari’at. Ia berkata: “*Ya Tuhanku, ampunilah aku dan “anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh seorang pun sesudahku”*, (Q.S. Šād/38: 35). Dari ungkapan tersebut menimbulkan anggapan bahwa Nabi Sulaimān terkesan hasud, seperti menginginkan kenikmatan hanya ia saja yang memperolehnya. dan sifat ini sungguh tidak layak bagi seorang nabi Allah SWT.

Maksud dari ungkapan Nabi Sulaimān ialah berdoa agar Allah memberikan kekuasaan pada dirinya yang lebih mengungguli daripada kerajaan yang lain bahkan sesudahnya. Hal ini supaya ia mendapatkan pahala yang lebih sempurna.¹⁵²

¹⁵²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 26, 210.

Menurut Ibnu ‘Āsyūr ungkapan/do’a Nabi Sulaimān tidak dapat dikatakan hasud sebab ia berkata bahwa do’a yang dipanjatkan oleh Nabi Sulaimān merupakan hal yang rahasia antara Nabi Sulaimān dan Allah SWT. Kemudian Allah SWT mengabulkan do’anya dengan memberi kepada Nabi Sulaimān kerajaan yang megah dan mampu berintraksi dengan jin, angin dan hewan. Semua itu tidak akan didapatkan oleh seorangpun setelah Nabi Sulaimān.¹⁵³

Berbeda dengan penjelasan dari Abū Hasan ‘Ala’ ad-Dīn bahwa ungkapan/do’a Nabi Sulaimān supaya tidak ada lagi raja yang kerajaannya pernah dikuasai oleh setan seperti yang pernah terjadi pada dirinya.¹⁵⁴

¹⁵³Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwī*, Jil. 23, 262-263.

¹⁵⁴Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 43. Kerajaan Nabi Sulaimān pernah jatuh kepada setan selama 40 hari, hingga istananya dijadikan tempat persembahan berhala pada setiap harinya. Hal ini terjadi bermula saat setan menyerupai Nabi Sulaimān dan mengambil cincinnya Nabi Sulaimān ketika Nabi Sulaimān hendak bersuci. Nabi sulaimān menitipkan cincinnya ke budak perempuan, riwayat lain disebutkan ialah istrinya. Saat Nabi Sulaimān setelah bersuci dan kembali untuk mengambil cincin dari wanita tersebut, budak perempuan tersebut berkata: kamu bukan Nabi Sulaimān karena Nabi Sulaimān sudah mengambil cincinnya. Kemudian Nabi Sulaimān pergi dari istana selama 40 hari. Hingga pada akhirnya setan mengetahui bahwa pengikut Nabi Sulaimān sudah pada tahu bahwa yang duduk disinggasana raja bukanlah Nabi Sulaimān karena banyak perilaku yang bertentangan dengan syari’at Nabi Sulaimān. Dengan demikian, setan membuang cincinnya ke laut. Dengan kehendak Allah cincin tersebut dimakan oleh ikan dan dimuntahkan di pesisir laut yang pada

Dengan demikian ungkapan Nabi Sulaimān yang terkesan hasud pada hakikatnya itu hanya dugaan saja, sebab tidak didapatkan sumber tentang yang menjelaskan bahwa Nabi Sulaimān benar-benar hasud. Namun hemat penulis ungkapan Nabi Sulaimān tidak lepas dari ayat sebelumnya yakni menjelaskan tentang peristiwa kerajaannya Nabi Sulaimān yang pernah dikuasai oleh setan selama 40 hari lamanya. Oleh karenanya Nabi Sulaimān berdo'a supaya tidak ada lagi seorang raja yang kerajaannya dikuasai oleh setan.

12. Nabi Yūnūs Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

Allah berfirman: *“Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yūnus), ketika ia pergi dalam keadaan marah, (al-Anbiyā/21: 87)*

Ayat di atas menunjukan bahwa memang benar Nabi Yūnus pergi meninggalkan kaumnya dalam keadaan marah. Hal ini dilakukan sebab tidak ada satupun kaumnya mendengar dakwahnya Nabi Yūnus. Peristiwa ini, menuai kontroversi di kalangan ulama. Apakah layak seorang nabiyallah meninggalkan kewajibannya bahkan dalam keadaan marah. Keadaan marah baik ditujukan kepada Allah SWT ataupun kepada umatnya tetap tidaklah diperbolehkan. Menurut ar-Rāzī Nabi Yūnus dalam

saat itu Nabi Sulaimān berada di area tersebut. kerajaan pun kembali lagi ke tangan Nabi Sulaimān. Lihat: Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 42.

keadaan marah bukan ditunjukkan kepada Allah SWT, karena tidak boleh bagi nabi marah kepada Allah dan juga ketika dimaksudkan marah kepada kaumnya, itu punsalah. Sebab Allah memerintahkan kepada Nabi Yūnus untuk menyampaikan *risālah* kepada umatnya. Sesuatu yang telah diperintahkan oleh Allah kepada Nabi Yūnus itu tetap untuk bersama kaumnya selamanya maka jawaban yang terakhir menurut ar-Rāzī ialah melihat kaidah *ظاهر الأمر لا يقتضى التكرار (dzāhir al-amr lā yaqtaḍī at-tikrār)* dzahir perintah tidak menuntut adanya berkesinambungan. Dengan demikian, Nabi Yūnus pergi dari kaumnya bukanlah maksiat karena Nabi Yūnus kembali lagi kepada kaumnya.¹⁵⁵

Tradisi pada masa itu ketika di antara mereka ada yang berdusta maka mereka akan membunuh orang yang tersangka berdusata. Nabi Yūnus pergi disebabkan mereka beranggapan Nabi Yūnus berdusta atas pengakuan sebagai seorang nabi dan ancaman akan adzab jika mereka tidak beriman. Hingga Nabi Yūnus pergi karena khawatir mereka akan membunuhnya.¹⁵⁶

‘Umar bin ‘Alī berkata bahwa makna *مُعَاضِبًا* yang mengikuti *wazan* *مفاعِل* memiliki faedah *musyārahah* yakni

¹⁵⁵Fakhuddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 22, 214.

¹⁵⁶Abū Ḥasan ‘Alī ibn Ḥabīb al-Māwardī, *an-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsīr al-Māwardī*, Jil. 3, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 466.

(intraksi antara dua orang atau lebih) sehingga makna yang pas adalah Nabi Yūnus marah kepada kaumnya ketika kaum Nabi Yūnus belum ada yang beriman pada permulaan dakwahnya dan kaumnya pun marah kepada Nabi Yūnus ketika Nabi Yūnus menyalahkan tuhan-tuhan mereka.¹⁵⁷ Abū ‘Abdullah menjelaskan bahwa marahnya Nabi Yūnus kepada kaumnya termasuk katagori dosa kecil.¹⁵⁸ Menurut Ibnu Abdussalam kesalahan Nabi Yūnus disebabkan pergi meninggalkan kaumnya tanpa izin (wahyu) dari Allah.¹⁵⁹ Oleh karena itu, Nabi Yūnus bertaubat dan memohon ampunan kepada Allah atas perbuatannya. Demikian pendapatnya al-Ḥasan.¹⁶⁰

Dengan demikian, menurut penulis bahwa Nabi Yūnus pergi meninggalkan kaumnya tanpa seizin Allah. Karena pada hakikatnya seorang nabi tidak boleh meninggalkan kaumnya walaupun sebentar kecuali seizin Allah SWT terlebih kaum yang ditinggalkan oleh Nabi Yūnus masih pada ingkar kepada Allah. Oleh karenanya, Nabi Yūnus pun merasa menganiaya dirinya

¹⁵⁷Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn ‘Alī ad-Dimasyqī, *al-Llubāb*, Jil. 13, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), 577.

¹⁵⁸Abdullah Muhammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi’ Liaḥkām al-Qur’an*, Jil.14, 267.

¹⁵⁹Abdul ‘Azīz ibn Abussalām, *Tafsīr al-Qur’an Ibn Abdussalām*, Jil. 2, (Arab Saudi: al-Aḥsā’, 1996), 335.

¹⁶⁰Al-Imām Abū al-Faraj Jamāl ad-Dīn, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm at-Tafsīr*, (Bairut: Dār ibn Ḥazm, 2002), 940.

sendiri setelah ia pergi meninggalkan kaumnya. Hingga Nabi Yūnus selalu berdzikir kepada Allah semasa dirinya berada di dalam perut ikan. Demikian lafal yang diucapkan oleh Nabi Yūnus:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

“Bahwa Tidak ada Tuhan selain Engkau, Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang dzālim”. (al-Anbiyā/21: 87)

13. Nabi Zakariyā Terkesan Melanggar Syari’at Allah SWT

Nabi Zakariyā yang sudah lama mendambakan seorang anak walaupun ia sadar diri bahwa dirinya dan istrinya sudah menginjak usia lanjut bahkan istrinya (Hana) dikhabarkan adalah seorang wanita yang mandul. Akan tetapi siang malam Nabi Zakariyā tidak henti berdoa kepada Allah supaya dikaruniai seorang penerus dari dirinya (Q.S. Maryam/19: 5). Allah menjawab Do’a yang dipanjatkan oleh Nabi Zakariyā dan Allah mengutus malaikat untuk memberi kabar bahwa Nabi Zakariyā akan diberikan seorang anak yang dinamai dengan nama Yahyā. Mendengar khabar tersebut, Nabi Zakariyā berkata: *“Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku telah sangat tua dan isteriku pun seorang yang mandul?”*. (Q.S. Āli Imrān/3: 40). Dari perkataan Nabi Zakariyā terkesan bahwa ia meragukan kekuasaan Allah. Bagaimana tidak? Allah adalah maha berkuasa atas kehendak-Nya. Kenapa Nabi Zakariyā masih

mempertanyakan dirinya seakan-akan tidak mungkin terjadi mendapatkan seorang anak bagi yang sudah lanjut usia dan wanita mandul.

Menurut ar-Rāzī perkataan Nabi Zakariyā itu dapat dipahami bahwa pada hakikatnya Nabi Zakariyā mempertanyakan apakah Allah akan memberikan anak dengan cara hukum alam yakni melalui seperma atukah secara langsung seperti Allah memberi rizqi buah-buahan kepada adik iparnya (Maryam), karena malaikat tidak memberi tahu bagaimana Allah memberi (Yahyā) anaknya melalui jalan yang pertama atau yang kedua. Kemudian Allah menjawab “*Demikianlah, Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya*”. (Q.S. Āli Imrān/3: 40).¹⁶¹

Bagi penulis yang maksud yang dihendaki oleh Nabi Zakariyā adalah bukan mempertanyakan Allah mampu atau tidak, sebab seorang utusan Allah mestinya mengetahui betul bahwa Allah SWT adalah Tuhan yang Maha Kuasa. Akan tetapi Nabi Zakariyā mempertanyakan bagaimana caranya Allah SWT memberikan putra kepadanya apakah dengan hukum kebiasaan atau diluar kebiasaan. Dengan demikian, pertanyaan tersebut wajar dilontarkan oleh Nabi Zakariyā kepada Allah SWT karena hal tersebut termasuk sifat manusiawi yang ingin tahu akan sesuatu yang telah dikhabarkan kepadanya.

¹⁶¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 8, 41.

14. Nabi Isā Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

Allah berfirman: “*Hai Isa putera Maryam, Adakah kamu mengatakan kepada manusia: “Jadikanlah aku dan ibuku dua orang Tuhan selain Allah?”*”. (Q.S. al-Maidāh/5: 116). Pada ayat tersebut Allah menegaskan dengan sebuah pertanyaan yang seakan-akan bahwa Nabi Isā menyuruh umatnya menyembah dirinya dan ibunya.

Pertanyaan yang dinyatakan oleh Allah SWT itu bersifat pengingkaran, sebab mustahil bagi Allah menanyakan sesuatu, sedangkan Allah sendiri maha mengetahui segalanya. Dengan demikian, maknanya bukan berarti Allah menanyakan kembali bahwa Nabi Isā pernah menyuruh umatnya menyembah dirinya dan ibunya. Akan tetapi menegur umat Nabi Isā yang menyimpang.¹⁶²

Terdapat perbedaan pendapat tentang kapan waktu terjadinya firman Allah. As-Sa'dī mengatakan Allah menyerukanya saat Nabi Isā diangkat ke langit. Di waktu itulah Orang-orang Nasrani menyangka bahwa Nabi Isā memerintahkan untuk menyembah dirinya dan ibunya. Kemudian Allah mempertanyakan kepada Nabi Isā perihal kaumnya.¹⁶³ Pertanyaan ini sifatnya memperingatkan kaum Nabi Isā atas kekufuran mereka

¹⁶²Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 12, 142.

¹⁶³Abdurrahmān ibn Muhammad ibn Makhluḥ Abu Zaid aš-Šā'labī, *Tafsīr aš-Šā'labī*, Jil. 2, (Bairut: Dār Iḥyā', 1997), 440.

karena Allah mengetahui bahwa Nabi Isā tidak memerintahkan demikian itu.¹⁶⁴ Sedangkan menurut Ibnu ‘Abbas firman Allah ini terjadi pada waktu hari kiamat, dimana Allah mempertanyakan tanggungjawab semua pemimpin terhadap umatnya.¹⁶⁵

Menurut penulis sebelum Nabi Isā menjawab pertanyaan Allah. Beliau mengucapkan tasbih terlebih dahulu. Hal ini supaya membersihkan sifat keTuhanan kecuali kepada Allah dan merasa rendah dihadap Tuhannya. Kemudian Nabi Isā menjawabnya, demikian yang tersurat dalam firman-Nya: *“Maha suci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). jika aku pernah mengatakan Maka tentulah Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau. Sesungguhnya Engkau Maha mengetahui perkara yang ghaib-ghaib”*.(Q.S. al-Maidāh/5: 116). Dengan demikian, Nabi Isā tidak pernah memerintahkan kaumnya untuk menyembah dirinya dan ibunya, bahkan Nabi Isā menyerukan yang hak untuk disembah hanya Allah, akan tetapi kaumnya sendiri yang menyimpang dan melakukan itu.

¹⁶⁴Muhammad at-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 7, 114.

¹⁶⁵Abdurrahmān ibn Muhammad ibn Makhluḥ Abu Zaid as-Šā’labī, *Tafsīr as-Šā’labī*, Jil. 2, 440.

15. Nabi Muhammad Terkesan Melanggar Syari'at Allah SWT

a) Terduga Pernah Tersesat

Nabi Muhammad merupakan penutup dari semua nabi, tidak akan ada lagi seorang nabi atau rasul yang datang setelahnya. Mukjizat yang dimiliki oleh nabi-nabi sebelumnya dimiliki juga oleh Nabi Muhammad bahkan Nabi Muhammad diberikan suatu mukjizat yang monumental yaitu mukjizat al-Qur'an. Mukjizat ini sebagai sebuah pegangan arah petunjuk yang Allah berikan kepadanya. Nabi Muhammad pun ditugaskan oleh Allah untuk memberikan petunjuk kepada semua umat manusia.

Nabi SAW di dalam al-Qur'an sendiri terdapat ayat yang menunjukkan terkesan sebelumnya pernah tersesat jauh dari jalan Allah. Hal ini tersampaikan dalam firman Allah *“dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang sesat/bingung, lalu Dia memberikan petunjuk”*. (Q.S. ad-Duhā/93: 7). Dari ayat tersebut menimbulkan suatu dugaan. Apakah benar Nabi Muhammad pernah sesat?

Fakhruddin ar-Rāzī memberikan penjelasan bahwa pada dasarnya terdapat dua golongan yang menafsirkan ayat tersebut. Pertama, al-Kilbī berpendapat bahwa ayat tersebut maknanya ialah Allah menjadikan kamu dalam keadaan sesat (kafir) di tengah-tengah kaum yang sesat kemudian Allah menunjukanmu tauhid (hidayah). As-Saddī menjelaskan Nabi Muhammad SAW termasuk dari agama kaumnya 40 tahun. Mujāhid mengatakan

Allah mendapatkanmu dalam keadaan sesat dari petunjuk. Mereka berpedoman pada Q.S. as-Syūra/42: 52, Q.S. Yūsuf/12: 3, dan Q.S. az-Zumar/39: 65. Hal ini menyebabkan keterkaitan makna dengan Q.S. aḍ-Ḍuhā/93: 7. Pendapat ini ditolak oleh ar-Rāzī.

Kedua, mayoritas ulama sepakat bahwa Nabi Muhammad tidak pernah mengalami kesesatan semasa sebelum diberi wahyu oleh Allah. Maksud dari Q.S. aḍ-Ḍuhā/93: 7 adalah Allah mendapatkan kaummu dalam keadaan sesat kemudian Allah memberikan petunjuk kepada mereka melalui plantaramu. Jadi yang dimaksud sesat ialah kaum Nabi Muhammad sebelum Nabi SAW diutus. Hal ini diperkuat oleh Q.S. an-Najm/53: 2. Bahkan menurut Mu'tazilah tidaklah masuk akal seorang panutan pernah berada dalam kesesatan, sebab akan megakibatkan kesan buruk dalam berdakwah.¹⁶⁶

Ibn al-Jauzī berkata bahwa maksud dari firman Allah SWT “*dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang sesat*” Q.S. aḍ-Ḍuhā/93: 7 secara global terdapat enam penafsiran:

Pertama, tersesat dari tanda-tanda *nubuwwah*/kenabian dan hukum-hukum syari'at, kemudian Allah menunjukanmu (Nabi Muhammad SAW) kepada demikian itu. Ini pendapat mayoritas ulama, diantaranya al-Hasan dan aḍ-Ḍahāk. Kedua, tersesat ketika

¹⁶⁶Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 31, 217.

Nabi Muhammad masih kecil di bukit Makkah, kemudian Allah memulangkannya kepada kakeknya (Abdul Muṭalib). Ini pendapat yang diriwayatkan oleh Abū aḍ-Ḍuhā dari Ibn ‘Abbas. Ketiga, tersesat ketika Nabi Muhammad keluar bersama Maisyarah (budak dari Khadījah), lalu iblis mengambil tali untanya Nabi SAW, sehingga menjadikan unta itu berpaling dari jalan yang semestinya, kemudian malaikat Jibril datang menyebel iblis sampai terlempar ke kota Habsyah, Jibril mengembalikan unta itu ke rombongannya. Dengan ini Allah menolong/memberikan petunjuk kepada Nabi Muhammad SAW. Pendapat ini dari Sa’īd ibn Musayab. Keempat, Allah mendapatimu (Nabi Muhammad) berada di antara kaum yang sesat, kemudian Allah memberikanmu petunjuk tauhid dan *nubuwwah*/kenabian. Pendapat ini dari Ibn as-Sāib. Kelima, mendapatimu dalam keadaan lupa, kemudian Allah memberikan petunjuk kepadamu (Nabi Muhammad) kepada sebuah dzikir/ingatan. Demikian ini seperti yang tersurat dalam Q.S.al-Baqarah/2:282 *سُورَةُ الْبَقَرَةِ آيَةُ ٢٨٢* “*supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya*”. Pendapat ini dari Ša’lab. Keenam, Allah mendapatimu dalam keadaan tidak dikenal, kemudian Allah menunjukkan umat manusia kepadamu hingga semuanya mengenalmu. Pendapat ini dari Abdul ‘Aziz ibn Yahyā dan Muhammad ibn ‘Alī at-Tirmidzī.¹⁶⁷

¹⁶⁷Al-Imām Abū al-Faraj Jamāl ad-Dīn, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm at-Tafsīr*,

Semua nabi dan rasul maksum dari dosa besar dan kemusyrikan. Penulis berpendapat bahwa maksud dari sesat disini bukan sesat dalam masalah agama atau keimanan kepada Allah karena dari berbagai referensi penulis temukan bahwa mengartikan lafal ضَالًّا “*seorang yang sesat*” memiliki berbagai makna, namun tidak satupun ditemukan bahwa mengartikan lafal ضَالًّا “*seorang yang sesat*” sesat dari keimanan. Hal inipun dikatakan oleh ‘Iyād bahwa “Tidak saya dapatkan seorangpun dari semua mufasīr yang menafsirkan ayat ini sesat dari iman”.¹⁶⁸

b) Nabi Muhammad Terduga Menyampaikan Ayat setan

Nabi Muhammad terduga menyampaikan ayat setan bermula saat Nabi Muhammad melihat kaumnya berpaling darinya, dengan sikap menjauhnya mereka membuat Nabi SAW berharap sesuatu (wahyu) datang dari Allah SWT agar dapat mendekatkan dirinya dengan mereka. Suatu hari Nabi SAW duduk di antara kerumunan mereka, kemudian Allah menurunkan wahyu surat an-Najm mulai dari ayat pertama sampai ayat kedua puluh. Di ayat ke-19 sampai ke-20 menceritakan tentang berhala lāta, ‘uzā, dan manāt berikut firman-Nya: “19. *Maka Apakah patut*

1562.

¹⁶⁸Abdurrahmān ibn Muhammad ibn Makhluḥ Abu Zaid aš-Šā’labī, *Tafsīr aš-Šā’labī*, Jil. 5, 102.

kamu (hai orang-orang musyrik) mengaggap Al Lata dan Al Uzza, 20. dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian(sebagai anak perempuan Allah)?”. (Q.S. an-Najm/53: 19-20). kemudian Rasulullah SAW terdiam saat itu pula setan menyelipkan ayat yang berbunyi:

تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترتجى

“Itulah *gharāniq* (berhala-berhala) yang tinggi dimana pertolongannya sangat diharapkan”.

Kemudian Rasulullah SAW melanjutkan bacaan surat an-Najm sampai selesai, lalu bersujud. Diikuti oleh kaum Quraisy dan semua orang-orang muslim tidak ada seorangpun yang ketinggalan, bahkan Walīd bin Mughirah dan Abu Uḥaiḥah Sa’id bin ‘Āṣī yang sudah tua renta yang merasa kesulitan bersujud mengambil segumpalan tanah untuk bersujud. Setelah itu kaum Quraisy mengumumkan apa yang didengar dari perkataan Nabi Muhammad SAW.

Menjelang sore hari Nabi SAW didatangi oleh Malaikat Jibrīl. Jibril berkata: “Apa yang kau perbuat kepada semua umat bukan wahyu dari Allah dan aku pun tidak pernah menyampaikan kalimat tersebut kepadamu!”. Lalu Nabi SAW bersedih dan

merasakan ketakutan yang amat besar kepada Allah. Hingga akhirnya turun ayat Q.S. al-Hajj/22: 52.¹⁶⁹

Ar-Rāzī menilai bahwa riwayat di atas ditolak sebab bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, dan 'Akal. Pertama, bertentangan dengan al-Qur'an yang terdapat dalam Q.S. al-Ḥāqah/69: 44-46, Q.S. Yūnus/10: 15, Q.S. an-Najm/53: 3, Q.S. al-Isrā/17: 73, Q.S. al-Isrā/17: 74, Q.S. al-Furqān/25: 32, Q.S. al-'Alā. Ayat-ayat tersebut secara umum menjelaskan tentang menolak terjadinya Nabi Muhammad SAW menyampaikan ayat setan. Bahkan dalam ayat Q.S. al-Hajj/22: 52 itu sendiri terdapat penjelasan "Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-nya".

Kedua, bertentangan dengan Sunnah Nabi, dimana Imam Bukharī di dalam kitab shaḥīhnya menjelaskan bahwa Nabi SAW membaca surat an-Najm hingga akhir, kemudian semuanya sujud tanpa adanya tambahan atau terselip riwayat tentang *gharāniq*. Hingga dapat disimpulkan bahwa riwayat tentang *gharāniq* adalah palsu.

Ketiga, bertentangan dengan akal, pada awal dakwah Nabi Muhammad tidaklah mungkin melakukan shalat dan membaca al-Qur'an di dekat ka'bah, dikarenakan kaum Quraisy tidak akan

¹⁶⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīḥ al-Ghaib*, Jil. 23, 50.

membiarkan Nabi SAW beribadah di sekitar ka'bah. Hanya saja Nabi Muhammad melakukan shalat di sekitar ka'bah di waktu malam atau menunggu saat keadaan sepi.¹⁷⁰

Penulis berpegang bahwa nabi dan rasul maksum dari dosa besar dan perbuatan musyrik, apalagi mengajak kemusyrikan. Sehingga dapat dipastikan ayat tentang *gharanīq* itu tidak benar. Zuhad dalam bukunya "*Israiliyyat dan Ayat-ayat Setan dalam Tafsir Aṭ-Ṭabarī*" menjelaskan bahwa semua riwayat-riwayat tentang ayat setan yang dinukil oleh Imam aṭ-Ṭabarī terdapat kecacatan dalam hal periwayatannya, sebab dinilai sebagai hadismursal(terputus), *daif* (lemah), maupun *majhul* (tidak dikenal identitasnya). Dengan demikian, tidak ada satupun dari riwayat-riwayat itu dapat dijadikan sebagai hujjah, terlebih berhubungan dengan persoalan yang sangat penting, karena tidak ada kesesuaian dengan tugas sebagai nabi dan rasul yang mengemban *nubuwwah* dan menyampaikan *risālah*.¹⁷¹

Menurut Quraish Shihab bahwa riwayat tentang ayat setan meskipun terdapat riwayat yang maknanya sejalan, akan tetapi semuanya bernilai lemah, terlebih sumber periwayatannya bukan

¹⁷⁰Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*, Jil. 23, 51.

¹⁷¹Zuhad, *Israiliyyat dan Ayat-ayat Setan dalam Tafsir Aṭ-Ṭabarī*, (Semarang: Rasail, 2012), h. 48.

dari sahabat-sahabat Nabi SAW, namun orang-orang yang hidup setelah generasi Nabi SAW.¹⁷²

c) Nabi Muhammad Terduga Mengabaikan Penyandang Tunanetra

Suatu hari Rasulullah SAW mengumpulkan para pembesar Quraisy untuk memberi arahan agar masuk ke dalam agama Islam. Nama-nama di antara mereka ialah ‘Utbah, Syaibah, Abu Jahal bin Hisyam, ‘Abās bin ‘Abd Muṭalib, Umyyah bin Khalaf, Walīd bin Mughīrah. Saat Rasulullah SAW sedang berceramah di depan mereka menjelaskan tentang hakikat agama Islam, Nabi SAW berharap besar kelak mengislamkan mereka, karena secara otomatis para pengikutnya pun akan mudah untuk masuk ke dalam agama Islam, tiba-tiba di tengah pembicaraan Abdullah bin Ummi Maktūm bertanya kepada Rasulullah SAW “Ya Nabiyallah ajarkanlah kepadaku sesuatu yang telah Allah ajarkan kepadamu?”. Abdullah bin Ummi Maktūm mengulang-ngulang pertanyaannya. Hingga Rasulullah merasakan jengkel dibuatnya, sejenak Nabi SAW melihat Abdullah bin Ummi Maktūm Namun Nabi SAW segera memalingkan kembali wajahnya dan kembali berceramah menghadap para pembesar Quraisy. Kemudian Rasulullah

¹⁷²Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Jil. IX (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 86

ditegur oleh Allah dengan turunnya surat ‘Abasa. Hingga akhirnya Nabi SAW memuliakan Abdullah bin Ummi Maktūm seraya berkata “apa yang bisa saya bantu?”.¹⁷³

Dari kisah di atas terdapat makna yang tersirat. Pertama, Abdullah bin Ummi Maktūm tidak baik adabnya. Walaupun Abdullah bin Ummi Maktūm tidak dapat melihat Nabi SAW dan kaum Quraisy namun dia masih sehat indra pendengarannya dan dapat mendengar Rasulullah SAW sedang ceramah dengan para pembesar Quraisy yang isinya sangat penting, kemudian Abdullah bin Ummi Maktūm tiba-tiba memotong pembicaraan Rasulullah SAW.

Kedua, mengutamakan yang lebih penting daripada yang penting. Pertanyaan yang dilontarkan oleh Abdullah bin Ummi Maktūm termasuk pertanyaan yang penting namun lebih penting menyampaikan dakwah kepada pembesar-pembesar Quraisy, karena dengan masuknya mereka ke dalam agama Islam akan lebih mudah para pengikut-pengikutnya pun untuk masuk ke agama Islam.¹⁷⁴

Turunnya surat ‘Abasa merupakan teguran Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, sebab setelah itu Nabi SAW

55. ¹⁷³Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 31,

55. ¹⁷⁴Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 31,

memuliakan Abdullah bin Ummi Maktūm. Bahkan Nabi SAW ketika bertemu dengan Abdullah bin Ummi Maktūm Nabi SAW berkata “Wahai orang yang telah membuat Allah menegurku” seraya berkata “Apayang bisa saya bantu”.¹⁷⁵

M Quraish Shihab menjelaskan bahwa memotong pembicaraan Rasulullah yang dilakukan oleh Abdullah bin Ummi Maktūm membuat tidak berkenan di hati Rasul SAW, namun Rasul SAW tidak menegur atau menghardiknya hanya saja terlihat pada wajah Rasul SAW rasa yang tidak senang. Maka dari itu turunlah surat ‘*Abasa*. Teguran ini merupakan didikan Allah kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁷⁶

Penulis berpendapat bahwa bermuka masam yang terjadi kepada Nabi Muhammad merupakan teguran yang hal biasa dan merupakan sikap manusiawi yang tidak menyebabkan rusaknya sifat maksum bagi Nabi SAW. Sebab setelah Allah menegurnya, Nabi SAW pun langsung memuliakan Abdullah bin Ummi Maktūm.

Adapun dibalik turunnya surat ‘*Absa* merupakan bukti bahwa kitab suci al-Qur’an benar-benar firman Allah, bukan karya yang dibuat oleh Nabi Muhammad karena dalam surat ini Allah secara tidak langsung menegur/mengkritik Nabi SAW

¹⁷⁵Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 394.

¹⁷⁶M Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Jil. 15. h. 59

yang bermuka masam kepada Abdullah bin Ummi Maktūm yang meminta diajarkan tentang agama yang telah Allah ajarkan kepada Nabi SAW. Andaikan al-Qur'an itu karya yang dibuat oleh Nabi SAW, kemungkinan besar tidak akan ditemukan ayat yang menegur atau mengkritik perbuatannya Nabi SAW, karena tidak mungkin seorang penulis menjelek-jelekkannya dalam karya yang ia buat.

d) Nabi Muhammad Terduga Mengharamkan Sesuatu yang Telah Allah Halalkan

Allah berfirman “*Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu*”.(Q.S. at-Tahrīm/66: 1).

Dari ayat di atas tergambar bahwa Nabi SAW mengharamkan sesuatu yang telah Allah halalkan kepadanya. Adapun sebab turunnya ayat ini terdapat dua pendapat. Pertama, Nabi Muhammad telah meminum madu di rumahnya Zainab binti Jaḥsyin kemudian medatangi Ḥafṣah dan ‘Āisyah. Sebelumnya mereke berdua (Ḥafṣah dan ‘Āisyah) sudah sepakat apabila Nabi SAW datang akan berkata kepadanya “sesungguhnya dirimu bau *maghāfir* (getah pohon), sedangkan Nabi Muhammad tidak suka dengan bau tidak sebab, Nabi mengira bau itu berasal dari madu yang telah diminum dari Zainab binti Jaḥsyin hingga Nabi berkata “Haram bagiku

meminum air madu dari Zainab binti Jahsyin lagi.¹⁷⁷ Kedua, Nabi Muhammad memiliki budak perempuan yang bernama Mariyah al-Qibtiyyah. Ketika itu Nabi SAW menggaulinya di rumahnya Hafshah. Kemudian Hafshah mengetahuinya dan berkata: “Ya Nabiyallah, sungguh engkau telah berbuat kepadaku sesuatu perbuatan yang tidak pernah dilakukan terhadap seorangpun dari istri-istrimu. Dimana engkau melakukan dihari giliranku”. Nabi SAW menjawab “Relakah engkau (Hafshah) haram bagiku (Mariyah al-Qibtiyyah) untuk menggaulinya?” Hafshah berkata “Baiklah”. Maka Nabi SAW pun mengharamkannya dan berkata “Jangan kau katakan kepada siapa-siapa?”. Akan tetapi Hafshah menceritakan semua itu kepada ‘Aisyah. Hingga akhirnya turunlah surat at-Tahrīm.¹⁷⁸

Ar-Rāzī memaknai kisah ini maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW hanya pencegahan memanfaatkan dalam hal hubungan berpasangan tidak sampai kepada ranah ‘aqidah yang hakikatnya merubah mengharamkan yang telah Allah halalkan. Dengan kejadian tersebut Nabi pun diperintahkan untuk

¹⁷⁷Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīh al-Ghaib*, Jil. 30, 41.

¹⁷⁸Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn Umr ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm*, Jil. 8(Arab Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999), 159.

membayar kifarat sumpah/denda. Hal ini ditegaskan dalam (Q.S. at-Tahrīm/66: 2).¹⁷⁹

Ibn Abdul as-Salām berkata bahwa dengan sebab itu Nabi Muhammad ditegur oleh Allah SWT dan diperintah untuk membayar kifarat sumpahnya.¹⁸⁰ Penulis berpendapat bahwa sebab turunnya surat *at-Tahrīm* tidak jauh berbeda dengan surat *‘Abasa*. Maksudnya Allah menegur Nabi Muhammad sebagai bukti bahwa al-Qur’an adalah firman Allah bukan karangan Nabi SAW. Dan teguran ini tidak menyebabkan keluar dari sifat karakter maksum bagi Nabi SAW, bahkan rasa kasih sayang Allah kepada Nabi supaya halal kembali apa yang telah diharamkannya. Kejadian ini pun menjadi terbentuknya hukum syari’at yang apabila terjadi mengharamkan sesuatu yang halal maka dapat ditebus kembali dengan cara bayar kifarat.

e) Nabi Muhammad Boleh Lupa

Allah berfirman “*Kami akan membacakan (Al Quran) kepadamu (Muhammad) Maka kamu tidak akan lupa*”, *kecuali kalau Allah menghendaki*”. (Q.S. al-‘Alā/87: 6-7).

Dari firman Allah di atas dengan *faedah istiṣnā’* (kecuali) yang tersirat dalam kalimat “*Maka kamu tidak akan*

¹⁷⁹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Maḥāṭīḥ al-Ghaib*, Jil. 30, 42.

¹⁸⁰Abdul ‘Azīz ibn Abussalām, *Tafsīr al-Qur’an Ibn Abdussalām*, Jil. 3, 336.

lupa”, kecuali kalau Allah menghendaki”. Hal ini memberikan kesan bahwa Nabi Muhammad boleh memiliki sifat lupa.

Ar-Rāzī memaknai *faedah istiṣnā'* (kecuali) dalam kalimat “*Maka kamu tidak akan lupa*”, kecuali kalau Allah menghendaki”. Secara hakikat tidak akan terwujud, sebab Nabi Muhammad tidak akan pernah dilupakan oleh Allah sedikitpun walaupun Allah kuasa untuk memberikan sifat lupa kepada Nabi Muhammad karena sangat berpengaruh pada wahyu Allah.¹⁸¹

Menurut Wahbah az-Zauhaili bahwa “*Maka kamu tidak akan lupa*” adalah malaikat Jibril menyampaikan wahyu Allah kepada Nabi Muhammad yang tidak akan lupa sedikitpun. Hal ini merupakan janji Allah kepada Nabi-Nya sampai benar-benar Nabi Muhammad hafal di dalam dadanya kecuali Allah akan membuat ia lupa ketika berkehendak untuk menasakh/menyalin ayat al-Qur’an dengan cara menghapusnya. Demikian ini, seperti yang Allah firmankan dalam Q.S. al-Baqarah/2:106.¹⁸²

Allah menjadikan Nabi SAW lupa ketika Allah berkehendak menghapus bacaan dari al-Qur’an dan menghilangkan dari dadanya. Dikatakan bahwa makna yang

¹⁸¹Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Jil. 31, 142.

¹⁸²Wahbah Zuhailī, *Tafsīr al-Wajīz*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1995), 1194-1195.

dimaksud adalah kecuali Allah berkendak Nabi Muhammad menjadi lupa, namun Allah pun mengembalikan kembali ingatannya.¹⁸³ Sebagaimana hadis yang diceritakan oleh ‘Āisyah :

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: " سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلًّا يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بِاللَّيْلِ، فَقَالَ: يَرْحَمُهُ اللَّهُ لَقَدْ أَذْكَرَنِي كَذَا وَكَذَا آيَةً كُنْتُ أَنْسِيْتُهَا مِنْ سُورَةِ كَذَا وَكَذَا " ١٨٤.

Menurut hemat penulis bahwa lupa memang kodrat sebagai seorang manusia, namun dalam masalah pewahyuan yang berhubungan dengan kalam Allah, maka Allah akan menjaga dari kelupaannya. Di luar pewahyuan jika Allah menghendaki Nabi Muhammad lupa, maka Nabi SAW pun akan dijadikan lupa. Sebagaimana telah dinyatakan pula dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ustmān

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ الرَّسُولُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ لَوْ حَدَّثَ فِي الصَّلَاةِ وَلَكِنْ إِمَّا أَنَا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ أَنْسَى كَمَا تَنْسُونَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي... ١٨٥

Abdullah berkata, Rasulullah bersabda: “Apabila ada sesuatu hal yang terjadi perubahan dalam shalat, tentu

¹⁸³Abū Ḥasan ‘Ala’ ad-Dīn, *Tafsīr Khāzin*, Jil. 4, 417.

¹⁸⁴Abu Abdullah bin Ismā’īl bin Ibrāhīm ibn Mughīrah bin Bardizbah al-Bukhārī, *Ṣoḥīḥ Bukhārī*, No. 5038, (Bairut: Dār ibn Kaṣīr, 2001), 1286.

¹⁸⁵Abu Abdullah bin Ismā’īl bin Ibrāhīm ibn Mughīrah bin Bardizbah al-Bukhārī, *Ṣoḥīḥ Bukhārī*, No. 401, 110.

saya harus memberitahukannya kepadamu, tetapi saya adalah manusia seperti kamu dan bisa lupa seperti kamu. Maka, kalau saya keliru ingatkanlah saya. (H.R. Bukhārī).

Menurut Ibn Hajar, hadis ini menunjukkan bahwa bolehnya lupa baginabi dan rasul.¹⁸⁶ keadaan lupa ini tidak ada hubungan dengan wahyu Allah dan bukan berupa kekurangan sehingga lupa yang dialami oleh nabi dan rasul tidak akan menyebabkan rusaknya karakter sifat maksum.

¹⁸⁶Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sarḥ al-Bukhārī*, Jil. 2 (Bairut: Dār al-Fikr, 1999), 50.

BAB IV

DIMENSI 'AQLĪ DAN NAQLĪ DALAM PEMIKIRAN AR-RĀZĪ TENTANG KEMAKSUMAN NABI DAN RASUL DALAM *TAFSĪR* *MAFĀTĪH AL-GHAIB*

A. Dimensi 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*

1. Dimensi Hubungan 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī

Dasar pegangan metode ar-Rāzī dalam studi ilmiahnya khususnya dalam bidang ilmu tafsir nampak jelas menggunakan dua pokok teori. Pertama, didasari dengan pandangan 'aqlī (nalar). Kedua, *naqlī* (riwayat). Kemudian menghubungkan dua pokok teori tersebut. Penjelasan lebih lengkapnya seperti di bawah berikut ini:

a) Dimensi 'Aqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī

Ar-Rāzī menjelaskan bahwa terdapat dalil atau ayat yang menjelaskan perintah untuk menggunakan nalarnya. Allah berfirman dalam al-Qur'an:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Katakanlah: “Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi”. (Q.S. Yūnus/10: 101)

Ayat ini menunjukkan dua perintah dalam menggunakan nalar. Pertama, tidak ada metode dalam mengenal Allah kecuali dengan metode nalar. Ayat ini sebagaimana terdapat

pula sabda Rasul SAW تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق (berfikirilah kalian kepada ciptaan-Nya dan janganlah berfikir kalian kepada Dzat yang menciptaka-Nya). Kedua, perintah bertafakur kepada semua alam raya.¹ Dua teori ini pada hakikatnya saling berhubungan, dimana cara untuk mengenal Tuhan membutuhkan berfikir atas ciptaan-Nya sebab manusia belum mampu melihat secara langsung Dzat Allah yang nyata.

Definisi berpikir itu sendiri menurut ar-Rāzī ialah meruntutkan proposisi membenaran-pembenaran di dalam hati, supaya dapat menghasilkan membenaran yang dimaksud.²

Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabār³ mendefinisikan berfikir adalah sebuah pemikiran, renungan, pandangan atau tadabur yang dihasilkan dari hati.⁴

¹ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 17, (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 176.

² Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣul fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jil. 1 (Bairut: Muasasah ar-Risālah, 1997), 87.

³ Nama lengkapnya adalah Abū al-Ḥasan Abd al-Jabār Aḥmad ibn Abd al-Jabār ibn Aḥmad ibn al-Khalīl Abdullah al-Hamdzānī (w. 415). Pada masanya ia sebagai salah satu tokoh besar dari kalangan Mu’tazilah. Lihat: adz-Dzahabī, *Mīzān al-‘Itidāl*, Jil. 4 (Bairut: Dār al-Kutub, 1995), 234.

⁴ Abū al-Ḥasan Abd al-Jabār Aḥmad ibn Abd al-Jabār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), 45.

Dua definisi di atas memiliki kesamaan, yakni pemikiran dilahirkan dari proposisi-proposisi di dalam hati. Padahal kedua tokoh tersebut memiliki latar belakang yang berbeda. Dimana ar-Rāzī yang bermadzhab Asy’arīyyah lebih berpegang kepada al-Qur’an dan hadis,⁵ sedangkan Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabār yang bermadzhab Mu’tazilah mewajibkan segala sesuatu harus dapat dinalar oleh akal.⁶

Ar-Rāzī mewajibkan bahwa berfikir harus didasari dengan teori, sebab berfikri secara nalar merupakan wasilah/jalan untuk menghasilkan sesuatu yang wajib maka berfikir hukumnya wajib.⁷ Mengetahui berbagai ilmu pengetahuan jikalau memang itu sebagai wasilah/jalan untuk mengenal Allah dan syari’at Islam maka mengetahui ilmu tersebut wajib sebab mengenal Allah pun hukumnya wajib.

Akal merupakan potensi manusiawi yang memiliki fungsi dalam mengarahkan seluruh anggotanya untuk berbuat baik atau berbuat jahat. Oleh karenanya ar-Rāzī

⁵ ‘Alī ‘Abd al-Fatāh al-Maghribī, *Dirāsāh ‘Aqlīyyah wa Rūḥīyyah fī al-Falasifah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1995), 87.

⁶ Aḥmad al-Mahdī, *Abkār al-Afkār*, Jil. 1 (Mesir: Dār al-Kutub, 2002), 155.

⁷ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Nihāyah al-‘Uqūl*, Jil. 1, (Bairut: Dār adz-Dzakhāin, 2015), 195.

tidak membolehkan *taqlīd* (hanya ikut-ikutan) dalam masalah agama khususnya dalam bidang akidah baik kepada seorang mujtahid ataupun orang awam. Padahal mayoritas ulama membolehkan ber-*taqlīd*.⁸ Argumen ar-Rāzī melarang *taqlīd* supaya umat manusia tidak hanya ikut-ikutan saja, akan tetapi padat menggunakan potensi nalarnya, sehingga mampu menjangkau dan memahami semua persoalan. Menurut penulis apabila *taqlīd* langsung diharamkan bagi orang awam seperti halnya keberatan, sebab orang awam lebih banyak dibanding mujtahid. Walaupun ar-Rāzī tidak menyebutkan dirinya bermadzhab Mu'tazilah akan tetapi menurut penulis pola pikir yang digunakan oleh ar-Rāzī mirip dengan pola pikir Mu'tazilah yang mewajibkan pijakannya dapat dihasilkan oleh nalar.

Fungsi akal bagi manusia tak lain sebagai bekal yang Allah karuniakan kepadanya. Hal ini agar menggali semua makna-makna yang terdapat dalam firman Allah SWT dan sabda Rasul SAW. Semboyan mengatakan “Islam adalah agama rasional”. Semboyan ini, menurut pendapatnya Quraish Shihab khawatir akan membiarkan akalnya untuk berkeyakinan dan berbuat sesuai dengan arahan yang

⁸ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣul fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jil. 1, 91.

diinginkan oleh akal dan khawatir akan mendahulukan akalanya dibandingkan *naş/naqlī*. Karena akal memiliki wilayah yang tidak dapat dijangkau olehnya, yakni wilayah alam fisika, sedang agama pun terdapat wilayah metafisika.⁹ Sehingga dapat dipahami bahwa menggunakan akal memiliki batas-batas wilayah yang tidak bisa dijangkau oleh akal, yakni dunia metafisika. Dengan demikian, dapat dibedakan seseorang yang berpegang pada akalanya kemudian ia gunakan untuk memahami wahyu dengan kehendak akalanya dan seseorang yang berpegang pada wahyu kemudian ia gunakan akalanya untuk memahami wahyu. Pada dasarnya memang antara akal dan wahyu tidak bisa dilepaskan, kedua-duanya memiliki titik temu. Dimana akal merupakan sebagai alat untuk memahami wahyu, sedangkan wahyu sendiri berfungsi sebagai penguat yang dihasilkan oleh nalar. Sehingga wajar saja terkadang di dalam penafsirannya menyertakan pendapat yang dapat dinalar oleh akal namun lupa akan *naş* yang bertentangan dengan pendapatnya. Lebih lanjutnya seperti yang akan dijelaskan dalam poin no 2.

⁹ M Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas, Akal dalam Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 93.

b) Dimensi *Naqlī* dalam Pemikiran ar-Rāzī

Dalam pemikirannya ar-Rāzī tidak hanya berpegang pada nalar saja, ia pun berpegang pada dalil *naqlī*. Adapun definisi dalil *naqlī* menurut ar-Rāzī ialah sebuah hujjah yang dapat menghasilkan kebenaran dalil nalar/*aqlī* kepada ilmu pengetahuan.¹⁰ Di dalam Q.S. al-Baqarah/2:209 ia menjelaskan bahwa dalil/hujjah terbagi menjadi dua bagian. Pertama dalil *aqlī* yang berpusat pada nalar rasional seperti mengetahui bahwa alam itu makhluk yang baru adanya. Kedua, dalil *naqlī* yang berpusat pada kebenaran nash al-Qur'an dan hadis baik yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, dan ketetapan.¹¹ Dan banyak juga pendapat-pendapat ulama yang dijadikan pegangan supaya memperkuat hujjah yang dipaparkan oleh ar-Rāzī baik yang berhubungan dengan masalah fiqh atau masalah aqidah, bahkan pendapat-pendapat ulama lintas madzhab.

Nash al-Qur'an yang digunakan ar-Rāzī adalah sebagai dalil *naqlī* yang utama, sehingga tidak ada pemilihan dalam penilaian makna dan riwayatnya, berbeda dengan nash hadis yang memiliki berbagai variasi penilaian. Ar-Rāzī dalam

¹⁰ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣul fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jil. 1, 87.

¹¹ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*, Jil. 5, 210.

menggunakan hadis untuk memperkuat argumennya ia menyeleksi terlebih dahulu. Ar-Rāzī mengklasifikasikan penilaian hadis terdapat dua bagian;

Pertama, hadis *mutāwatir*¹², ar-Rāzī menjadikan hadis *mutāwatir* sebagai dasar pegangan dikarenakan banyaknya orang yang mengkhabarkan sehingga sulit dinyatakan sepakat berdusta.

Kedua, hadis *āḥād*¹³, ar-Rāzī menilai hadis *āḥād* adalah khabar yang bersifat *dzan* (masih peraduga) bahkan ia mengatakan hadis *āḥād* dicap sebagai hadis yang dusta tidak dapat diterima untuk dijadikan hujjah walaupun kendatinya kalimat hadis tersebut dapat diterima.¹⁴

Menurut al-‘Asy’ari bahwa pada hakikatnya tidak ada perbedaan antara hadis *mutāwatir* dan hadis *āḥād*. Maksudnya kedua-duanya dapat diterima atau dijadikan

¹² Hadis *Mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan pada setiap *tabaqat* dari beberapa *tabaqāt sanad*-nya oleh banyak *rāwī* yang secara adat tidak mungkin sepakat untuk berbohong. Lihat: Maḥmūd aṭ-Ṭaḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-ḥadīṣ*, (Bairut: Dār al-Fikr, t.t), 19.

¹³ Hadis yang tidak memenuhi persyaratan hadis mutawatir. Lihat: Maḥmūd aṭ-Ṭaḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-ḥadīṣ*, 21.

¹⁴ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣul fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jil. 1, 300/365.

hujjah selagi jalan periwayatannya dari orang-orang yang dapat dipercaya.¹⁵

Ar-Rāzī menilai hadis lebih selektif terlebih pada hadis *āḥād*, ia menolak hadis tersebut untuk dijadikan *hujjah* terlebih dalam masalah keyakinan. Padahal al-‘Asy’ari pun yang sebagai rujukan dalam bermadzhab memberikan ruang terhadap hadis *āḥād*, jikalau hadis *āḥād* itu tidak bertentangan dengan hadis *mutāwatir* baik dari sudut sanadnya maupun dari sudut redaksi hadisnya.

M Quraish Shihab mengutip pendapatnya al-Ḥafidz adz-Dzahabī yang selaku tokoh dalam bidang Ilmu Hadis dan ‘*Ilm ar-Rijāl*’¹⁶ pada masanya, menilai ar-Rāzī sebagai orang yang tidak terlalu paham tentang bidang Ilmu Hadis. Rasyid Ridha pun menilai ar-Rāzī sebagai orang yang tidak berkecimpung mendalami Ilmu Hadis, sehingga tidak dapat dikatakan seorang ahlinya. Bahkan Rasyid Ridha menyatakan bahwa ar-Rāzī bukanlah *Imām al-Mufasssirīn*

¹⁵ Khadījah Ḥammādī, *Manhaj al-Imām Fakhrudin ar-Rāzī baina al-Asy’ariyyah wa al-Mu’tazilah*, (Bairut: Dār an-Nawādir, 2012), 105.

¹⁶ *Ilmu ar-Rijāl* adalah sebuah ilmu yang membahas tentang beografi para periwayat hadis Nabi SAW, kemudian memberikan penilaian-penilaian kepada setiap para periwayat hadis baik penilaian yang baik maupun yang buruk.

(pemimpin para ahli tafsir).¹⁷ Dengan demikian, penulis pun ketika mengkaji pemikiran ar-Rāzī sedikit sekali menyajikan pembahasan tentang mengenai Ilmu Hadis, namun lebih banyak mengenai keterangan tentang Ilmu Theologi tak terkecuali dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib*, dimana ia jarang sekali menafsirkan ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi SAW. Kemungkinan besar disebabkan terlalu selektif dalam memilih hadis Nabi SAW, yakni ar-Rāzī hanya memilih hadis-hadis yang *mutāwatir*.

c) Hubungan 'Aqlī dan Naqlī dalam Pemikiran ar-Rāzī

Dalam sebuah pemikiran hubungan antara 'Aqlī dan Naqlī selalu saling berkaitan satu sama lainnya, kedua-duanya pun saling menguatkan, sebab di dalam Agama tidak bisa hanya menggunakan salah satu saja. Akal merupakan alat untuk memahami unsur-unsur makna yang terkandung dalam setiap redaksi wahyu. Wahyu Tuhan yang memiliki makna yang selalu relevan pada setiap zamannya tidak bisa hanya dipahami secara tekstual saja, karena hal ini menyebabkan kesalahan total dalam memahami bahasa Agama.

Adapun metode dalam menggunakan akal dan wahyu dalam sebuah pemikiran maka pada dasarnya langkah-langkah

¹⁷ M Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsīr al-Manār*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 156.

untuk memahaminya sangat mudah dan banyak sekali keterangan yang membahasnya. Apakah akal yang didahulukan? Atau wahyu yang didahulukan? Maka ar-Rāzi memaparkan secara urut mengenai metode dalam menggunakan kedua dalil tersebut;

Pertama, suatu pengetahuan yang hanya dapat dibuktikan oleh dalil akal adalah akidah, seperti mengetahui wujud Allah SAW, membenarkan semua sabda rasul Allah. Ar-Rāzi menjelaskan bahwa dalil al-Qur'an yang menjelaskan atas wujudnya Allah itu sebagian dari pembahasan yang menimbulkan keganjalan, karena kebenaran al-Qur'an, kenabian para nabi dan rasul muncul dari pemahaman tentang Tuhan, menetapkan keberadaan Tuhan dengan dalil al-Qur'an dan sabda Nabi SAW maka seorang yang berakal akan mengatakan “tidak dapat dipahami apa yang telah disebutkan tentang itu”.¹⁸

Dengan demikian, dalam masalah akidah menurut ar-Rāzi akal lebih didahulukan daripada wahyu dikarenakan pada dasarnya seseorang akan beragama dengan baik diawali dengan mengenal Tuhan terlebih dahulu salah satunya dengan berpikir bahwa “alam raya ini baru maka pasti ada yang membuatnya”. Hal ini akan ditemukan

¹⁸ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Nihāyah al-'Uqūl*, Jil. 1, 142.

dengan hanya dengan menggunakan akal, karena al-Qur'an adalah sebagai dalil *naṣ* (teks) sedang akal yang menunjukkan atas dalil *naṣ* (teks). Setelah akal menerima akan keberadaan Allah maka disusul dengan dalil *naqī*/wahyu seperti yang dijelaskan dalam firman Allah Q.S. Alī 'Imrān/3: 5-6.

Kedua, suatu pengetahuan yang hanya dapat dibuktikan oleh dalil *naṣ* (teks). Diibaratkan seperti seseorang duduk di atas puncak gunung Qāf. Contoh ini pasti hanya dapat ditempuh dengan dalil indrawi. Di dalam pembahasan ini termasuk perkara-perkara yang ghaib seperti pembahasan terkait dengan Surga, Neraka, Pahala, Sikasa, Berita-berita Masa Lampau yang berhubungan dengan para nabi dan rasul.¹⁹

Ketiga, suatu pengetahuan yang dapat dibuktikan dengan melalui dalil *nash* dan dalil akal. Yakni yang berhubungan dengan sifat-sifat yang wajib, mustahil, dan yang mungkin bagi-Nya.²⁰

¹⁹ Muhammad Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Nihāyah al-'Uqūl*, Jil. 1, 142.

²⁰ Muhammad Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Nihāyah al-'Uqūl*, Jil. 1, 143.

Di dalam masalah akidah apabila terjadi pertentangan antara dalil akal dan wahyu maka dalil akal yang lebih didahulukan.²¹

Menurut penulis keterangan tentang pengambilan dalil dalam masalah akidah ar-Rāzī mirip sekali dengan pemikiran Mu'tazilah dimana pendapat Mu'tazilah adalah apabila akal dan wahyu bertentangan maka akallah yang pertama didahulukan. Tidak ada dalil yang kuat kecuali dalil akal, sedangkan dalil wahyu hanya sebatas mengikuti dalil akal.²²

Pada dasarnya perbedaan yang paling mendasar antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah terdapat pada persoalan peranan akal, apakah akal lebih didahulukan daripada wahyu atautkah akal mengikuti peranan wahyu. Kalangan Asy'ariyyah berpendapat bahwa wahyu lebih didahulukan daripada akal. Pandangan ini sangat bertolak belakang dengan pandangan dari kalangan Mu'tazilah yang mendahulukan akal daripada wahyu. Mu'tazilah menjadikan

²¹ Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Nihāyah al-'Uqūl*, Jil. 1, 146.

²² 'Āṭif al-'Irāqī, *Isykāliyyat at-Ta'wīl baina kulli min al-Ghazālī wa ibn Rusyd*, Jil. 1 (Iskandariyyah: Dār al-Wafā', 2001), 401.

akal sebagai dasar dalam memahami wahyu dan sebagai ekspresi tolak ukur keberhasilan kinerja akal²³

Hemat penulis di dalam agama Islam tentunya tidak lepas dari peranan wahyu dan akal, kedua-duanya saling berhubungan. Akal memiliki peranan nilai bukti sehingga agama dapat diterima, wahyu memiliki peranan nilai bukti juga sebagai tolak ukur ketetapan yang diperintahkan oleh Allah. Kendatipun agama Islam tidak semuanya dapat dinalar secara rasional sebab akal memiliki batasan yang tidak bisa dijangkau olehnya semisal menjangkau alam malakut.

2. Dimensi *'Aqlī* dan *Naqlī* dalam Pemikiran ar-Rāzī tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul dalam *Tafsīr Mafāṭih al-Ghaib*

Interpretasi pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang kemaksuman nabi dan rasul yang dilakukan oleh ar-Rāzī rupanya masih perlu dikaji lagi. Sebab, terdapat beberapa yang perlu dikoreksi, salah satunya yang dikritik oleh M Quraish Shihab ketika ar-Rāzī menafsirkan firman Allah yang berkaitan dengan Nabi Isā di dalam surah al-Mā'idah ayat 118, dimana ia menjelaskan ayat tersebut "Allah dapat saja mengampuni orang-orang yang mempersekutukan-

²³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, ter. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, (Bandung: Mizan, 2003), 90.

Nya, sebagaimana Allah pun dapat menyiksa orang-orang yang mendekatkan diri kepada-Nya”. Keterangan ini pun sebagai penguat interpretasi kalam Allah dalam surah al-Mā’idah ayat 116. Ayat tersebut tentang diantara umat Nabi Isa ada yang menyampaikan dari Nabi Isa hal-hal yang bersifat kekufuran. Dengan penyampaian ini mereka tidak dinilai kafir, akan tetapi sekedar berdosa.

Oleh karena itu Rasyid Ridha menilai pemikiran ar-Rāzī bahwa interpretasi tersebut keliru baik dari sudut pandang akal maupun nash-nash al-Qur’an, sebagaimana bertentangan dengan surah an-Nisā ayat 48 *“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar”*. dan al-Mā’idah ayat 72 *“Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: “Sesungguhnya Allah ialah Al masih putera Maryam”, Padahal Al masih (sendiri) berkata: “Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanmu dan Tuhanmu”. Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, Maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun”*.

Interpretasi yang dilakukan ar-Rāzī kemungkinan besar terdapat unsur sikap fanatisme terhadap golongannya, sebab jelas sekali bertentangan juga dengan akal, dimana akal akan membenarkan jika orang yang menyekutukan Allah SWT maka ia sangat berdosa besar dan tidak ada ampunan baginya kecuali ia bertaubat.²⁴

Khadījah Ḥammādī mengkritik penafsiran ar-Rāzī tentang yang berhubungan dengan Nabi Yūsuf di dalam surah Yūsuf ayat 24. Dimana ar-Rāzī menjelaskan “*bahwa Nabi Yūsuf tidak ada keinginan berhubungan dengan wanita itu (Zulaikha) selain karena Allah dikarenakan sudah lanjut usia juga*”. Interpretasi ini dibantah oleh Khadījah Ḥammādī bahwa Nabi Yūsuf meninggalkan perbuatan tersebut hanya karena Allah, mengharap pahala dari-Nya dan melepas siksa dari-Nya.²⁵

Di dalam penyampaian interpretasi tentang kemaksuman nabi dan rasul ar-Rāzī pun dalam pengolahan makna-maknanya seperti kalangan dari Syiah. Maksudnya ia selalu memberikan alasan-alasan secara akal mapun nash-nash untuk menyimpulkan bahwa nabi dan rasul tidak pernah berbuat salah. Penulis ungkapkan tentang keterangan Nabi Adam baik menurut

²⁴ M Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir al-Manār*, 158-159.

²⁵ Khadījah Ḥammādī, *Manhaj al-Imām Fakhruddin ar-Rāzī baina al-Asy'ariyyah wa al-Mu'tazilah*, 877.

ar-Rāzī maupun dari kalangan Syiah seperti Abū Ja'far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī.

Pertama, keterangan dari ar-Rāzī;

المعصية مخالفة الأمر ، والأمر قد يكون بالواجب والندب فإنهم يقولون :
أشرت عليه في أمر ولده في كذا فعصاني ، وأمرته بشرب الدواء فعصاني ،
وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع إطلاق اسم العصيان على آدم لا لكونه
تاركا للواجب بل لكونه تاركا للمندوب.²⁶

Maksiat adalah lawan dari perintah. Adapun perintah adakalanya yang wajib dan adakalanya yang sunah. Sesungguhnya para ulama berkata: saya menunjuk (berisyarat) kepadanya untuk merintah putranya melakukan demikian maka dia maksiat kepadaku, dan saya perintahkan dia untuk meminum obat maka dia maksiat kepadaku. Ketika perintah itu seperti demikian maka tidak dapat disebutkan maksiat kepada Nabi Adam karena bukan orang yang meninggalkan yang perkara wajib akan tetapi meninggalkan perkara yang sunah.

Kedua, keterangan dari Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrisi²⁷;

²⁶ Muhammad Fakhurddīn ar-Rāzī, *Muqadimah Tafṣīr Maḥfūṭ al-Ghaib*, Jil. 22, 127.

²⁷ Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrisi (w. 468-548) ia adalah seorang tokoh terkemuka yang bermadzhab Syiah Imāmah, karya-karyanya banyak sekali salah satu karya yang paling populer adalah *Tafṣīr Majma' al-Bayān*. Lihat: https://ar.m.wikipedia.org/wiki/فضل_بن_حسن_الطبرسي diakses pada tanggal 27/06/2019 jam 8:01.

والمعصية : مخالفة لأمر سواء كان الأمر واجبا أو ندبا. قال الشاعر :
 "أمرتك أمرا جازما فعصيتني" ولا يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصيا، كما
 يسمى بذلك تارك الواجب. يقولون: فلان أمرته بكذا وكذا فعصاني
 وخالفني، وإن لم يكن ذلك واجبا.²⁸

Adapun maksiat adalah orang yang melawan perintah baik perintah wajib atau sunah. Penyair berkata: “saya perintahkan kamu perkara perkara yang wajib maka kamu maksiat kepadaku”. Tidak dapat dicegah bahwa orang yang meninggalkan perkara yang sunah itu disebut orang maksiat, sebagaimana dikatakan pula orang yang meninggalkan perkara yang wajib. Para ulama berpendapat: seseorang memerintahnya bla.. bla.. maka dia telah maksiat kepadaku dan berpaling dariku, walaupun perintah tersebut vukan perkara yang wajib.

Ketiga, keterangan dari Abū Ja’far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī²⁹;

والمعصية : مخالفة لأمر سواء كان الأمر واجبا أو ندبا. قال الشاعر :
 "أمرتك أمرا جازما فعصيتني" ويقال أيضا : أشرتك عليك، فعصيتني —
 أخبر الله تعالى عن آدم وحواء أنما أكلا من الشجرة التي نهي الله عن
 أكلها، وعندنا أن النهي كان على وجه التنزيه. والأولى أن يكون على

²⁸ Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrasi, *Tafsīr Majma’ al-Bayān*, Jil. 7, (Bairut: Dār al-Murtadha, 2006), 47.

²⁹ Abū Ja’far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī (w. 460-385 H/ 995-1020M) adalah seorang ulama yang terkenal dalam bidang ilmu kalam, hadis, tafsir, dan fiqh, ia seorang tokoh yang menganut paham Syiah di daerah Khurāsān Negara Iran. Lihat : https://ar.wikipedia.org/wiki/الشيخ_الطوسي diakses pada tanggal 30/06/2019 jam 11:30.

وجه الندب دون نهي الحظر والتحريم، لأن الحرم لا يكون إلا قبيحا.
والأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها.³⁰

Adapun maksiat adalah orang yang melawan perintah baik perintah wajib atau sunah. Penyair berkata: “saya perintahkan kamu perkara perkara yang wajib maka kamu maksiat kepadaku”. Allah SWT mengkhabarkan kepada Adam dan Hawa bahwa kalian berdua telah makan dari pohon yang telah Allah larang untuk memakannya. Pendapatku bahwa larangan tersebut adalah yang bersifat *tanzīh* (larangan yang bersih dari keharaman). Adapun yang lebih utama dapat dikatakan meninggalkan sunah bukan larangan yang bersifat haram, karena haram tidaklah disebut kecuali cacat. Para Nabi tidaklah boleh sedikit pun cela baik dosa besar maupun dosa kecil.

Dilihat dari logika berpikir ar-Rāzī dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur’an yang berhubungan dengan kemaksuman nabi dan rasul, pola berpikirnya ar-Rāzī seperti yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Syiah, dimana ar-Rāzī memberikan argumen supaya makna maksum bagi nabi dan rasul suci tanpa ada cela sedikitpun. Padahal ar-Rāzī termasuk yang bermadzhab asy-‘Ariyyah namun dalam hal ini ar-Rāzī lebih condong pada pola pemikiran Syiah. Hal ini dapat terjadi dikarenakan ar-Rāzī hidup di wilayah yang mayoritas dari golongan Syiah yakni di kota ar-Rayy yang terkenal di negara

³⁰ Abū Ja’far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī, *Tafsīr at-Tibyān*, Jil. 7, (Bairut: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ, t.t), 217.

Iran dan seringnya berdebat dengan kalangan Syiah tentang. Oleh karenanya supaya dapat diterima oleh mereka.

B. Hikmah Nabi dan Rasul Maksum dari Dosa Besar bukan Dosa Kecil

Menurut hemat penulis apabila ditinjau dari pendekatan aksiologi atau hikmah yang tersembunyi dalam pemahaman maksum bagi nabi dan rasul (*hikmah at-tasyri'*) dari dosa besar bukan dari dosa kecil dapat diklasifikasikan menjadi empat bagian.

Pertama, menunjukkan bahwa kesempurnaan hanya mutlak milik Allah SWT semata. Hal ini supaya dapat dibedakan antara Tuhan dan hamba-Nya, sehingga jangan berlebihan mengagungkan atau mensucikan nabi dan rasul seperti Tuhan. Nabi dan rasul bukanlah Tuhan yang suci dari segala sesuatu kelemahan dan kesalahan, karena mereka adalah makhluk yang bernama manusia, bukan Tuhan yang maha sempurna, bukan malaikat yang selalu taat dan bukan setan yang selalu bermaksiat.

Kedua, nabi dan rasul maksum dari dosa besar bukan dari dosa kecil supaya umatnya dapat mencontoh mereka. Apabila mereka berbuat dosa besar seperti menyekutukan Allah maka mereka bukanlah hamba pilihan dan tidak berhak untuk diikuti. Akan tetapi mereka tidak maksum dari dosa kecil sebab dosa kecil mudah diampuni oleh Allah.

Ketiga, dosa kecil bukanlah sebuah aib jika dosa itu ditaubati. Sebab dosa kecil pun wajib disesali dan meminta

ampunan kepada Allah. Disinilah Allah menyukai seorang hamba yang bertaubat dari kesalahan dan mendekatkan dirinya kepada Allah-Nya.

Keempat, ketika mereka berbuat maksiat kepada Allah mereka cepat-cepat bertaubat. Semua nabi yang melakukan kesalahan baik disengaja ataupun luput selalu diakhiri dengan penyesalan dan bertobat. Hal ini sebagai contoh dimana mereka sebagai orang-orang pilihan Allah pun selalu menyesali perbuatannya dan mensegerakan taubat apalagi sebagai umatnya.

Kelima, syetan merupakan musuh semua keturunan Nabi Adam baik seorang nabi ataupun umatnya. syetan tidak henti-hentinya membujuk agar manusia berpaling dari perintah Allah seperti yang terjadi pada Nabi Adam. Sehingga harus waspada akan bujukan syetan sebab terkadang bujukannya dibungkus dengan kebaikan atau nasihat, padahal pada akhirnya masuk dalam jurang rayuan syetan.

Keenam, belajar dari sebuah kesalahan para nabi, seperti contoh salah satunya adalah Nabi Yūnus. Dimana sebagai tokoh masyarakat yang sudah diamanati oleh Allah untuk mendakwahkan Islam, baginya tidak boleh pergi atau kabur meninggalkan kaumnya tanpa ada sebab syar'i. Hal ini dapat menyebabkan murka Allah kepadanya seperti yang terjadi kepada Nabi Yūnus, namun Nabi Yūnus segera memohon ampun kepada Allah sesaat Nabi Yūnus ditelan oleh ikan Hiu.

BAB V

PENUTUP

Berdasarkan dari pemaparan pada bab-bab sebelumnya tentang mengenai penjelasan kemaksuman nabi dan rasul dalam penafsiran yang dikemukakan oleh ar-Rāzī dalam kitabnya *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, maka dapat ditarik kesimpulan dan beberapa saran yang perlu dikemukakan dalam penulisan tesis ini adalah sebagai berikut:

A. Kesimpulan

1. Pemikiran ar-Rāzī tentang kemaksuman nabi dan rasul dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib* ialah ia berusaha menjelaskan makna maksum bagi nabi dan rasul terbebaskan dari segala dosa, yakni nabi dan rasul berkarakter suci bahkan lebih utama nabi/rasul daripada malaikat. Ia selalu memberikan argumen-argumen baik dengan menggunakan akal maupun *nash* supaya menjelaskan bahwa nabi dan rasul tidak akan berbuat salah. Ar-Rāzī yang dikenal sebagai tokoh yang bermadzhab Asy-‘Ariyyah namun apabila dilihat dari sudut proposisi-proposisi dalam pengolahan kalimat yang disampaikan lewat interpretasinya, menurut hemat penulis mirip dengan yang dilakukan oleh kalangan tokoh-tokoh Syi’ah seperti Abū Ja’far Muhammad bin Ḥasan bin Alī at-Ṭūsī dan Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan al-Ṭabrasi. Hal ini dimungkinkan

karena ar-Rāzī tinggal di kota yang mayoritas dari kalangan Syi'ah sehingga penafsirannya dalam hal ini menyepakati pemahamannya Syi'ah.

2. Dimensi *'aqlī* dan *naqlī* dalam pemikiran ar-Rāzī ialah sebagai berikut ini. Pertama, *aqlī* (akal) sebagai alat bantu dalam memahami makna *naṣ*/teks agar dapat diterima oleh akal. Kedua, *naqlī* (wahyu/hadis) sebagai rujukan dalam memahami bahasa agama. Ar-Rāzī dalam setiap interpretasinya tidak lepas dari kedua unsur tersebut walaupun dari beberapa pemikir Islam menyatakan bahwa terkadang ar-Rāzī lebih memenangkan akal dibanding wahyu, hal ini dapat terjadi dikarenakan ar-Rāzī terbiasa dengan *jidāl* (berdebat yang berkepanjangan), walaupun dalam penerapan hubungan antara akal dengan wahyu terdapat beberapa yang dikritik keras oleh Rasyīd Riḍā dan Quraish Shihab karena bertentangan antara akal dan wahyu. Dalam bidang ilmu hadis, ar-Rāzī selalu berhati-hati dalam mengutip hadis, menurutnya secara garis besar hadis itu terbagi menjadi dua bagian. Pertama, hadis *mutawātir*. Kedua, hadis *āḥād*. Ia akan menjadikan hadis itu sebagai *hujjah* (dalil penguat) apabila hadis tersebut berderajat *mutawātir*, artinya ia akan menolak hadis yang berderajat *āḥād* karena dianggapnya kabar yang bersifat *dzan* (masih peraduga). Padahal dari kalangan asy-‘Ariyyah tidak memasalahkan hadis *āḥād* selagi hadis tersebut dapat diterima.

B. Penutup

1. Keterbatasan Penelitian

Setelah menelaah penelitian mengenai Pemikiran ar-Rāzī Tentang Kemaksuman Nabi dan Rasul Studi Kritik dalam *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, peneliti menyadari dalam penulisan tesis ini memiliki banyak keterbatasan. Diantaranya ialah keterbatasan dalam menyantumkan referensi yang banyak baik dari bahasa lokal maupun bahasa asing. Kemudian keterbatasan dari peneliti sendiri yang masih belajar dalam membuat sebuah karya tulis, sehingga membuat karya tulis ini dapat dikatakan kurang maksimal.

2. Saran

Peperata mengatakan *no body perfect* (tidak ada manusia yang sempurna) hanya Allah yang maha sempurna atas segala kekurangan. Oleh karena itu, bagi pembaca diharapkan dapat memberikan kritik atau saran yang konstruktif, sehingga peneliti berharap akan mendapatkan pencerahan yang sifatnya membangun, supaya peneliti dapat lebih baik lagi dalam membuat karya tulis ilmiah.

Penelitian ini yang berhubungan dengan pemikiran ar-Rāzī, peneliti rasa masih banyak menyisakan persoalan yang perlu diungkap, terlebih dalam teori berpikirnya ar-Rāzī. Dalam hal ini tentang penggunaan akal dan wahyu sebagai alat untuk menginterpretasi makna ayat-ayat al-Qur'an.

KEPUSTAKAAN

- ‘Abbas, Ihsan. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā az-Zamān*. Bairut: Dār Ṣādir. 1978.
- ‘Āsyūr, Muhammad aṭ-Ṭāhir Ibn. *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*. Tūnis: Dār at-Tunisiyyah. 1984.
- Abduh, Muhammad Rasyid Riḍā dan Muhammad. *Tafsīr Al-Qur’anul Hakīm As-Syahīr bi Tafsīr Al-Mānnar*. Bairut: Dar Al-Fikr. tt.
- Abdullah, Sulaimān ibn. *at-Taūḍīḥ ‘an Tauhīd al-Khalāq*. Riyāḍ: Dār Ṭaybah. 1984.
- Abussalām, Abdul ‘Azīz ibn. *Tafsīr al-Qur’an Ibn Abdussalām*. Arab Saudi: al-Aḥsā’. 1996.
- ‘Alwānī, Ṭāhā Jābir al-. *al-Imām Fakhruddīn ar-Rāzī wa Muṣannaḡātuh*. Mesir: Dār as-Salām. 2010.
- ‘Asqalānī, Ibnu Hajar al-. *Faṭḥ al-Bārī bi Sarḥ al-Bukhārī*. Bairut: Dār al-Fikr. 1999.
- ‘Irāqī, ‘Āṭif al-. *Isykāliyyat at-Ta’wīl baina kulli min al-Ghazālī wa ibn Rusyd*. Iskandariyyah: Dār al-Wafā’. 2001.
- Asyqar, Umar Sulaimān al-. *ar-Rusul wa ar-Risālāt*. Kuwait: Dār an-Nafāis. 1989.
- Asyqār, Umar Sulaimān al-. *Ṣafḥāt min Ḥayātī*. Kuwait: Dār an-Nafāis. 2010.
- Ali ‘Aṣobuniy, Muhammad. *an-Nubūwah wa al-Anbiyā’*. Bairut: Maktabah al-Ghazālī. 1985.

- Alī at-Ṭūsī, Abū Ja'far Muhammad bin Ḥasan bin. *Tafsīr at-Tibyān*. Bairut: Dār Iḥyā' at-Turās. t.t.
- Azhadi, Muhammad Hukkam. “*Konsep Iṣmah dalam Perspektif Syi'ah Iṣnā 'Asyariah dan Implikasinya Terhadap Kajian Hadis*”. Tesis. UIN Universitas Muhammadiyah Surakarta. 2015.
- Azwar, Saifudin. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Baghdadī, Abu ansūr Abd al-Qāhir ibn Tāhir at-Tamīmī al-. *Ushūl ad-Dīn*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 1928.
- Baiḍawī, Abdullah bin 'Umar bin Muhammad asy-Syairāzī al-. *Tafsīr al-Baiḍawī*. Bairut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī. t.t.
- Baidāwī, Abdullah ibn Umar al-. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*. Bairut: Dār Iḥyā'. t.t.
- Bukhārī, 'Alī Muhammad al-. *Marāṣid al-Iḥlā' 'Alā Asmā' al-Amkinah wa al-Biqā'*. Bairut: Dār al-Jail. 1992.
- Bukhārī, Abu Abdullah bin Ismā'īl bin Ibrāhīm ibn Muḡhīrah bin Bardizbah al-. *Ṣoḥīḥ Bukhārī*. Bairut: Dar ibn 'Aṣṣāḥ. 2005.
- Bāqy, Fu'ad Abdul Muhammad. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādzi al-Qur'an*. Mesir: Dar al-Hadist. 1996.
- Bull (e.d.), Victoria. *Oxford Learner's Pocket Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- Dailamiy, Muhammad Kadzim Muhammad Khalaf ad-. *Iṣmatul Anbiyā'*. Tanpa Kota: al-Lūkah. 2016.

- Dimasyqī, Abū al-Fidā Ismā'īl bin 'Umar Ibnu Kašīr ad-. *Tafsir Ibnu Katsir*. Riyāḍ: Dār Ṭaibah. 1999.
- Dimasyqī, Abū Ḥafṣ 'Umar ibn 'Alī ad-. *al-Llubāb*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah. 1998.
- Dīn, Al-Imām Abū al-Faraj Jamāl ad-. *Zād al-Masīr fī 'Ilm at-Tafsīr*. Bairut: Dār ibn Ḥazm. 2002.
- Dzahabī, *Mīzān al-'Itidāl*. Bairut: Dār al-Kutub. 1995.
- Dzahabī, Muhammad Husain adz-. *Tafsīr wa al-Mufasrūn*. Mesir: Maktabah Wahbah. t.t.
- Dzahabī, Muhammad ibn Aḥmad ibn 'Usmān adz-. *Mu'jam Syuyūkh adz-Dzahabī*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1999.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *al-Qur'an dan Terjemahan*. Jakarta: Almahira. 2015.
- Enan, Muhammad Abdullah. *Biografi Ibnu Khaldun: Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*. Jakarta: Zaman. 2013.
- Farmawi, Abd al-Hay al-. *al-Bidayah fī Tafsīr al-Mauḍuiy'* Tanpa Kota: Tanpa Penerbit. 1989.
- Fidā', Abū al-. *al-Bidāyah wa An-Nihāyah*. Bairut: Maktabah al-Ma'arif. 1990.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press. 2005.
- Hamāmi, Abu Syarīf ibn al-. *Kitāb al-Musāmarah fī Syarḥ al-Musāyyarah*. Mesir: Maktabah al-Azhariyyah at-Turaš. 1348.
- Ḥammādī, Khadjjah. *Manhaj Imām Fakhrudīn baina al-'Asy'ariah wa al-Mu'tazilah*. Bairut: Dār an-Nawādir. 2012.

- Haque, Ziaul. *Revelation dan Revolution in Islam*. India: International Islamic Publishers. 1992.
- Hardiman, F Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher samapai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius. 2015.
- Ibrāhīm, Muṣṭafa. *Tafsīr ‘Ilmī ‘inda al-Imām ar-Rāzī*. Mesir: Allukah. 2015.
- Ismāil, Abdullah Muhammad ibn. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. No. 3443. (Bairut: Dār ibn Kaṣīr. 2002.
- Jabār, Abū al-Ḥasan Abd al-Jabār Aḥmad ibn Abd al-. *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Mesir: Maktabah Wahbah. 1996.
- Jārūd, Sulaimān bin Dāwud bin al-. *Musnad Abū Dāwud aṭ-Ṭayālisī*. Bairut: Dar al-Hijr. 1999.
- Jazirī, ‘Izzudīn ibn al-Aṣīr al-. *al-Lubāb fī Tahdzīb al-Ansāb*. Bairut: Dār Ṣabār. 1980.
- Khazin, Alauddin Ali bin Muhammad al-. *Tafsīr Khāzin*. Bairut: Dar al-Kutub. 2004.
- Khaldūn, Ibnu. *Muqaddimah ibn Khaldūn*. Damskus: Dār a-Balkhī. 2004.
- Nadawī, Abu Hasan Alī al-Husainī an-. *Rijāl al-Fikr wa ad-Da’wah*. Bairut: Dār ibn Katsīr. 2010.
- Nasyamī, Abdullah ‘Alī Aḥmad an-. *Ikhtiyārāt al-Imām al-Fakhr ar-Rāzī fī at-Tafsīr min Khilāl Kitābah at-Tafsīr al-Kabīr al-Musamā bi Mafātīh al-Ghaib*. Sudan: Alukah. 2015.
- Nawawī, Abū Zakariyā’ ibn Syarif an-. *Adzkār an-Nawawī*. Semarang: Ibn Syu’aib Putra. t.t.

Syarḥ an-Nawawī
‘Alā Muṣṭīm. Riyāḍ: Bait al-Afkār ad-Dawliyyah. t.t.

- Maghribī, ‘Alī ‘Abd al-Fatāḥ al-. *Dirāsah ‘Aqlīyyah wa Rūḥīyyah fī al-Falasifah al-Islāmiyyah*. Mesir: Maktabah Wahbah. 1995.
- Mahdī, Aḥmad al-. *Abkār al-Afkār*. Mesir: Dār al-Kutub. 2002.
- Maidanī, Abdurrahmān Hasan al-. *al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam. 1994.
- Marāghī, Abdullah Mustafa al-. *al-Fath al-Mubīn fī Ṭabaqāt al-Uṣuliyyin*. tanpa kota: tanpa penerbit. 1947.
- Marāghī, Ahmad Muṣṭafā al-. *Tafsīr al-Marāghī*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit. 1946.
- Māwardī, Abū Ḥasan ‘Alī ibn Ḥabīb al-. *an-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsīr al-Māwardī*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. 2010.
- Murtaḍā, Syarif Marāghī. *Tanzīh al-Anbiyā*. Irān: Madrasah ‘Ālī Syahīd Muṭṭaharī. 1380.
- Mahmūd al-Lūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī*. Bairūt: Dār Ihyā at-Turās al-‘Arabī. t.t.
- Mandzur, Ibnu. *lisān al-‘Arab*. Mesir: Dar al-Ma’ārif 1119.
- Moloeng, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya. 1989.
- Muslim, Abū Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjaj ibn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. No.2371. Bairut: Dār as-Salām, 2000.
- Mustafa, Muslim. *Mabaḥist fī at-Tafsīr al-Maḍu’i*. Damaskus: Dar al-Qolām. 2000.
- al-Qaṭān, Manā’. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’an*. (Mesir: Maktabah Wahbah. t.t.

- al-Qurṭubī, Muhammad Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jāmi' Liahkām al-Qur'an*. Bairut: Muasasah ar-Risālah. 2006.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Rāzī, Muhammad Fakhuddīn ar-. *Tafsīr Maḥāṭib al-Ghaib*. Bairut: Dar al-Fikr, 1981.
- _____. *al-Maḥṣul fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Bairut: Muasasah ar-Risālah. 1997.
- _____. *Nihāyah al-'Uqūl*. Bairut: Dār adz-Dzakhāin. 2015.
- Riḍā, Muhammad Abduh dan Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Mesir: Dār al-Manār. 1947.
- Riḍā, Muhammad Rasyīd. *Manhaj asy-Syaikh Muhammad Rasyīd Riḍā fī al-'Aqīdah*. Jeddah: Dār Mājid 'Asirā. 2004.
- _____. *Wahyu Ilahi Kepada Muhammad*. terj. Josef C.D. Bandung: Pustaka Jaya. 1983.
- Sa'dī, Abdurrahmān ibn Nāṣir as-. *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān*. Arab Saudi: Dār as-Salām. 2002.
- Šā'labī, Abdurrahmān ibn Muhammad ibn Makhluḥ Abu Zaid aš-. *Tafsīr aš-Šā'labī*. Bairut: Dār Iḥyā'. 1997.
- Samarqāndī. Abū Mansūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafī as-. *Syarḥ al-Fiqh al-Akbar*, (Bairut: Dār al-Kutub al-Alamiyyah, t.t.
- Suyūṭī, Jalaluddīn as-. *ad-Dur al-Mansūr at-Tafsīr bi al-Ma'sūr*. Mesir: Markaz Hijr li al-Buḥūs.
- _____. *Ṭabaqāt al-Mufasirīn lis-Suyūṭī*. Kuwait: Dār an-Nawādir. 2010.

- Syaukânī, Muhammad ibn ‘Alī ibn Muhammad asy-. *Fathu al-Qadīr*. Bairut: Dār al-Ma’rifah. 2007.
- Santana K, Septiawan. *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi ke-2 Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2010.
- Suyuthi, Abdurrahman ibn al-Kamal Jalaluddin al-. *Al-Durul Ma’tsur fi Tafsi Ma’tsur*. Bairut: Dar al-Fikr. 2003.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*. Jakarta: Lentera Hati. 2005.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Rasionalitas al-Qur’an Studi Kritis atas Tafsīr al-Manār*. Jakarta: Lentera Hati. 2006.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsīr al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati. 2005.
- Sirry, Mun’im. *Islam Revisionis : Kontestasi Agama Zaman Radikal*. Yogyakarta: Suka Press. 2018.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta. 2010.
- Suyono, Yusuf. *Bersama Ibnu Rusyd Memahami Filsafat dan Ortodoksi*. Semarang: Walisongo press. 2008.
- Ṭahān, Maḥmūd aṭ-. *Taisīr Muṣṭalah al-ḥadīṣ*. Bairut: Dār al-Fikr. t.t.
- Ṭabrasi, Abū Alī al-Faḍal bin al-Ḥasan aṭ-. *Tafsīr Majma’ al-Bayān*. Bairut: Dār al-Murtadha. 2006.
- Taimyyah, Ahmad ibn. *Majmū’ fatāwā*. Madinah: al-Auqāf as-Su’udiyah. t.t.

- Tajuddin, Muhammad. *“Kontroversi Kemaksuman rasul Ulu al-‘Azmi dalam al-Qur’an: Studi Komparatif Tafsir al-Tabarsi dan al-Qurthubi”*. Tesis. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018.
- Yassu’i, Fr. Louis Ma’luf al-. *al-Munjīd fī Lughah wa al-Adab wa al-‘Ulūm*. Bairut: al-Maṭba’ah al-Kāshulikīyyah. tt.
- Umar, Abu al-Fidā Ismā’il ibn. *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm*. Dār Ṭayyibah. 1999.
- ‘Usmān, Hasan. *Metode Penelitian Sejarah*. terj. Muin Umar dkk. Jakarta: Departemen Agama RI, 1986.
- W. Pranoto, Suhartono. *Teori dan Metodologi sejarah*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2014.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan Wacana Majas dalam al-Qur’an Menurut Mu’tazilah*. terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan. 2003.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2008.
- Zuhad, *Israiliyyat dan Ayat-ayat Setan dalam Tafsir Aṭ-Ṭabarī*. Semarang: Rasail. 2012.
- Zuhailī, Wahbah. *Tafsīr al-Wajīz*. Damaskus: Dar al-Qalam. 1995.

Artikel

- Hasyim, Muhammad Syarif. "al-Asy'ariyah: Studi tentang Pemikiran al-Baqillani, al-Juwaini, al-Ghazali". *Jurnal Hunafa*. Vol. 2, No. 3, Desember (2005). 209-224.
- Juwaini. "Konsep Ma'shum dalam al-Qur'an". *al-Mu'ashirah*. Vol. 10. No. 1. Januari (2013). 68-76.
- Juwaini. "Konsep Ma'shum dalam al-Qur'an". *al-Mu'ashirah*. Vol. 10. No. 1. Januari (2013). 68-76.
- Saleh, Fauzan. "Is Prophethood Superfluous? Conflicting Outlook on the Necessity of Prophethood between Badiuzzaman Said Nursi and Som Muslim Philosophers". *Journal of Islamic Studies*. Vol. 53, No. 1, 2015. 205-224.
- Satriawan, Agus. "Analisa Sufistik Mimpi Nubuwwah dalam Proses Kenabian". *Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 1. No. 1. Juni (2011). 17-37.
- Solihu, Abdul Kabir Hussain. "Revelation and Prophethood in the Islamic Worldview ". *Internatinal Islamic*. Vol. 6, No. 1, Juli 2009. 168-189.
- Sriwahyuni. "Kemaksuman nabi: Kajian Terhadap Ayat-ayat 'Itāb Terhadap nabi Muhammad SAW". *Jurnal At-Tibyan*. Vol. 2. No.2. Juli–Desember (2017). 70-95.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Mamad Muhammad Fauzil Abad
Tempat dan Tanggal Lahir : Majalengka, 01 Januari 1991
Alamat : Dusun Pusaka Indah Rt 02 Rw 07
Kel.Cijati
Kec. Majalengka Kab.Majalengka
Domisili : Tugurejo Rt. 01 Rw. 01 Kec. Tugu
Kota Semarang
No. Hp : 08995255057
E-Mail :
mamadmuhammadfauzilabad@gmail.com

PENDIDIKAN FORMAL

SDN 1 Cijati Majalengka	Lulus Tahun 2003
SMP 1 Rajagaluh Majalengka	Lulus Tahun 2006
MA Miftahul Hidayyah Kaliwungu Kendal	Lulus Tahun 2013
S1 Tafsir Hadis UIN Walisongo	Lulus Tahun 2017
S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo	Lulus Tahun 2019

PENDIDIKAN NON FORMAL

Pon-Pes Mursyidul Falah Lewilaja Majalengka	Tahun 2003-2009
Pon-Pes APIK Kaliwungu Kendal	Tahun 2009-2013

Pon-Pes Raudlatut Thalibin Tahun 2013-Sekarang
Kursus B. Arab di Pare Kediri selama 1 bulan Tahun 2014
Kursus B. Inggris di Pare Kediri selama 1 bulan Tahun 2015

PENGALAMAN ORGANISASI

JHQ (Jam'iyah Hamalatul Qur'an) sebagai Kajian Kitab dari
Periode 2013-2015

ULC (Ushuluddin Language Community) sebagai Pengembangan
b.Arab dari Priode 2013-2015

Pengurus di Pon-Pes Mursyidul Falah Lewilaja Majalengka sebagai
Bendahara dari Priode 2008-2009

Pengurus di Pon-Pes APIK Kaliwungu Kendal sebagai sek.Pendidikan
dari Priode 2011-2013

Pengurus di Pon-Pes Raudlatut Thalibin sebagai kajian kitab (sorogan)
dari Priode 2014-sampai sekarang

Kepala Madrasah Diniyyah Raudlatut Thalibin tahun ajaran 2017-
2018.

Tertanda



Mamad Muhammad Fauzil Abad

Nim : 1704028004