

ISSN: 2598-7607
e-ISSN: 2622-223X

Vol. X No.1 Maret 2025

PUTIH JURNAL PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH



- **INTERPRETATION OF QURANIC VERSES: LIFE IN THE WORLD PERSPECTIVE OF TAFSIR RUH AL-MA'ANI AL-ALUSI**
Ilzam Hubby Dzikrillah Alfani, Akhmad Aidil Fitra, Maolidya Asri Siwi Fangesty, Jimmy Malintang, Muhammad Hafidz Khusnadin
- **MITHAQAN GHALIZAN: EKSPLORASI MAKNA SPIRITUAL DALAM MENJAWAB FENOMENA "MARRIAGE IS SCARY" DI PLATFORM TIKTOK**
Alfi Karomah, Misbahul Hadi
- **PROBLEMATIKA TAFSIR SUFI DALAM PENAFSIRAN AL QUR'AN**
Achmad Imam Bashori
- **PENDIDIKAN ISLAM PERSPEKTIF AL-GHAZALI: INTEGRASI NILAI-NILAI SPIRITUAL DAN AKHLAK DALAM PEMBELAJARAN**
Auliya Adiba Rahma Firdasari, M. Yunus Abu Bakar
- **PEMIKIRAN HUKUM ISLAM YUSUF AL-QARDAWI (Elastistas Hukum Islam Dan Moderasi Beragama Perspektif Yusuf Al-Qardawi)**
Fathur Rozi
- **EKSISTENSI NAFS MELALUI TERMINOLOGI ILHAM DALAM QS. AL-SYAMS [91]:7-10 (Studi Analisis Filosofis Terhadap Tafsir Al-Mizan Karya Thabathaba'i)**
Fandi Husain, Ahmad Zakiy

diterbitkan :

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH

Surabaya

2025

Redaktur PUTIH
Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah

Ijin terbit

Sk. Mudir Ma'had Aly No. 18/May-PAF/II/2018/SK

Reviewers

Abdul Kadir Riyadi
Husein Aziz
Mukhammad Zamzami
Chafid Wahyudi
Muhammad Kudhori
Abdul Mukti Bisri
Muhammad Faiq

Editor-in-Chief

Mochamad Abduloh

Managing Editors

Ainul Yaqin

Editorial Board

Imam Bashori
Fathur Rozi
Ahmad Syathori
Mustaqim
Nashiruddin
Fathul Harits
Abdul Hadi
Abdullah
Imam Nuddin

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat:
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN: 2598-7607

ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X

e-ISSN: 2622-223X



Diterbitkan:

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- **INTERPRETATION OF QURANIC VERSES: LIFE IN THE WORLD PERSPECTIVE OF TAFSIR RUH AL-MA'ANI AL-ALUSI**
Ilzam Hubby Dzikrillah Alfani, Akhmad Aidil Fitra, Maolidya Asri Siwi Fangesty, Jimmy Malintang, Muhammad Hafidz Khusnadin (1-16)
- ***MĪTHĀQAN GHĀLIZAN*: EKSPLOKASI MAKNA SPIRITUAL DALAM MENJAWAB FENOMENA "MARRIAGE IS SCARY" DI PLATFORM TIKTOK**
Alfi Karomah, Misbahul Hadi (17-38)
- **PROBLEMATIKA TAFSIR SUFI DALAM PENAFSIRAN AL QUR'AN**
Achmad Imam Bashori (39-72)
- **PENDIDIKAN ISLAM PERSPEKTIF AL-GHAZALI: INTEGRASI NILAI-NILAI SPIRITUAL DAN AKHLAK DALAM PEMBELAJARAN**
Auliya Adiba Rahma Firdasari, M. Yunus Abu Bakar (73-92)
- **PEMIKIRAN HUKUM ISLAM YUSUF AL-QARDAWI**
(Elastistas Hukum Islam Dan Moderasi Beragama Perspektif Yusuf Al-Qardawi)
Fathur Rozi (93-106)
- **EKSISTENSI *NAFS* MELALUI TERMINOLOGI *ILHAM* DALAM QS. AL-SYAMS [91]:7-10**
(Studi Analisis Filosofis Terhadap Tafsir Al-Mizan Karya Thabathaba'i)
Fandi Husain, Ahmad Zakiy (107-129)

EKSISTENSI *NAFS* MELALUI TERMINOLOGI *ILHAM* DALAM QS. AL-SYAMS [91]:7-10 (Studi Analisis Filosofis Terhadap Tafsir Al-Mizan Karya Thabathaba'i)

Fandi Husain

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

husainfandi04@gmail.com

Ahmad Zakiy

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

ahmadzakiy84@gmail.com

Abstract

The Qur'an, which was present in the Arabian Peninsula around the beginning of the 7th century AD, also provides information about the existence of the human soul. However, the entry of Hellenism culture into the Muslim world in the Middle Ages also influenced the perspective of Muslim scholars in interpreting the Qur'an which discusses issues about the soul. This study aims to examine the interpretation of Muhammad Husain Thabathaba'i as a representation of modern mufasir, on QS. al-Syams [91]: 7-10 which contains a description of the existence of the soul. This research uses a qualitative method with the type of library research. The results of this study are, *first*, Thabathaba'i tends not to limit the meaning of *nafs* where some mufasir limit it as the soul of Adam as. *Secondly*, the inspiration given to the human soul by Allah is understood by Thabathaba'i as giving a priori knowledge of abstract values that make humans know for themselves what is good and bad, appropriate and inappropriate. Such an opinion is not the same as that of other scholars who state that the meaning of this verse is that Allah directs man to goodness or piety, nor does it mean teaching the physical form of a practice. Thabathaba'i's interpretation is closer to the views of Ibn 'Ashur and Ibn Atiyah. *Thirdly*, in interpreting this verse, Thabathaba'i includes various narrations from hadith, *atsar*, and the opinions of scholars. However, the opinions of scholars that he raises are not only from the Shi'a, but also from the Sunnis such as al-Suyuti and al-Wahidi.

Keywords: *Ilham, Nafs, Tafsir Al-Mizan, Thaba'thaba'i.*

Abstrak

Al-Qur'an yang hadir di Jazirah Arab pada sekitar awal abad ke 7 M turut memberikan keterangan mengenai eksistensi jiwa manusia. Akan tetapi masuknya budaya Helenisme ke dalam dunia muslim pada abad pertengahan turut mempengaruhi cara pandang cendekiawan muslim dalam menafsirkan al-Qur'an yang membahas persoalan-persoalan tentang jiwa. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji penafsiran Muhammad Husain Thabathaba'i sebagai representasi mufasir modern, terhadap QS. al-Syams [91]:7-10 yang berisikan uraian tentang eksistensi jiwa. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Hasil dari penelitian ini ialah, *pertama*, Thabathaba'i cenderung tidak membatasi pemaknaan *nafs* yang mana sebagian mufasir membatasinya sebagai jiwa Adam as. *Kedua*, Pemberian ilham kepada jiwa manusia oleh Allah dipahami Thabathaba'i sebagai pemberian pengetahuan apriori tentang nilai-nilai yang abstrak yang menjadikan manusia mengetahui dengan sendirinya sesuatu yang baik maupun buruk, yang pantas

Fandi Husain, et.al

maupun tidak pantas. Pendapat semacam ini tidak sama dengan pendapat ulama lain yang menyatakan bahwa makna dari ayat ini yaitu, Allah yang mengarahkan manusia kepada keburukan maupun ketakwaan, dan bukan pula bermakna mengajarkan bentuk fisik suatu amalan. Penafsiran Thabathaba'i ini lebih dekat dengan pandangan Ibn 'Asyur dan Ibn Atiyah. *Ketiga*, dalam menafsirkan ayat ini, Thabathaba'i memuat aneka riwayat baik dari hadis, *atsar*, maupun pendapat ulama. Namun pendapat ulama yang diangkatnya tidak hanya dari kalangan Syi'ah, melainkan mengangkat pula pendapat dari kalangan Sunni seperti al-Suyuti dan al-Wahidi.

Kata kunci: *Ilham, Nafs, Tafsir Al-Mizan, Thaba'thaba'i.*

Pendahuluan

Sejak zaman Yunani kuno, para filsuf telah memiliki pandangan yang beragam tentang eksistensi jiwa. Salah satu perbedaan pandangan yang sengit tentang hal ini lahir dari kedua filsuf besar yakni Plato dan Aristoteles. Plato berpendapat bahwa jiwa dan raga (tubuh) merupakan dua aspek yang memiliki unsur yang sama sekali berbeda. Walaupun keduanya saling berinteraksi, namun keduanya adalah substansi yang berbeda.¹ Sedangkan bagi Aristoteles, jiwa bukan merupakan sebuah unsur yang berdiri sendiri. Menurutnya, jiwa dan tubuh adalah dua aspek yang menyangkut satu substansi saja. Dalam hal ini, Aristoteles hendak menyederhanakan konsep jiwa sebagai 'hakikat esensial' dari tubuh dan tidak menjadikannya sebagai substansi yang khas dan berbeda dengan badan.² Perbedaan kedua pandangan ini pada akhirnya berimplikasi melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang sedikit banyak mempengaruhi aspek teologi. Implikasi dari pandangan Plato bahwa jiwa adalah sebuah substansi yang khas dan berbeda dengan badan, menjadikan jiwa dipahami sebagai sebuah unsur yang kekal, yakni tidak terikat dengan ruang dan waktu.³ Sedangkan implikasi dari pandangan Aristoteles yang menyatakan bahwa jiwa dan raga adalah satu substansi yang sama berakibat pada kesimpulan bahwa jiwa pada hakikatnya tidak kekal dan akan hancur bersamaan dengan matinya tubuh.⁴

Pertentangan kedua pendapat ini berlanjut seterusnya sampai masuk ke era abad pertengahan dan modern. Teori-teori yang berkembang selanjutnya dalam membahas tentang jiwa juga semakin kompleks. Al-Qur'an yang hadir di Jazirah Arab pada sekitar awal abad ke 7 M turut memberikan keterangan mengenai eksistensi jiwa manusia. Akan tetapi masuknya budaya Helenisme ke dalam dunia muslim pada abad pertengahan turut mempengaruhi para cendekiawan muslim dalam

¹ Hieronymus Simorangkir, "Jiwa Manusia Dalam Pandangan Plato," *Logos* 3, no. 2 (2014): 88.

² Aristoteles, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa Dan Pengindraannya* (Yogyakarta: Basabasi, 2021), 7.

³ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof Dan Filsafatnya* (Depok: Rajawali Pers, 2019), 61.

⁴ Aristoteles, *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa Dan Pengindraannya*, 53.

Fandi Husain, et.al

menafsirkan al-Qur'an yang membahas persoalan-persoalan tentang jiwa. Al-Ghazali berpendapat bahwa jiwa dapat diibaratkan seperti panglima perang bagi anggota tubuh yang diibaratkannya sebagai pasukan tempur. Al-Farabi berpendapat bahwa jiwa memiliki beberapa daya yaitu daya gerak, daya mengetahui, dan daya berfikir (merenung).⁵ Fakhr al-Din al-Razi dan beberapa mufasir lainnya berpendapat bahwa jiwa adalah *al-qumwab al-mudabbirah*, yakni daya pengatur bagi seluruh totalitas manusia.⁶ Adapun penelitian ini hendak mengeksplorasi pandangan Muhammad Husain Thabathaba'i sebagai representasi ulama modern tentang eksistensi jiwa dengan memfokuskan terhadap penafsiran QS. al-Syams [91]:7-10.

Studi yang ada selama ini tentang QS. al-Syams [91]:7-10 dengan membahas eksistensi jiwa masih amat minim. Adapun studi yang ada selama ini tentang QS. al-Syams [91]:7-10, terdiri dari beberapa kecenderungan penelitian. *Pertama*, kecenderungan yang mengkaji konsep *tazkiyah al-nafs* dan pengembangan jiwa seperti penelitian Zamakhsyari Hasballah,⁷ Karyono Ibnu Ahmad,⁸ dan Rafidhah Hanum.⁹ *Kedua*, kecenderungan yang mengkaji aspek tertentu seperti penelitian Nazla Mufidah¹⁰ yang fokus membahas tentang penisbahan keburukan terhadap Allah pada ayat 8 surah tersebut. *Ketiga*, kecenderungan yang mengkaji penafsiran umum ayat tersebut seperti penelitian Eneng Isma Sumiawati¹¹ dan Nur Rochmat.¹² *Keempat*, kecenderungan yang mengkaji ayat tersebut dengan pendekatan dan penafsiran ulama tertentu seperti penelitian Rossita Daniati Faridah¹³ yang mengangkat penafsiran Quraish Shihab dan Hamka, penelitian Hidayat¹⁴ yang menggunakan

⁵ Muntasir, "Filsafat Islam: Konsep Jiwa Dalam Al-Qur'an Dan Filsuf Muslim," *At-Tarbiyah* 2, no. 2 (2016): 155.

⁶ Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih Al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), vol. 31, 189.

⁷ Zamakhsyari Hasballah, Rijal Sabri, and Abu Nasir, "Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an Surat Asy-Syams 7-10)," *Sabilarrasyad* 3, no. 2 (2018).

⁸ Karyono Ibnu Ahmad and Muhammad Andri Setiawan, "Deskripsi Konseli Pada Proses Konseling: Refleksi Al-Qur'an Surah Asy Syams," *KONSELI* 5, no. 1 (2018).

⁹ Rafidhah Hanum and Fakhrul Rijal, "Nilai-Nilai Tazkiyat An-Nafs Dan Implementasinya Dalam Pendidikan Anak (Kajian Surat Asy-Syams Ayat 7-10)," *FITRAH: INTERNATIONAL ISLAMIC EDUCATION JOURNAL* 3, no. 2 (2021).

¹⁰ Nazla Mufidah, "Penisbahan Keburukan Terhadap Allah Dalam Ayat Fa Alhamafa Fujuraha Pada Surah Asy Syams Ayat 8" (UIN Ar-Raniry, 2021).

¹¹ Eneng Isma Sumiawati, "Waktu Dalam Tafsir Ar-Raudhah Al-Irfan (Studi Analisis QS. Al-Fajr, Asy-Syams, Al-Lail, Adh-Dhuha, Al-Ashr)" (Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2018).

¹² Nur Rochmat, "Konsep Pendidikan Kebaikan Dan Keburukan (Analisis Al-Qur'an Surat Asy-Syams Ayat 7-8)," in *Islamisasi Ilmu Pengetahuan Di Era Revolusi Industri 4.0* (Bogor: Sekolah Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun Bogor, 2019).

¹³ Rossita Daniati Faridah, "مقارنة ترجمة القرآن الكريم لقرايش شهاب ولهامكا : سورة الليل والشمس" (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016).

¹⁴ Hidayat, "Karakter Manusia Dalam Penafsiran Surat Asy-Syams Studi Analisis Tafsir Ilmi Dengan Pendekatan Psikologi Dan Sosiologi" (Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2022).

Fandi Husain, et.al

pendekatan psikologi dan sosiologi, penelitian Syaza El-Millah¹⁵ yang mengangkat penafsiran Ibn Taimiyah, serta penelitian Ahmad Zakiy¹⁶ yang mengangkat penafsiran Fakhr al-Din al-Razi. Dari uraian studi-studi terdahulu tentang QS. al-Syams [91]:7-10, terlihat bahwa sebagian penelitian fokus mengkaji aspek *tazkiyah al-nafs* (penyucian batin), dan ada beberapa yang berusaha mengkaji penafsiran ulama. Maka penelitian ini akan mengisi *gap* penelitian tersebut dengan fokus mengangkat penafsiran Thaba'thaba'i.

Berangkat dari latar belakang di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk mengkaji penafsiran Muhammad Husain Thabathaba'i terhadap QS. al-Syams [91]:7-10 yang berisikan uraian tentang eksistensi jiwa. Maka objek yang hendak difokuskan dari penelitian ini adalah karya tafsir Thabathaba'i yakni *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*. Alasan pemilihan Thabathaba'i untuk dijadikan objek penelitian ini bukan saja karena ia adalah seorang ulama yang mumpuni dalam bidang filsafat yang mana pembahasan eksistensi jiwa senantiasa bergulir di sana, akan tetapi karena Thabathaba'i adalah bagian dari representasi mufasir dari kalangan ulama-ulama modern yang sedikit banyak memiliki pandangan yang berbeda dengan ulama-ulama klasik dan pertengahan.

Metode Penelitian

Untuk merealisasikan tujuan penelitian ini, penulis akan menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data yang akan digunakan terdiri atas dua, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer diperoleh dari karya tafsir Thabathaba'i yakni *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*, sedangkan sumber sekunder diperoleh dari hasil penelitian, artikel-jurnal, buku, dan jenis literatur lainnya yang berkaitan dengan objek yang dikaji. Pengumpulan data dilakukan dengan tiga tahapan, yakni pengumpulan data, reduksi data, dan tampilan data. Pengumpulan data merujuk kepada penafsiran Thabathaba'i terhadap QS. al-Syams [91]:7-10. Dalam proses *display* data, penulis mereduksi data yang diperoleh dengan cara *content analysis* sebagai proses menampilkan data yang langsung berhubungan dengan tujuan penelitian ini.

Muhammad Husain Thabathaba'i dan Tafsir Al-Mizan

¹⁵ Syaza El-Millah, "Konsep Penyucian Jiwa (Tazkiyah An-Nafs) Dalam Pandangan Syaikh Islam Ibn Taimiyyah (Penafsiran Terhadap Surah Asy-Syams 7-10)" (UIN Sumatera Utara, 2022).

¹⁶ Ahmad Zakiy and Muhammad Nur Murdan, "Interpretasi Makna Nafs Dalam QS Al-Syams Ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir Mafa>ti>h} Al-Ghayb Karya Fakhr Al-Di>n Al-Ra>zi>)," *PAPPASANG* 4, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.46870/JIAT.V4I2.445>.

Fandi Husain, et.al

Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i lahir pada tanggal 29 Dzulhijjah 1321 H/ 1892 M, di desa Shadegan, provinsi Tabriz.¹⁷ Thabathaba'i lahir dan berkembang dalam lingkungan yang religius. Sebelum ayahnya wafat, Thabathaba'i memperoleh pendidikan langsung dari ayah dan keluarganya. Namun setelah ayahnya wafat, ia dididik oleh guru privat yang datang ke rumah untuk mengajar bahasa Parsi dan ilmu-ilmu dasar keislaman.¹⁸ Thabathaba'i melanjutkan Studi tentang al-Qur'an dan ilmu-ilmu keislaman di kota Tabriz. Selama 7 tahun Thabathaba'i belajar bahasa Arab dan mengkaji ilmu-ilmu pokok ajaran Islam serta teks-teks klasik Islam. Setelah selesai tingkat pelajaran awal pada tahun 1344 H ia hijrah ke Hauzah, Najf untuk melanjutkan pendidikannya. Di masa mudanya, Thabathaba'i mempelajari banyak bidang ilmu, tidak hanya ilmu-ilmu keislaman seperti *usul al-fiqh*, tafsir, sastra Arab namun juga ilmu-ilmu umum seperti matematika, logika, ilmu sosial dan lain sebagainya. Para tokoh yang menjadi guru Thabathaba'i pun juga dikenal mumpuni dalam bidangnya masing-masing.¹⁹

Pada tahun 1314 H/1934 M, Allamah Thabathaba'i kembali ke Tibriz dan tinggal di kota itu selama beberapa tahun dan mengajar di banyak sekolah. Di kota ini, selain mengajar, ia juga melakukan aktifitas dalam bidang pertanian. Dalam masa ini, Thabathaba'i merasakan bahwa ia berada dalam keadaan kekeringan ruhani yang disebabkan waktunya banyak tersita untuk melakukan kegiatan-kegiatan pertanian sehingga tidak mempunyai cukup waktu untuk melakukan perenungan-perenungan dan terlibat dalam kehidupan keilmuan. Kemudian pada Perang Dunia II ketika banyak penduduk bermigrasi ke Iran, Thabathaba'i pindah dari kota Tibriz ke kota Qum pada tahun 1945. Di Qum, Thabathaba'i kembali menemukan dunia keilmuannya karena pada saat itu kota Qum menjadi pusat keagamaan di Iran. Dengan gayanya yang tidak banyak bicara dan sederhana, Thabathaba'i mulai mengajar di kota ini dengan menitikberatkan pengajarannya pada tafsir al-Qur'an dan filsafat serta teosofi Islam tradisional.²⁰

Ketika Marxisme menjadi idola sebagian kalangan muda di Teheran pada sekitar awal abad ke-20, Thabathaba'i adalah satu-satunya ulama yang berusaha dengan sangat saksama mempelajari komunisme dan memberikan jawaban terhadap materialisme-dialektik dengan pandangan tradisional.

¹⁷Rangga Oshi Kurniawan and Aliviyah Rosi Khairunnisa, "Karakteristik Dan Metodologi Tafsir Al-Mizan Al-Thabathaba'i," *Jurnal Iman Dan Spiritual* 1, no. 2 (2021): 147.

¹⁸Ilyas Husti, "Studi Kritis Pemikiran Qurais Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'i," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 14, no. 1 (2017): 60, <https://doi.org/10.24014/af.v14i1.3902>.

¹⁹Muhammad Yunan, "Allamah Thabathaba'i Dan Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an (Suatu Tinjauan Manhaj Tafsir)," *Pappasang* 3, no. 1 (2021): 28.

²⁰Yusno Abdullah Otta, "DIMENSI-DIMENSI MISTIK TAFSIR AL-MIZAN (Studi Atas Pemikiran Thabathaba'i Dalam Tafsir Al-Mizan)," *Potret Pemikiran* 19, no. 2 (2018): 81, <https://doi.org/10.30984/pp.v19i2.733>.

Fandi Husain, et.al

Dari usaha memadukan pandangan komunisme dengan pandangan tradisional, maka kemudian lahir karya terbesar Thabathaba'i yaitu *Usbul al-Falsafah wa Rawisi Rialism*, buku yang membahas prinsip-prinsip filsafat dan metode realisme. Dalam hal ini, Thabathaba'i membela filsafat realisme dalam pengertian tradisional. Thabathaba'i juga melatih sejumlah muridnya dengan pendidikan modern untuk lebih dapat mempelajari ilmu pengetahuan secara lebih baik dan sistematis.²¹ Dari sini dapat dilihat bahwa sebagai ulama, Thabathaba'i juga banyak mempelajari dan memperhatikan wacana-wacana yang berkembang saat itu. Hal tersebut menandakan keterbukaannya dalam berfikir, bukan untuk menerimanya melainkan menjadi bahan kritik serta menciptakan interkoneksi antara wacana-wacana modern, ilmu-ilmu sekuler dan ilmu-ilmu agama. Thabathaba'i wafat pada tanggal 15 November 1981 M di kota Qum. Salah satu universitas diberi nama seperti namanya, dan karya-karyanya terus memperoleh popularitas besar.²²

Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an karya Muhammad Husain Thabathaba'i merupakan salah satu kontribusi yang besar dalam literatur tafsir al-Qur'an yang selalu mengalami perkembangan dalam kajian ilmu-ilmu keislaman. Tafsir *al-Mizan*, hadir ke kancah keilmuan Islam dalam bentuk sumber ensiklopedi yang mencakup tafsir klasik maupun modern yang dihasilkan oleh para penafsir Syi'ah maupun Sunni.²³ Tafsir karya Thabathaba'i dianggap sebagai kontribusi yang unik karena metodologinya yang khas yaitu mencakup semua jenis tafsir yang berkembang di antara ulama tradisional yang erat dengan tradisi hadis maupun rasionalis yang tergabung dalam mazhab terkemuka teologi, filsafat dan penafsiran yurisprudensi (*fiqh*).²⁴ Secara lebih spesifik sebagaimana yang dijelaskan oleh Sajjad Rizvi, bahwa penafsiran yang dilakukan Thabathaba'i lebih terlihat menunjukkan keinginan untuk menjangkau dan menjalin hubungan dengan identitas komunal dan nasional yang lebih luas serta melibatkan konsep-konsep sentral modern seperti rasionalisme, sains, dan kebutuhan baru akan agama agar sesuai dan relevan dengan dunia kontemporer.²⁵

Berkenaan dengan tujuan atau latar belakang penulisan tafsir *al-Mizan*, pada pengantar tafsirnya dijelaskan bahwa yang menjadi motif lahirnya tafsir al-Mizan adalah desakan yang dilakukan

²¹Fuad Nawawi, "Ayat Mukjizat Dalam Penafsiran Thabathaba'i Dan Muhammad Asad," *Masile: Jurnal Studi Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2019): 10.

²²Husti, "Studi Kritis Pemikiran Qurais Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'i," 64.

²³ Ahmad Zakiy and Rijal Ali, "Pandangan Thabathaba'i Tentang Implikasi Potensi Manusia Terhadap Misi Fungsionalnya," *JALSAH* 3, no. 2 (2023): 27.

²⁴Abdulaziz Sachedina, "Methodological Observations in Al-'Allama Al-Thabathaba'i's Qur'an Commentary," in *The Routledge Companion to the Qur'an*, ed. George Archer, Maria M. Dakake, and Daniel A. Madigan (New York: British Library CIP Data, 2022), 270.

²⁵Sajjad Rizvi, "Twelver Shi'i Exegesis," in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (United Kingdom: Oxford University Press, 2020), 717.

Fandi Husain, et.al

oleh murid-murid Thabathaba'i ketika Ia mengajar di Qum.²⁶ Namun sumber lain menyebutkan bahwa jauh sebelum itu, Thabathaba'i telah memiliki hasrat yang besar dalam menulis tafsir al-Qur'an. Thabathaba'i melihat adanya kebutuhan terhadap umat Islam, berikut dengan situasi yang melingkupi berbagai lembaga di kota Qum Iran. Dengan mempertimbangkan kondisi tersebut Thabathaba'i mengambil sebuah kesimpulan bahwa umat Islam dan berbagai lembaga tersebut membutuhkan sebuah tafsir al-Qur'an sehingga akan menghasilkan pemahaman yang baik dan efektif yang tersirat di dalam al-Qur'an. Disisi lain Hawzah yang didominasi oleh gagasan materialistik memungkinkan adanya wacana besar rasionalisme-filosofis. Momentum tersebut, bagi Thabathaba'i memungkinkan elaborasi antara prinsip intelektual dan juga doktrin Islam dengan menggunakan argumen rasional dalam mempertahankan posisi Islam.²⁷

Berangkat dari latar belakang tersebut maka kuliah mengenai tafsir al-Qur'an mulai diajarkan kepada para mahasiswa. Sehingga kemungkinan kuliah tafsir yang diberikan oleh Thabathaba'i telah selesai terhadap keseluruhan kandungan al-Qur'an sebelum selesainya tafsir Thabathaba'i dalam bentuk kitab. Jilid pertama dari tafsir al-Mizan diselesaikan pada tahun 1957 M yang kemudian diteruskan olehnya untuk menulis jilid-jilid berikutnya dari tafsir Al-Mizan sampai pada selesai seluruh ayat dalam Al-Qur'an yang diberikan penafsiran. Penulisan jilid terakhir diselesaikan pada tanggal 23 Ramadhan 1392 H/1974 M.²⁸ Penulisan dari keseluruhan tafsir al-Mizan menghabiskan waktu selama kurang lebih 17 tahun. Cetakan pertama dari tafsir al-Mizan diterbitkan dalam bahasa Arab yang diterbitkan di Iran dan Beirut Libanon. Dalam edisi bahasa Arab, tafsir ini terdiri dari 20 jilid.²⁹

Adapun alasan Thabathaba'i menamakan tafsir ini dengan tafsir al-Mizan yang berarti timbangan atau keseimbangan, keadilan dan moderasi, karena di dalam tafsirnya banyak memuat aneka pendapat para mufasir, baik klasik maupun modern, Syi'ah atau Sunni, bahkan al-Zamakhshari yang notabene seorang Mu'tazilah juga menjadi referensi Thabathaba'i. Semua pendapat dihadirkan kemudian dijadikan sebagai bahan "pertimbangan" untuk memperkuat satu pendapat dengan pendapat lainnya, atau dengan pendapatnya sendiri, namun setelah terlebih dahulu merujuk kepada al-Qur'an. Dengan hadirnya tafsir ini, Thabathaba'i hendak mempertimbangkan aneka pendapat

²⁶Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-A'lamy li al-Mathbu'at, 1997), vol. 1.

²⁷Otta, "DIMENSI-DIMENSI MISTIK TAFSIR AL-MIZAN (Studi Atas Pemikiran Thabathaba'i Dalam Tafsir Al-Mizan)," 90.

²⁸Thabathaba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, vol. 1.

²⁹Yunan, "Allamah Thabathaba'i Dan Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an (Suatu Tinjauan Manhaj Tafsir)," 31.

Fandi Husain, et.al

untuk mendapatkan pendapat yang kuat dalam menyelesaikan persoalan yang dialami oleh umat Islam dengan mengutamakan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an dibandingkan penafsiran yang terikat pada teori tertentu.³⁰

Metode penafsiran dalam tafsir al-Mizan karya Thabathaba'i menggunakan metode penafsiran *tablili* dengan sumber penafsiran yang beragam dari sumber *bi al-ra'yi* maupun *bi al-ma'tsur*. Ketika hendak menafsirkan ayat al-Qur'an, Thabathaba'i akan menjelaskan terlebih dahulu tentang corak dan mazhab dari para mufasir lainnya, berikut dengan perbedaan pandangan dikalangan para mufasir yang berkaitan dengan riwayat, *kalam*, filsafat, tasawuf dan teori-teori ilmiah. Setelah beberapa corak dan mazhab tafsir telah selesai diteliti, kemudian Thabathaba'i akan mengungkapkan pendapat dari ulama mufasir yang menurutnya lebih tepat dan kemudian dijadikan sebagai pembanding dengan pendapat pribadinya. Aspek ini yang kemudian menjadikan tafsir al-Mizan karya Thabathaba'i ini menjadi sebuah karya ensiklopedis yang fenomenal, bukan hanya dikalangan Syi'ah saja akan tetapi juga mewakili dunia keilmuan Islam secara umum.³¹ Dalam menafsirkan al-Qur'an, Thabathaba'i mengawalinya dengan membahas suatu topik tertentu dan selanjutnya melakukan pengelompokan terhadap beberapa ayat-ayat al-Qur'an. Terkait dengan corak dari penafsiran, Thabathaba'i sangat kental dengan corak penafsiran teologis dan filsafat yang banyak memuat konsep-konsep spekulatif dengan menggunakan sistematika penafsiran *tartib mushafi* dalam pembahasannya.³²

Thabathaba'i adalah salah seorang mufasir yang dinilai paling beragam dalam menyertakan sumber-sumber penafsiran. Sumber penafsiran yang dikutipnya mulai dari mufasir klasik sampai modern dan juga melampaui batas-batas mazhab. Abdulaziz Sachedina berpendapat bahwa Thabathaba'i memiliki sumber penafsiran yang paling sering dikutip, yaitu *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-Tabarsi dan juga *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* karya al-Raghib al-Ifahani.³³ Sumber kitab tafsir lainnya ialah *tafsir Jami' al-Bayan* karya al-Tabari, tafsir *al-Kasyshaf*, tafsir *Mafatih al-Ghayb*, tafsir *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurtubi. Sedang dari tafsir modern antara lain tafsir *Rub al-Ma'ani* karya al-Alusi, tafsir *al-Manar*, tafsir *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Tantawi Jauhari. Dari kalangan Syi'ah Thabathaba'i menggunakan tafsir *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-

³⁰Fatimah Isyti Karimah and Iwan Caca Gunawan, "Manhaj Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran Karya Muhammad Husain" 2, no. 1 (2022): 43., Lihat juga, Yunan, "Allamah Thabathaba'i Dan Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an (Suatu Tinjauan Manhaj Tafsir)," 33.

³¹Sachedina, "Methodological Observations in Al-'Allama Al-Thabathaba'i's Qur'an Commentary," 270.

³²Husein Alawi Mehr, *An Introduction to the History of Tafsir and Comentators of The Qur'an* (Qum: Al-Mustafa International Publication and Translation Center, 2012), 344.

³³Sachedina, "Methodological Observations in Al-'Allama Al-Thabathaba'i's Qur'an Commentary," 280.

Fandi Husain, et.al

Tabarsi yang merupakan referensi utama tafsir dari kalangan Syi'ah, tafsir *al-Tibyan* karya al-Thusi, tafsir *al-Qummi*, tafsir *Safi* karya Mohsen Fayz Kashani, tafsir *'Ayyasyi* karya Muhammad Ibn Mas'ud 'Ayyasyi, tafsir *Furat Kufi* yang merupakan karya tafsir tertua dari kalangan Syiah, dan masih banyak lagi sumber rujukan *Thabathaba'i*, baik dalam menjelaskan aspek linguistik, sejarah, maupun perbandingan dengan kitab-kitab suci agama lain.³⁴ Beragamnya sumber referensi yang terdapat dalam tafsir al-Mizan mulai dari sumber tafsir klasik klasik maupun modern, sumber hadis baik dari tradisi Syi'ah maupun Sunni, sumber buku-buku kebahasaan, sumber kitab sejarah, sumber filsafat, sumber tasawuf, sampai sumber kitab-kitab suci agama lain, menjadikan tafsir dinilai banyak pakar sebagai kitab tafsir yang bersifat ensiklopedis.

Penafsiran Umum QS. Al-Syams [91]:7-10

Surah al-Syams adalah surah yang turun pada periode Makkah. Para ulama dan sarjana menjelaskan bahwa surah ini turun setelah surah al-Qadr dan sebelum surah al-Buruj.³⁵ Abid al-Jabiri meletakkannya setelah surah 'Abasa.³⁶ Namun yang jelas, surah ini adalah bagian dari golongan surah-surah *makkiyah*. Al-Qurtubi menjelaskan bahwa salah satu tujuan surah ini ialah memberikan kesadaran akan keagungan Allah melalui benda-benda yang dijadikan-Nya objek sumpah.³⁷ Al-Razi menjelaskan lebih jauh bahwa dijadikannya benda-benda itu sebagai objek sumpah menandakan bahwa objek tersebut perlu untuk diperhatikan, direnungi, dan dipelajari untuk merasakan keagungan penciptaan dibalik objek-objek benda tersebut. Di sisi lain, al-Razi juga menjelaskan bahwa hadirnya surah ini ialah untuk mendorong manusia kepada ketaatan dan memperingatkan kepada dosa dan kemaksiatan sebagaimana *jawab al-qosam* yang dikandung oleh surah ini.³⁸

Kata kunci dari surah ini terletak pada kata *nafis* (نفس). Para mufasir memiliki beberapa kecenderungan pemaknaan terhadap kata tersebut, *pertama*, kecenderungan yang memaknainya sebagai Adam as. sebagaimana pendapat Muqatil Ibn Sulaiman.³⁹ *Kedua*, kecenderungan yang

³⁴Mehr, *An Introduction to the History of Tafsir and Comentators of The Qur'an*, 343.

³⁵Jalal al-Din Al-Suyuti, *Al-Dur Al-Mantsur Fi Tafsir Bi Al-Ma'isur* (Kairo: Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003), vol. 15, 454; Al-Khazin, *Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'an Al-Tanzil* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), vol. 4, 432; Izzah Darwazah, *Al-Tafsir Al-Hadits: Tartib Al-Suwar Hasaba Al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2000), vol. 2, 5; Theodor Noldeke et al., *The History of the Qur'an* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013), 77.

³⁶Muhammad Abid Jabiri, *Fahm Al-Qur'an: Al-Tafsir Al-Wadib Hasaba Tartib Al-Nuzuli* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2009), vol. 1, 8.

³⁷Abu Bakr Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006), vol. 22, 314.

³⁸Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih Al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), vol. 31, 189.

³⁹Muqatil Ibn Sulaiman, *Tafsir Muqatil Ibn Sulaiman* (Beirut: Mu'assasah al-Tarikh al-Arabi, 2002), vol. 4, 711.

Fandi Husain, et.al

memaknainya sebagai setiap jiwa yang bernafas. Kecenderungan ini berasal dari pemaknaan kata *nafs* yang memiliki arti keluarnya udara atau angin yang berhembus.⁴⁰ Pemaknaan ini menitikberatkan kepada kesempurnaan penciptaan fisik seperti membentuk organ-organ dengan seimbang yaitu penciptaan dua tangan, dua kaki, dua mata, dan dua telinga.⁴¹ Al-Razi⁴² dan al-Khazin⁴³ memberikan keterangan bahwa yang dimaksud dengan penyempurnaan jiwa ialah pemberian potensi yang beraneka ragam seperti potensi berargumentasi, potensi mendengar dan melihat, potensi berfikir, berimajinasi, serta segala potensi yang berhubungan dengan pengetahuan.

Ketiga, kecenderungan yang memaknainya sebagai jiwa yang bersemayam dalam diri manusia sebagaimana pendapat Ibn Katsir. Ibn Katsir berpendapat demikian karena ia memaknai kata *sanwaha* (penyempurnaannya) sebagai tegaknya jiwa manusia terhadap fitrah yang lurus sebagaimana keterangan QS al-Rum [30]:30.⁴⁴ *Keempat*, kecenderungan yang memperluas pemaknaannya sebagai 'totalitas manusia' yang menampung berbagai aspek seperti pengetahuan, nalar atau akal budi, serta tabiat dan perasaan. Kecenderungan pemaknaan ini adalah bentuk pengembangan dari kecenderungan kedua karena tidak hanya aspek-aspek partikular dari potensi manusia, tetapi keseluruhan totalitasnya.⁴⁵ Beberapa mufasir yang memiliki pemaknaan demikian karena menghubungkannya dengan pemaknaan kata *zakka* yang tidak hanya bermakna menyucikan tetapi juga bermakna mengembangkan dan menumbuhkan.⁴⁶ Namun sebagian ulama ada yang mengompromikan dengan memuat pemaknaan *nafs* lebih dari satu makna dengan memuat keterangan yang dijelaskan dalam hadis dan *atsar*, sebagaimana yang dilakukan al-Suyuti, al-Qurtubi, al-Syaukani, dan al-Nasafi.⁴⁷ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perbedaan pemaknaan kata

⁴⁰Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Abkam Al-Qur'an*, vol. 22, 312; Ibnu Faris Ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis Al-Lughab* (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2018), 790.

⁴¹Abu Al-Su'ud, *Irsyad Al-Aql Al-Salim Ila Mas'aya Al-Kitab Al-Karim* (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, n.d.), vol. 5, 538; Ibn Mas'ud Al-Baghawi, *Ma'alim Al-Tanzil* (Riyadh: Dar Tayyibah li al-Naysr wa al-Tauzi', 1988), 3213; Muhammad Ibn Ibrahim Al-Tsa'labi, *Al-Kasyfu Wa Al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an* (Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015), 419–20; Burhan al-Din Al-Biqai', *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayah Wa Al-Suwar* (Kairo: Dar al-Kutub al-Islami, 1990), vol. 22, 75.

⁴²Al-Razi, *Mafatih Al-Ghayb*, vol. 31, 193.

⁴³Al-Khazin, *Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'an Al-Tanzil*, vol. 4, 432.

⁴⁴Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim* (Riyadh: Dar al-Tayyibah, 1999), 411.

⁴⁵Ibn Umar Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyshaf* (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998), vol. 6, 382; Sayyid Quthb, *Fi Zilal Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1972), 3915.

⁴⁶Al-Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah Nazar Al-Mustafa Al-Baz, n.d.), 213; Ibnu Manzur, *Lisan Al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 1839.

⁴⁷Al-Suyuti, *Al-Dur Al-Mantsur Fi Tafsir Bi Al-Ma'tsur*, vol. 15, 457; Muhammad Al-Syaukani, *Fath Al-Qadir* (Kairo: Dar al-Wafa, n.d.), vol. 5, 600; Ibn Ahmad Ibn Mahmud Al-Nasafi, *Madarik Al-Tanzil Wa Haqa'iq Al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1998), vol. 3, 648.

Fandi Husain, et.al

nafs pada ayat tersebut tidak hanya disebabkan karena perbedaan terhadap terminologi *nafs*, melainkan juga karena dipengaruhi oleh pemaknaan kata *sawwa*.

QS. al-Syams [91] ayat 8 menjelaskan tentang pengilhaman *fujur* dan *taqwa* pada *nafs* tersebut. Beberapa mufasir dan pakar bahasa berusaha menjelaskan makna kata *ilham* pada ayat tersebut.

Secara bahasa, kata *albama* (أَلَمَ) terambil dari kata *lahama* (لَمَ) yang berarti menelan atau melahap sekaligus.⁴⁸ Al-Suyuti dan al-Baghawi mengartikan kosakata ini sebagai *alzama*, yaitu memaksa atau mengharuskan masuknya sesuatu.⁴⁹ Ibn ‘Asyur memahami kata *albama* sebagai anugerah Allah yang menjadikan seseorang dapat memahami pengetahuan yang mendasar dan kemampuan menjangkau hal-hal yang bersifat aksioma. Hal ini dapat dilihat dari keterdorongannya naluri manusia untuk condong kepada hal-hal yang bermanfaat, seperti keinginan bayi untuk menyusui, dorongan untuk menghindari bahaya, sampai kepada tahap kemampuan untuk meraih pengetahuan yang bersifat rasional.⁵⁰

Adapun penafsiran ayat 8 ini, terlihat perbedaan kecenderungan dari para mufasir. Al-Syaukani berpendapat bahwa Allah yang menciptakan secara langsung ketakwaan pada diri orang-orang mukmin dan menciptakan kefasikan pada diri orang-orang kafir. Pendapat semacam ini disandarkan atas keterangan al-Wahidi yang menyatakan, “*Ilham itu terletak di dalam hati. Ketika Allah meletakkan dalam hati seorang hamba akan sesuatu, maka hamba tersebut akan berupaya memaksakan sesuatu itu menjadi ada.*”⁵¹ Al-Tabari juga menerangkan penjelasan yang sama dalam tafsirnya.⁵² Ibn Katsir menjelaskan bahwa Allah menjelaskan padanya ketakwaan dan kekejian sambil menunjukkan kepada apa yang telah ditakdirkan padanya.⁵³ Sedangkan kebanyakan mufasir seperti Muqatil Ibn Sulaiman,⁵⁴ al-Farra’,⁵⁵ al-Suyuti,⁵⁶ al-Baghawi,⁵⁷ dan lainnya menafsirkan ayat ini, yaitu bahwa Allah memberikan

⁴⁸Zakariyya, *Mu’jam Maqayis Al-Lughab*, 714.

⁴⁹Al-Suyuti, *Al-Dur Al-Mantsur Fi Tafsir Bi Al-Ma’tsur*, vol. 15, 456; Al-Baghawi, *Ma’alim Al-Tanzil*, 3213.

⁵⁰Muhammad al-Thahir Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tabrir Wa Al-Tanwir* (Tunisia: Jami’ al-Huquq al-Thab’u Mahfuzhah li al-Dar al-Tunusiyah li al-Nasyr, 1984), vol. 30, 370.

⁵¹Al-Syaukani, *Fath Al-Qadir*, vol. 5, 600.

⁵²Ibn Jarir Al-Tabari, *Jami’ Al-Bayan ‘An Ta’wil Al-Ayi Al-Qur’an* (Kairo: Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001), vol. 24, 441.

⁵³Katsir, *Tafsir Al-Qur’an AL-Adzim*, vol. 8, 413.

⁵⁴Sulaiman, *Tafsir Muqatil Ibn Sulaiman*, vol. 4, 711.

⁵⁵ Al-Farra’ dalam menjelaskan ayat ini yang menunjukkan pemberian pengetahuan akan objek kebaikan dan keburukan mengaitkannya dengan penjelasan dalam QS. al-Balad [90]:10 yang berbunyi *وهديناه النجدين*. Lihat, Ibn Ziyad Al-Farra’, *Ma’any Al-Qur’an* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1955), vol. 3, 266.

⁵⁶Jalal al-Din Al-Mahalli and Jalal al-Din Al-Suyuti, *Tafsir Al-Jalalayn* (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 2015), 595.

⁵⁷Al-Baghawi, *Ma’alim Al-Tanzil*, 3213.

Fandi Husain, et.al

manusia pengetahuan atau pengenalan kepada jalan yang baik dan buruk sehingga ia mampu membedakannya. Ibn Atiyyah menguatkan pendapat ini dengan menyatakan “*’Arrafaba thuruqa zdalika*” yaitu membuatnya mengetahui jalan untuk sampai kepada kebaikan maupun keburukan.⁵⁸ Pendapat yang terakhir ini dekat dengan penjelasan Ibn ‘Asyur di atas yaitu bahwa manusia diberi pengetahuan aksioma untuk mampu dengan sendirinya mengetahui hal-hal yang baik dan bermanfaat.

Ayat 9 dan 10 dari surah ini adalah bagian inti dari surah al-Syams. Alasannya, karena kedua ayat ini adalah bentuk seruan untuk berbuat baik setelah mengetahui potensi yang dimiliki oleh manusia.⁵⁹ Di sisi lain, urgensi dari kedua ayat ini karena ia berstatus sebagai *jawab al-qasam* dari rentetan ayat-ayat sebelumnya yang mengandung aneka sumpah.⁶⁰ Banyaknya objek sumpah yang disebutkan sebelumnya, menandakan begitu pentingnya pesan dari ayat ini. Secara lafaz, ayat ini memberikan informasi tentang keberuntungan bagi orang-orang yang menyucikan jiwanya dan merugi bagi orang-orang yang mengotorinya. Namun menariknya, para mufasir memiliki kecenderungannya masing-masing dalam menafsirkan ayat ini. Boleh jadi, sebagian pendapat mereka disebabkan karena bias pemahaman masing-masing mazhab yang dianut.

Kecenderungan penafsiran ayat ini paling tidak dapat dipetakan menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama, para mufasir yang cenderung mengunggulkan kehendak Allah dan menafikan kehendak manusia. Mereka menafsirkan *qad aflaha man zakkaha* sebagai, sungguh beruntung orang-orang yang Allah sucikan jiwanya, dan sungguh merugi yang jiwanya Allah kotori. Pendapat ini didorong oleh keterangan-keterangan riwayat yang ada, salah satunya riwayat yang berasal dari Ibn Abbas dan Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw. ketika membaca ayat ini, diteruskan dengan membaca doa yang berbunyi, “*Ya Allah, berikanlah ketakwaan pada jiwaku dan sucikanlah! Engkau sebaik-baik Tuhan yang menyucikannya. Dan Engkaulah pelindung sekaligus penguasanya.*” Kelompok pendapat ini dianut oleh al-Tabari, Ibn Katsir, al-Nasafi, dan al-Tsa’labi. Bersebrangan dengan ini, terdapat kelompok kedua yang cenderung mengunggulkan kehendak manusia seperti al-Zamakhsyari dan Ibn Atiyyah. Al-Zamakhsyari berpendapat berdasarkan ayat sebelumnya dimana Allah telah memberikan potensi pada manusia untuk memilih jalan yang baik maupun buruk, ayat ini menjelaskan bahwa Allah memberi hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan yang telah

⁵⁸Ibn Atiyyah, *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz* (Beirut: Dar al-Khair, 2007), 5321.

⁵⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 339–40.

⁶⁰Al-Syaukani, *Fath Al-Qadir*, vol. 5, 600; Muhammad al-Syirazi Al-Baidhawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta’wil* (Beirut: Dar Sadr, 2001), 1156.

Fandi Husain, et.al

diperlihatkannya.⁶¹ Ibn Atiyyah⁶² memberikan keterangan potensi tersebut dengan kata kunci *iktasaba* (اكتسب).

Dari kedua kelompok penafsiran yang bersebrangan satu sama lain, terdapat kelompok yang berusaha menengahi. Kelompok yang menengahi ini juga hadir dengan argumentasi yang berbeda-beda. *Pertama*, al-Farra' misalnya tetap menafsirkan ayat tersebut bahwa Allah yang memiliki kehendak menyucikan dan mengotori jiwa seseorang, namun hal tersebut bukan karena tanpa sebab. Allah menyucikan jiwa seseorang dikarenakan seseorang tersebut telah melakukan ketaatan pada Allah dan menjauhi segala dosa dan kemaksiatan.⁶³ Pendapat al-Farra' ini diikuti oleh al-Qurtubi dan al-Suyuti. *Kedua*, penafsiran yang mengangkat berbagai macam keterangan, seperti yang dilakukan Ibn Katsir. Ia mengangkat riwayat tentang doa Rasulullah yang menimbulkan kesan penafian kehendak manusia, namun di sisi lain Ibn Katsir juga mengangkat riwayat dari Qatadah sebagaimana penjelasan yang sama dari al-Farra'.⁶⁴ *Ketiga*, keterangan yang menafsirkan kata *dassa* (menyembunyikan/mengotori) sebagai *khadzala* (membiarkan). Sehingga maknanya bukan Allah yang mengotori jiwanya dengan kefasikan, melainkan Allah membiarkan sesat orang-orang yang ingin menuju kefasikan.⁶⁵ Keterangan ini dianut oleh al-Razi dan al-Khazin.⁶⁶

Pada umumnya, para mufasir menafsirkan ayat 9 sebagai uraian tentang keberuntungan menyucikan jiwa dengan melaksanakan ketaatan dan menghindari dosa.⁶⁷ Namun menariknya, sebagian mufasir berusaha mengembangkan pemaknaan ini. Mustafa al-Maraghi misalnya menerangkan bahwa *qad aflaha man zakkaha* adalah penyucian jiwa serta peningkatannya menuju kesempurnaan akal dan perbuatan, sehingga membuahkan ilmu dan budi pekerti luhur yang darinya orang lain dapat merasakannya.⁶⁸ Al-Baidhawi menjelaskan bahwa salah satu aspek dari penyucian jiwa adalah *inma' al-'ilm wa al-'amal*, yakni pengembangan ilmu dan amal.⁶⁹ Sedangkan Ibn Atiyyah

⁶¹Al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasyyaf*, vol. 6, 383.

⁶²Atiyyah, *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*, 5322.

⁶³Al-Farra', *Ma'aniy Al-Qur'an*, vol. 3, 267.

⁶⁴Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, vol. 8, 412–13.

⁶⁵Al-Razi, *Mafatih Al-Ghayb*, vol. 31, 194; Al-Khazin, *Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'an Al-Tanzil*, vol. 4, 433.

⁶⁶ Hamka dalam tafsirnya menyatakan, bahwa setelah Allah memberi ilham dan petunjuk, mana jalan keburukan dan ketakwaan, maka selanjutnya terserah kepada manusia tersebut jalan mana yang hendak ditempuhnya, karena ia telah dibekali akal budi. Lihat, Hamka, *Juz 'Amma Tafsir Al-Azhar* (Depok: Gema Insani, 2015), 255.

⁶⁷Jumhuriyyah Misr Al-Arabiyyah, *Mu'jam Alfazh Al-Qur'an Al-Karim*, 1989, vol. 1, 528.

⁶⁸Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946), 168–69.

⁶⁹Al-Baidhawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*, 1156.

Fandi Husain, et.al

menyebutnya dengan menyucikannya dan mengembangkannya dengan aneka kebajikan.⁷⁰ Jenis penafsiran semacam ini, agaknya dipengaruhi oleh eksplorasi terhadap makna semantik dari kata *zaka*. Jika merujuk kepada keterangan pakar bahasa seperti Ibn Faris dan Ibn Manzhur, kata *zaka* pada mulanya bermakna *nama'* (نماء) yaitu pertumbuhan atau pengembangan dan *ziyadah* (زيادة) yang berarti penambahan. Dari sini maka dapat dipahami bahwa sebagian mufasir memaknai ayat ini sebagai pengembangan potensi diri di samping penyucian jiwa.

Uraian penjelasan di atas memperlihatkan, terdapat keragaman penafsiran dari para ulama tafsir tentang eksistensi jiwa pada QS. al-Syams [91]:7-10. Variasi pemaknaan para mufasir terlihat mulai dari penafsiran tentang kata *nafis* yang menjadi terminologi sentral ayat ini sampai kepada tarik menarik kehendak Allah dan manusia yang dijelaskan pada ayat setelahnya. Ada kecenderungan penafsiran yang menafikan kehendak manusia dan lebih mengunggulkan otoritas Allah terhadap jalan kebaikan dan kefasikan seseorang, ada yang mengunggulkan kehendak manusia sebagaimana al-Zamakhshari dan Ibn Atiyyah, dan ada pula yang berusaha menengahi di antara kedua pandangan tersebut dengan berbagai argumentasi.

Pandangan Thabathaba'i Tentang Eksistensi Jiwa dalam QS. al-Syams [91]:7-10

Thabathaba'i sebagai seorang filsuf dan mufasir modern memiliki pandangan yang khas tentang eksistensi jiwa yang terdapat dalam QS. al-Syams [91]:7-10. Walaupun dalam beberapa hal, Thabathaba'i memiliki kesamaan pandangan dengan mufasir-mufasir terdahulu. Thabathaba'i pada pengantarnya telah menjelaskan sekelumit pandangannya tentang tujuan dari hadirnya surah ini. Menurut Thabathaba'i surah ini memberi penjelasan bahwa manusia telah terbentuk melalui ilham dan ajaran ilahi dalam mengenali kebaikan dan keburukan. Lebih jauh, bahwa kebahagiaan manusia tergantung pada penyucian jiwa dan mendorong pertumbuhannya dengan menghiasi diri dengan ketakwaan dan membersihkan diri dari segala keburukan. Jika tidak demikian, menurut Thabathaba'i, manusia akan kehilangan kebahagiaannya. Itu sebabnya di akhir surah ini Allah memberikan contoh perumpamaan orang-orang yang mengalami keadaan demikian dengan mencontohkan keadaan kaum Tsamud yang gagal memperoleh kebahagiaan tersebut karena mengingkari utusan mereka yakni nabi Shalih as. Kisah kaum Tsamud ini merupakan ancaman tidak langsung terhadap masyarakat Makkah

⁷⁰Atiyyah, *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*, 5322.

Fandi Husain, et.al

dimana ayat ini diturunkan, dan juga diperuntukkan bagi seluruh kaum muslim pada umumnya sebagai bentuk peringatan.⁷¹ Adapun ayat 7 surah ini berbunyi,

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾^٧

“Demi jiwa dan dengan apa yang membentuknya.”

Thabathaba’i menjelaskan bahwa dalam bahasa Arab, kata *nafs* (jiwa) berbentuk tidak tentu. Tetapi Thabathaba’i menjelaskan dua aspek yang berkaitan dengan kosakata tersebut, *pertama*, kata *nafs* menunjukkan tidak ada jiwa tertentu yang dituju, *kedua*, menunjukkan kemuliaan dan keagungan. Dalam konteks ayat ini, *nafs* yang dimaksud adalah jiwa manusia secara umum. Berapa ulama mengatakan bahwa kata *nafs* pada ayat ini mengacu pada jiwa Adam as. Namun bagi Thabathaba’i, hal ini kurang beralasan karena tidak ada alasan untuk membatasi pemaknaannya.⁷² Argumentasi bahwa *nafs* pada ayat ini dimaknai jiwa manusia secara umum juga sejalan dengan penekanan ayat setelahnya yang berbunyi, “*Sungguh beruntung bagi yang menyucikannya, dan merugi bagi yang mengotorinya.*” *Nafs* yang bermakna jiwa Adam as. akan sesuai jika kata tersebut dianggap sebagai bentuk *istidkham* (amfibologi) yang menunjukkan struktur tertentu. Namun demikian, Thabathaba’i cenderung memahami *nafs* yang dimaksud ialah jiwa manusia dengan dasar keumuman pada ayat 9 dan 10. Adapun ayat 8 surah ini berbunyi,

﴿فَأَهْمَهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^٨

“Kemudian mengilhaminya dengan [perbedaan antara] keburukannya (*fujūrahā*) dan keutamaannya (*taqwāhā*).”

Dalam uraian ayat ini, Thabathaba’i lebih dominan menguraikannya dari segi aspek kebahasaan atau makna semantik kata. Dengan mengutip pendapat Raghīb al-Ashfahani, Thabathaba’i menjelaskan bahwa kata *fujur* memiliki arti ‘membelah tabir ketakwaan’. Tabir di sini diibaratkan sebagai sesuatu yang membungkus seseorang dengan bentuk bentuk ketaatan kepada Allah dalam menjalankan segala kebajikan dan menjauh dari segala perbuatan buruk. Dengan demikian *fujur* adalah perbuatan terlarang yang dengannya menyebabkan tabir tersebut robek atau koyak.⁷³

Sedangkan *taqwa* menurut al-Ashfahani adalah menempatkan diri di bawah perlindungan dari ancaman. Thabathaba’i berpendapat, bahwa karena penggunaannya dalam konteks ayat ini

⁷¹ Thabathaba’i, *Al-Mizān Fi Tafsir Al-Qur’an*, vol. 20, 336.

⁷² Thabathaba’i, vol. 20, 338.

⁷³ Thabathaba’i, vol. 20, 338.

Fandi Husain, et.al

bertolakbelakang dengan *fujur*, maka makna *taqwa* di sini ialah menghindari keburukan, serta menahan diri (wara') pada sesuatu yang dilarang. Thabathaba'i mengibaratkan *taqwa* dalam konteks ini seperti seseorang yang sedang berjalan di padang duri. Seseorang tersebut akan berjalan dengan penuh perhatian dan kehati-hatian.⁷⁴ Dengan demikian *taqwa* dalam arti ini lebih berkonotasi pengendalian diri terhadap segala hal yang merugikan dan senantiasa mengusahakan untuk melakukan hal-hal yang bermanfaat.

Adapun *ilham* menurut Thabathaba'i, pada mulanya bermakna 'melemparkan sesuatu ke dalam hati'. Dalam konteks ayat ini, *ilham* berarti bahwa Allah menanamkan gambaran mental, berupa konsep (*tashammur*) maupun pernyataan (*tashdiq*) ke dalam jiwa seseorang. Dengan demikian pada ayat tersebut, Allah memberi ilham kepada jiwa manusia, bukan dalam arti Allah mengarahkan manusia kepada kebaikan maupun keburukan, dan bukan pula bermakna mengajarkan bentuk fisik suatu amalan, melainkan menjadikan manusia mampu untuk membedakan perbuatan tertentu apakah dia masuk dalam kategori kebaikan atau keburukan. Misalnya manusia mengetahui secara intuitif bahwa memakan harta anak yatim adalah suatu keburukan, sedangkan memakan harta hasil dari usaha sendiri adalah suatu keutamaan, padahal keduanya sama dalam bentuk lahiriah.⁷⁵ Dengan demikian pengilhaman Allah terhadap manusia menjadikannya mengetahui persoalan-persoalan abstrak yang mejadi kekhasan manusia dibandingkan dengan makhluk yang lain seperti binatang misalnya.⁷⁶ Ilmuawan lain menyebutnya dengan istilah pengetahuan apriori, yang dengan sendirinya manusia mampu mengetahui hal-hal yang benar maupun salah, atau yang pantas maupun tidak pantas.

Mengilhami jiwa manusia dengan keburukan dan keutamaan juga dapat berarti membekalinya dengan akal praktis (*al-'aql al'amali*). Ini merupakan kelanjutan dari pembentuk dan penyempurnaan jiwa yang disinggung pada ayat 7. Itulah sebabnya mengapa ayat ini dihubungkan dengan huruf *fā'*, yang menurut Thabathaba'i bermakna jadi, maka, atau oleh karena itu, sehingga ayat tersebut bermakna "*Dan dengan membentuknya (menyempurnakannya) lalu mengilhamkannya.*" Thabathaba'i lebih

⁷⁴ Thabathaba'i, vol. 20, 338.

⁷⁵ Thabathaba'i, vol. 20, 338.

⁷⁶ Pendapat Thabathaba'i mengenai *ilham* dapat dikatakan mirip atau sejalan dengan pandangan Ibn 'Asyur dan Ibn Atiyyah. Yang mana Ibn 'Asyur berpendapat bahwa *ilham* menjadikan seseorang dapat memahami pengetahuan yang mendasar dan kemampuan menjangkau hal-hal yang bersifat aksioma. Hal ini dapat dilihat dari keterdorongan naluri manusia untuk condong kepada hal-hal yang bermanfaat, seperti keinginan bayi untuk menyusu, dorongan untuk menghindari bahaya, sampai kepada tahap kemampuan untuk meraih pengetahuan yang bersifat rasional. Adapun Ibn Atiyyah mengistilahkan pemberian *ilham* sebagai "*'Arrafaha thuruqa zdalika*" yaitu membuatnya mengetahui jalan untuk sampai kepada kebaikan maupun keburukan.

Fandi Husain, et.al

jauh menjelaskan, fakta bahwa ilham ini merupakan satu unsur ciptaan Tuhan, tercermin dalam QS. al-Rum [30]:30 yang berbunyi “(Tetaplah atas) *fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah.*”⁷⁷ Keterangan Thabathaba’i tentang hal ini agak mirip dengan pandangan Ibn Katsir, walaupun interpretasi *ilham* antara Thabathaba’i dan Ibn katir sebenarnya berbeda. Selanjutnya, ayat 9 dan 10 berbunyi,

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

“Sungguh beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh merugilah orang yang mengotorinya.”

Sebagaimana para mufasir yang lain, Thabathaba’i juga berpendapat bahwa ayat 9 ini adalah sebuah *jawab al-qasam* dari ayat-ayat sumpah sebelumnya, sedangkan ayat 10 melanjutkan argumentasi *jawab al-qasam* tersebut dengan penghubungan kata *waw*.⁷⁸ Sehingga dapat disimpulkan bahwa ayat ini merupakan pembahasan inti yang hendak ditekankan oleh surah ini.

Pada penafsiran ayat 9 dan 10, Thabathaba’i berusaha menjelaskan makna semantik dari kata-kata kunci ayat ini. Thabathaba’i menjelaskan, kata *falaha* berarti memenangkan apa yang diinginkan, dan sampai kepada tujuan. Sedang kata *khaybab* bermakna gagal, hilang, kalah. Selanjutnya, kata *zaka* berarti ‘pertumbuhan tanaman yang baik’ dan berarti juga ‘sejahtera’. Sedangkan kata *dasa*, memiliki arti ‘memasukkan sesuatu ke dalam benda lain secara sembunyi-sembunyi, mengubur atau menyembunyikan sesuatu benda di dalam benda lain’. Mengingat perbedaannya dengan *zaka*, maka yang dimaksud di sini adalah ‘mengangkat dan membuat sesuatu dengan cara bertentangan dari watak alamiahnya’.⁷⁹

Menurut Thabathaba’i kedua ayat ini merupakan seruan kepada manusia setelah informasi yang telah dijelaskan pada ayat sebelumnya bahwa Allah mengilhamkan manusia pengetahuan *fujur* dan *taqwa*. Ayat tersebut menyiratkan bahwa jiwa manusia secara batin telah dibekali dengan persepsi yang membedakan antara keburukan dan kebajikan. Menurut Thabathaba’i, hal ini yang menjadikan penciptaan jiwa menjadi sempurna. Dengan demikian, jiwa menyadari melalui fitranya (sifat dasar, watak bawaan, hati Nurani) bahwa tindakan yang benar adalah ketundukan pada kehendak Tuhan, sebagaimana firmanNya dalam QS. Ali Imran [3]:19 “*Sesungguhnya di sisi Allah agama adalah ketundukan.*” Oleh karena itu, menghiasi jiwa dengan aneka kebaikan dan ketakwaan akan

⁷⁷ Thabathaba’i, *Al-Mizān Fi Tafsir Al-Qur’an*, vol. 20, 339.

⁷⁸ Thabathaba’i, vol. 20, 339.

⁷⁹ Thabathaba’i, vol. 20, 339.

Fandi Husain, et.al

membuatnya tumbuh dan berkembang dengan cara yang baik. Itulah rezeki yang paling baik bagi jiwa manusia, sebagaimana firman Allah, “*Dan ambillah rezeki, karena sesungguhnya rezeki paling baik adalah ketakwaan. Maka bertakwalah kepadaku, wahai kamu yang berakal*” (QS. Al-Baqarah [2]:197). Namun jika jiwa tenggelam dalam keburukan dan kemaksiatan, maka hal itu bertentangan dengan pertumbuhan dan pengembangan jiwa tersebut.⁸⁰ Penafsiran Thabathaba’i terhadap ayat 9 dan 10 ini semakin menguatkan pendapatnya tentang jiwa yang jamak dan pengilhaman dalam bentuk pemberian pengetahuan kepada manusia tentang nilai-nilai yang abstrak yang memampukannya untuk membedakan hal-hal yang baik dan buruk.

Tidak berhenti sampai di situ, pada bagian akhir surah ini Thabathaba’i memuat aneka riwayat baik dari hadis, *atsar*, maupun pendapat ulama tentang penafsiran ayat ini. Menariknya, Thabathaba’i tidak hanya memuat pendapat ulama-ulama dari kalangan Syi’ah seperti al-Qummi dan al-Tabarsi, namun ia juga mengangkat pendapat ulama-ulama Sunni sebagai pertimbangan argumentasi seperti al-Suyuti dan al-Wahidi.

Beberapa keterangan yang dikutip Thabathaba’i seputar penafsiran ayat ini seperti pendapat al-Qummi dan al-Tabarsi. Al-Qummi berpendapat bahwa maksud dari kata *sanwaha* pada ayat 7 bermakna menciptakan dan membentuk. Adapun tentang pemberian ilham menurut al-Tabarsi, bahwa Dia menjelaskan kepada jiwa apa yang harus dilakukan dan apa yang harus dihindari. Maka yang beruntung adalah orang yang taat dan yang merugi adalah yang durhaka.⁸¹ Thabathaba’i juga mengangkat keterangan dari *al-Dur al-Mantsur* karya al-Suyuti. Dikisahkan bahwa suatu ketika terdapat salah seorang yang bertanya kepada Rasulullah saw. perihal dakwah para nabi kepada kaumnya yang durhaka. Para nabi tetap berdakwah padahal kaumnya telah ditakdirkan untuk tidak taat. Pada dialog tersebut nabi menjawab dengan mengatakan “*Apabila Allah telah menciptakan sesuatu untuk salah satu dari kedua tujuan tersebut, yakni surga dan neraka, namun Dia juga membekali keduanya dengan perbuatan untuk mencapai perbuatan tersebut,*” lalu kemudian nabi saw. menyebut QS. al-Syams [91]:7-8.⁸²

Dimuatnya aneka riwayat dan pendapat baik dari hadis, *atsar*, maupun pendapat para ulama, baik Syi’ah maupun Sunni semakin memperkuat objektivitas Thabathaba’i sebagai penafsir al-

⁸⁰ Thabathaba’i, vol. 20, 339.

⁸¹ Keterangan ini berasal dari Zurairah, Humran, dan Muhammad Ibn Muslim. Lihat, Thabathaba’i, vol. 20, 341.

⁸² Keterangan al-Suyuti ini berasal dari riwayat Ahmad, Muslim, Ibn Jabir, Ibn al-Mundzir, dan Ibn al-Marduwaih. Lihat, Thabathaba’i, vol. 20, 341.

Fandi Husain, et.al

Qur'an. Pemuatan aneka pendapat tersebut dapat disimpulkan semakin menguatkan visi dari penamaan tafsirnya yaitu *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, yang mana metode yang digunakan Thabathaba'i adalah memuat aneka pendapat dari berbagai mazhab dan pemikiran demi mencapai keseimbangan makna dan argumentasi yang komperhensif.

Kesimpulan

Thabathaba'i sebagai mufasir sekaligus filsuf modern memiliki pandangan yang khas dalam menafsirkan QS. al-Syams [91]:7-10 yang berisikan tentang penjelasan eksistensi jiwa manusia. beberapa penafsiran khas Thabathaba'i terhadap ayat ini, *pertama*, bahwa Thabathaba'i cenderung tidak membatasi pemaknaan *nafs* yang mana sebagian mufasir membatasinya sebagai jiwa Adam as. Hal tersebut karena pengumuman makna *nafs* sebagai jiwa seluruh manusia sejalan dengan keterangan ayat 9 dan 10 surah ini. *Kedua*, Pemberian ilham kepada jiwa manusia oleh Allah dipahami Thabathaba'i sebagai pemberian pengetahuan apriori tentang nilai-nilai yang abstrak yang menjadikan manusia mengetahui dengan sendirinya sesuatu yang baik maupun buruk, yang pantas maupun tidak pantas. Pendapat semacam ini tidak sama dengan pendapat ulama lain yang menyatakan bahwa makna dari ayat ini yaitu, Allah yang mengarahkan manusia kepada keburukan maupun ketakwaan, dan bukan pula bermakna mengajarkan bentuk fisik suatu amalan. Penafsiran Thabathaba'i ini lebih dekat dengan pandangan Ibn 'Asyur dan Ibn Atiyyah. *Ketiga*, dalam menafsirkan ayat ini, Thabathaba'i memuat aneka riwayat baik dari hadis, *atsar*, maupun pendapat ulama. Namun pendapat ulama yang diangkatnya tidak hanya dari kalangan Syi'ah, melainkan mengangkat pula pendapat dari kalangan Sunni seperti al-Suyuti dan al-Wahidi. Dengan demikian sikap semacam ini semakin memperkuat visi dari penamaan tafsirnya, yakni *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an* yang mana metode yang digunakan Thabathaba'i adalah memuat aneka pendapat dari berbagai mazhab dan pemikiran demi mencapai keseimbangan makna dan argumentasi yang komperhensif.

Penelitian ini hanya mengangkat sekelumit penafsiran Thabathaba'i terhadap al-Qur'an yakni QS. al-Syams [91]:7-10 dalam merepresentasikan penjelasan tentang aspek eksistensi jiwa. Namun dapat dipastikan masih banyak penafsiran Thabathaba'i yang belum dimuat oleh penelitian ini dalam rangka menjelaskan aspek-aspek tentang jiwa manusia dalam al-Qur'an misalnya saja QS. al-Mu'minun [23]:14, QS. al-Rum [30]:30, atau QS. al-Sajadah [32]:9. Penelitian selanjutnya dapat mengisi kekosongan tersebut dengan mengeksplorasi penafsiran Thabathaba'i terhadap ayat-ayat di

Fandi Husain, et.al

atas dalam rangka menyempurnakan pembahasan tentang aspek eksistensi jiwa manusia yang dibicarakan dalam al-Qur'an.

Daftar Pustaka

Ahmad, Karyono Ibnu, and Muhammad Andri Setiawan. "Deskripsi Konseli Pada Proses Konseling: Refleksi Al-Qur'an Surah Asy Syams." *KONSELI* 5, no. 1 (2018).

Al-Arabiyyah, Jumhuriyyah Misr. *Mu'jam Alfazh Al-Qur'an Al-Karim*, 1989.

Al-Ashfahani, Al-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah Nazar Al-Mustafa Al-Baz, n.d.

Al-Baghawi, Ibn Mas'ud. *Ma'alim Al-Tanzil*. Riyadh: Dar Tayyibah li al-Naysr wa al-Tauzi', 1988.

Al-Baidhawi, Muhammad al-Syirazi. *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*. Beirut: Dar Sadr, 2001.

Al-Biqa'i, Burhan al-Din. *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayah Wa Al-Suwar*. Kairo: Dar al-Kutub al-Islami, 1990.

Al-Farra', Ibn Ziyad. *Ma'aniy Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1955.

Al-Khazin. *Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'an Al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.

Al-Mahalli, Jalal al-Din, and Jalal al-Din Al-Suyuti. *Tafsir Al-Jalalayn*. Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 2015.

Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946.

Al-Nasafi, Ibn Ahmad Ibn Mahmud. *Madarik Al-Tanzil Wa Haqa'iq Al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1998.

Al-Qurthubi, Abu Bakr. *Al-Jami' Li Abkam Al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006.

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih Al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Al-Su'ud, Abu. *Iryad Al-Aql Al-Salim Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim*. Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, n.d.

Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Dur Al-Mantsur Fi Tafsir Bi Al-Ma'tsur*. Kairo: Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Arabiyah wa al-Islamiyah, 2003.

Al-Syaukani, Muhammad. *Fath Al-Qadir*. Kairo: Dar al-Wafa, n.d.

Al-Tabari, Ibn Jarir. *Jami' Al-Bayan 'An Ta'wil Al-Ayi Al-Qur'an*. Kairo: Markaz al-Buhuts wa al-

Fandi Husain, et.al

Dirasat al-Arabiyah wa al-Islamiyah, 2001.

Al-Tsa'labi, Muhammad Ibn Ibrahim. *Al-Kasyfu Wa Al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an*. Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015.

Al-Zamakhsyari, Ibn Umar. *Tafsir Al-Kasyshaf*. Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998.

Aristoteles. *Tentang Jiwa: Gerak Jiwa Dan Penginderaannya*. Yogyakarta: Basabasi, 2021.

Asyur, Muhammad al-Thahir Ibn. *Tafsir Al-Tabrir Wa Al-Tamwir*. Tunisia: Jami' al-Huquq al-Thab'u Mahfuzhah li al-Dar al-Tunusiyah li al-Nasyr, 1984.

Atiyyah, Ibn. *Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*. Beirut: Dar al-Khair, 2007.

Darwazah, Izzah. *Al-Tafsir Al-Hadits: Tartib Al-Sumar Hasaba Al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2000.

El-Millah, Syaza. "Konsep Penyucian Jiwa (Tazkiyah An-Nafs) Dalam Pandangan Syaikh Islam Ibn Taimiyyah (Penafsiran Terhadap Surah Asy-Syams 7-10)." UIN Sumatera Utara, 2022.

Faridah, Rossita Daniati. "مقارنة ترجمة القرآن الكريم لقرائش شهاب ولهامكا : سورة الليل والشمس." UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016.

Hamka. *Juz 'Amma Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, 2015.

Hanum, Rafidhah, and Fakhru Rijal. "Nilai-Nilai Tazkiyat An-Nafs Dan Implementasinya Dalam Pendidikan Anak (Kajian Surat Asy-Syams Ayat 7-10)." *FITRAH: INTERNATIONAL ISLAMIC EDUCATION JOURNAL* 3, no. 2 (2021).

Hasballah, Zamakhsyari, Rijal Sabri, and Abu Nasir. "Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an Surat Asy-Syams 7-10)." *Sabilarrasyad* 3, no. 2 (2018).

Hidayat. "Krakter Manusia Dalam Penafsiran Surat Asy-Syams Studi Analisis Tafsir Ilmi Dengan Pendekatan Psikologi Dan Sosiologi." Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2022.

Husti, Ilyas. "Studi Kritis Pemikiran Qurais Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Thabathaba'i." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 14, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.24014/af.v14i1.3902>.

Jabiri, Muhammad Abid. *Fahm Al-Qur'an: Al-Tafsir Al-Wadiah Hasaba Tartib Al-Nuzuli*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2009.

Karimah, Fatimah Isyti, and Iwan Caca Gunawan. "Manhaj Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran Karya Muhammad Husain" 2, no. 1 (2022).

Fandi Husain, et.al

Katsir, Ibn. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Riyadh: Dar al-Tayyibah, 1999.

Kurniawan, Rangga Oshi, and Aliviyah Rosi Khairunnisa. "Karakteristik Dan Metodologi Tafsir Al-Mizan Al-Thabathaba'i." *Jurnal Iman Dan Spiritual* 1, no. 2 (2021).

Manzur, Ibnu. *Lisan Al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.

Mehr, Husein Alawi. *An Introduction to the History of Tafsir and Comentators of The Qur'an*. Qum: Al-Mustafa International Publication and Translation Center, 2012.

Mufidah, Nazla. "Penisbahan Keburukan Terhadap Allah Dalam Ayat Fa Alhamafa Fujuraha Pada Surah Asy Syams Ayat 8." UIN Ar-Raniry, 2021.

Muntasir. "Filsafat Islam: Konsep Jiwa Dalam Al-Qur'an Dan Filsuf Muslim." *At-Tarbiyah* 2, no. 2 (2016).

Nawawi, Fuad. "Ayat Mukjizat Dalam Penafsiran Thabathaba'i Dan Muhammad Asad." *Masile: Jurnal Studi Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2019).

Noldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergstaber, and Otto Pretzl. *The History of the Qur'an*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2013.

Otta, Yusno Abdullah. "DIMENSI-DIMENSI MISTIK TAFSIR AL-MIZAN (Studi Atas Pemikiran Thabathaba'i Dalam Tafsir Al-Mizan)." *Potret Pemikiran* 19, no. 2 (2018). <https://doi.org/10.30984/pp.v19i2.733>.

Quthb, Sayyid. *Fi Zilal Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1972.

Rizvi, Sajjad. "Twelver Shi'i Exegesis." In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem. United Kingdom: Oxford University Press, 2020.

Rochmat, Nur. "Konsep Pendidikan Kebaikan Dan Keburukan (Analisis Al-Qur'an Surat Asy-Syams Ayat 7-8)." In *Islamisasi Ilmu Pengetahuan Di Era Revolusi Industri 4.0*. Bogor: Sekolah Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun Bogor, 2019.

Sachedina, Abdulaziz. "Methodological Observations in Al-'Allama Al-Thabathaba'i's Qur'an Commentary." In *The Routledge Companion to the Qur'an*, edited by George Archer, Maria M. Dakake, and Daniel A. Madigan. New York: British Library CIP Data, 2022.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Simorangkir, Hieronymus. "Jiwa Manusia Dalam Pandangan Plato." *Logos* 3, no. 2 (2014).

Fandi Husain, et.al

Sulaiman, Muqatil Ibn. *Tafsir Muqatil Ibn Sulaiman*. Beirut: Mu'assasah al-Tarikh al-Arabi, 2002.

Sumiawati, Eneng Isma. "Waktu Dalam Tafsir Ar-Raudhah Al-Irfan (Studi Analisis QS. Al-Fajr, Asy-Syams, Al-Lail, Adh-Dhuha, Al-Ashr)." Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2018.

Thabathaba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizān Fi Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1997.

Yunan, Muhammad. "Allamah Thabathaba'i Dan Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an (Suatu Tinjauan Manhaj Tafsir)." *Pappasang* 3, no. 1 (2021).

Zakariyya, Ibnu Faris Ibn. *Mu'jam Maqayis Al-Lughab*. Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2018.

Zakiy, Ahmad, and Rijal Ali. "Pandangan Thabathaba'i Tentang Implikasi Potensi Manusia Terhadap Misi Fungsionalnya." *JALSAH* 3, no. 2 (2023).

Zakiy, Ahmad, and Muhammad Nur Murdan. "Interpretasi Makna Nafs Dalam QS Al-Syams Ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir Mafa>ti>h} Al-Ghayb Karya Fakhr Al-Di>n Al-Ra>zi>)." *PAPPASANG* 4, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.46870/JIAT.V4I2.445>.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof Dan Filsafatnya*. Depok: Rajawali Pers, 2019.