

**AYAT MUKJIZAT DALAM PENAFSIRAN THABATHABA'I DAN
MUHAMMAD ASAD
(Pembacaan Hermeneutis Terhadap Tafsir QS. Ali Imran (3): 49)**

Oleh: Fuad Nawawi
IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Abstrak

Artikel ini membahas produk penafsiran Muhammad Husain Thabathaba'i dan Muhammad Asad berupa ayat tentang mukjizat dalam QS. Ali Imran (3): 49. Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer, artikel ini mengupas sejarah pengaruh, pra-pemahaman, dan horizon yang dibangun dari dua penafsir tersebut. Dua penafsir menghasilkan penafsiran yang berbeda tentang wacana mukjizat. Thabathaba'i memahami ayat tersebut secara harfiah, apa adanya. Artinya, Thabathaba'i meyakini bahwa dengan ijin Allah, mukjizat itu mungkin terjadi. Muhammad Asad memahami ayat tersebut bermakna simbolis dan alegoris. Keduanya mewakili kecenderungan cara berfikir, Thabathaba'i cenderung abstrak metafisis. Kedua, cenderung pada pemikiran rasional-empiris.

Keywords: mukjizat, hermeneutika Gadamer, rasional-empiris.

A. Pendahuluan

Pemahaman dan penafsiran itu plural secara niscaya. Pluralitas yang niscaya itu muncul dan terjadi karena memang dalam segala aspeknya kehidupan manusia itu plural. Setiap orang adalah anak zamannya sendiri, hasil konstruksi ruang dan waktunya sendiri. Pengalaman sejarah, psikologi, budaya dan relasi social dan pendidikan yang dialami setiap orang berbeda, sementara faktor-faktor tersebut merupakan pembentuk paling dominan bagi cara berfikir dan cara seseorang memahami. Segala aktivitas pemahaman pada dasarnya merupakan satu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi itu terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Keragaman pemahaman ulama dalam wacana keislaman itu berada dalam konteks tersebut.

Di antara wacana keislaman yang tidak jarang diperdebatkan adalah wacana mukjizat. Mukjizat merupakan topik yang cukup paradoksal. Mukjizat sering diklaim tidak mungkin terjadi, namun tetap saja dipercayai kebanyakan orang. Dalam khazanah pemikiran Islam, mukjizat hangat diperdebatkan merentang dari para teolog, filosof sampai para mufassir. Mukjizat dipandang

sebagai peristiwa adi-alami yang dimiliki seorang nabi dan dijadikan sebagai hujjah bagi risalah kenabiannya. Peristiwa mukjizat terselenggara karena adanya tantangan pihak lawan yang meragukan kenabiannya. Para nabi diberi kemampuan melakukan peristiwa adi-alami tersebut, guna melemahkan (*mu'jiz*) tantangan itu sehingga pihak lawan tidak sanggup mengalahkannya.¹

Kaum teolog (Asy'ariyah), semisal al-Juwaini, mengharuskan mukjizat berupa peristiwa adi-alami atau *khâriq li al-'âdat*, di luar kelaziman. Jika tidak demikian, maka masyarakat tidak bisa membedakan mana yang nabi dan mana yang bukan nabi. Karena dengan mampu melakukan peristiwa yang *khâriq li al-'âdat*, tentu akan menimbulkan keyakinan bahwa seseorang yang mengaku nabi itu adalah benar utusan Allah, karena hanya Allah yang mampu melakukan mukjizat tersebut.²

Apakah mungkin mukjizat sebagai peristiwa adi-alami itu terjadi, sedangkan di alam ini terdapat hukum kausalitas yang bersifat teratur dan tetap? Apa yang disebut keteraturan alam, bagi kaum Asy'ariyah, tidak lebih dari kebiasaan Tuhan. Atas dasar inilah, mukjizat merupakan perubahan kehendak ilahi pada sebagian hukum yang dibuat oleh diri-Nya sendiri. Mukjizat yang dianggap bertentangan dengan hukum alam adalah sebuah hukum yang akal tidak mampu menyingkapnya. Artinya, keharusan ada dan tidak adanya mukjizat bukanlah urusan akal manusia. Kepercayaan adanya keniscayaan hukum kausalitas (keteraturan yang pasti) pada alam semesta tidak ubahnya dengan membatasi kekuasaan Allah swt.³

Sebagaimana al-Ghazali (505 H), salah satu tokoh teolog Asy'ariyah, yang mengemukakan bahwa untuk menerima mukjizat sebagai peristiwa adi-alami, kemahakusa-an Tuhan harus diterima secara mutlak dan, pada saat yang sama, harus menolak keniscayaan hukum sebab akibat. Tanpa menolaknya, mukjizat

¹ Jalaluddîn al-Suyûthi (911 H), *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hal. 116. Selanjutnya disebut: al-Suyûthi, *al-Itqân*

² al-Imam al-Haramain al-Juwaini, *Kitâb al-Irsyâd* (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1950), hal.331

³ Muhammad Baqiri Saidi Rousyan, *Menguak Tabir Mukjizat*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 60-62. Selanjutnya disebut: Baqiri, *Menguak*

tidak mungkin terjadi, karena mukjizat adalah peristiwa di luar kelaziman (*khâriq li al-‘âdat*), yang terjadi di luar ketentuan hukum sebab akibat.⁴

Pendirian al-Ghazali yang menyatakan bahwa hukum kausalitas bukanlah keniscayaan, mendapat tanggapan serius dari Ibn Rusyd (595 H). Ibn Rusyd menolak pernyataan al-Ghazali bahwa hubungan sebab akibat adalah sebuah kemungkinan. Bagi Ibn Rusyd, hukum kausalitas adalah suatu hal yang pasti. Karena setiap benda mempunyai esensi-esensi dan sifat-sifat yang menentukan perbuatan-perbuatan khusus masing-masing benda tersebut, dan dengan esensi dan sifat tersebut, dapatlah dibedakan setiap esensi, nama dan definisi sesuatu. Peningkaran hukum kausalitas meniscayakan tiadanya sesuatu yang dapat diketahui secara pasti.⁵

Menurut Ibn Rusyd, persoalan mukjizat hanya layak diimani, perkara yang tidak wajib diteliti dan dipertanyakan. Kebenaran seorang Nabi yang mampu melakukan di luar kelaziman tidak bisa dilakukan oleh manusia (padahal termasuk perkara) yang mungkin ada pada dirinya. Ibn Rusyd hanya berkesimpulan bahwa al-Qur’anlah mukjizat yang paling utama, karena ia tidak menyalahi hukum dan prosedur alam tetapi justru sesuai dengan prinsip-prinsip alam yang rasional.⁶

Keragaman pemaknaan tentang mukjizat juga menghinggapi para mufassir. Contoh perbedaan pemahaman dalam tafsir QS. al-Baqarah (2): 260

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَال بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمَنَنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ۖ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ۖ ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata, “ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana engkau menghidupkan orang mati.” Allah berfirman, “belum percayakah engkau?” dia (Ibrahim) menjawab, “aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).”. Dia (Allah) berfirman, “kalau begitu, ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu,

⁴ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, cet. 5 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1972), hal. 235. Selanjutnya disebut: al-Ghazali, *al-Falâsifah*

⁵ Abul Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, ditahqiq oleh: Sulayman Dunya, cet. 2 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1964), hal. 785. Selanjutnya disebut: Ibn Rusyd, *Tahâfut*

⁶ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, hal. 776

kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggilah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Penulis mengambil dua penafsir yang beda zaman dengan nalar penafsiran yang berbeda, yakni Ibn Katsir dan Rasyid Ridha. Pada ayat di atas yang menimbulkan titik beda adalah dimulai pada kalimat *فصرهن إليك*. Ibn Katsir menjelaskan dalam kitab tafsirnya, *tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, bahwa kalimat tersebut dan seterusnya itu menerangkan bahwa burung-burung itu disembelih, kemudian setelah dipotong beberapa bagian (bagian kepala burung dipegang nabi Ibrahim) dan ditaruh di beberapa tempat, seketika, burung itu hidup dan mendekati kepalanya, yang sebelumnya dipegang nabi Ibrahim.⁷

Berbeda dengan Ibn Katsir, Rasyid Ridha, menafsirkan ayat-ayat mukjizat dengan pendekatan rasional empiris. Satu contoh dalam karyanya, *tafsir al-Qur’an al-Hakim*, Abduh memahami kalimat *فَصْرُوهُنَّ إِلَيْكَ* (*cincanglah semuanya olehmu*) pada ayat tersebut, sebagai *“jinakkanlah semuanya olehmu”*. Kalimat tersebut tidak mungkin bermakna *“cincanglah”*. Karena, jika dipahami keseluruhan ayat tersebut, manusia tidak mungkin mengetahui *“tata cara menghidupkan”* karena itu merupakan hak kuasa Tuhan. Kalau tidak bermakna demikian, tentulah Allah berfirman: *فخذ أربعة من الطير فاقطعهن واجعل على كل جبل منهن جزءاً* tanpa menyebut lafazh *اليه* juga tidak menggunakan kata *ثم اثاف*. Dengan demikian, Ibrahim disuruh mengumpulkan dan menjinakkan empat burung, sehingga jika sudah jinak, maka Ibrahim gampang untuk memanggilnya. Itulah persamaan Allah menghidupkan orang mati, semudah nabi Ibrahim memanggil empat burung dari tempat yang berbeda-beda.⁸

Rasyid Ridha pada tafsir ayat di atas dengan pendekatan rasional empiris membawa pesan bahwa mukjizat sebagai peristiwa dialami tidak mungkin terjadi. Segala hal yang tampak aneh, tidak masuk akal dan peristiwa yang di luar kelaziman (*khâriq li al-‘âdat*) hanya mungkin bagi Allah yang mahakuasa saja. Alam manusia adalah alam yang rasional, dan bisa ditangkap panca indera.

⁷ Imaduddin Abu al-Fida Ismail Ibn Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, Jilid II (Beirut: Muassasah Qurthubah, tt), hal. 456

⁸ *Tafsir al-Qur’an al-Hakim* (dikenal dengan nama *al-Manar*), Rasyid Ridha, Jilid III (Mesir: Dar al-Manar, 1974), hal. 56

Bagaimana dengan para penafsir yang sezaman apakah mempunyai nalar penafsiran yang sama? Jika berbeda, nalar apa yang dominan yang dimiliki dua penafsir tersebut dan faktor apa yang mempengaruhi mereka sehingga menghasilkan penafsiran yang berbeda? Penulis pada artikel ini mengetengahkan produk penafsiran dua penafsir yang sezaman, yakni Muhammad Husain Thabathaba'i (selanjutnya disebut Thathaba'i) dan Muhammad Asad (selanjutnya disebut Asad). Produk penafsiran tersebut tentang mukjizat nabi Isa yang terdapat pada QS. Ali Imran (3): 49. Nilai penting dari dua penafsir ini adalah mereka mewakili dari dua tradisi yang berbeda, Thabathaba'i tumbuh kembang di tengah kehidupan tradisional Islam Iran dan Asad seorang petualang berdarah Yahudi yang berfikir modern-rasionalis.

Metode dan Pendekatan Penelitian

Metode yang digunakan dalam membahas produk penafsiran dua orang mufassir ini bersifat deskriptif-analitis dan komparatif-interpretatif dengan memakai pendekatan hermeneutis Gadamer. Deskriptif-analitis yang dimaksud adalah pemaparan terhadap objek kajian yakni data-data yang digunakan berupa produk penafsiran Thabathaba'i yang terdapat dalam karya tafsirnya, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* jilid tiga dan Asad dalam karya tafsirnya, *The Message of The Qur'an* kemudian dianalisis secukupnya. Komparatif-interpretatif dilakukan untuk membandingkan produk penafsiran dari dua orang mufassir itu sekaligus menafsir dan memetakan nalar, asumsi mufassir dan faktor saja yang dominan sehingga memunculkan produk penafsiran tersebut.

Dalam memetakan nalar mufassir, penulis menggunakan kerangka yang digunakan Abdul Mustaqim, yang membagi nalar menjadi nalar quasi-kritis, nalar ideologis dan nalar kritis. Penjelasan sebagai berikut:⁹

1. Nalar quasi-kritis adalah cara berfikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio dalam menafsirkan al-Qur'an. Di antara ciri nalar ini adalah pertama, penggunaan symbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan atau dengan kata lain menjadi rujukan utama dalam penafsiran al-Qur'an. Kedua,

⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hal. 34-35

cenderung menghindari hal yang konkret-realistis dan berpegang pada hal yang bersifat abstrak-metafisis. Ketiga, memposisikan al-Qur'an sebagai subjek sedangkan realitas dan penafsirnya sebagai objek, dengan kata lain, teks menjadi sangat sentral sehingga model berfikir deduktif lebih mengemuka daripada model berfikir induktif.

2. Nalar ideologis yang dimaksud adalah cara berfikir yang lebih mendahulukan kepentingan madzhab tertentu. Sebelum menafsir, seseorang sudah "diselimuti" jaket ideology tertentu. Akibatnya, al-Qur'an dipaksa menjadi objek untuk membela kepentingan subjek penafsir. Nalar ideologis berimplikasi pada sikap yang kurang toleransi terhadap yang berbeda dan kurang kritis terhadap kelompoknya sendiri.
3. Nalar kritis adalah cara berfikir yang cenderung melepaskan diri dari model berfikir madzhabi, memanfaatkan keilmuan modern, bersikap kritis terhadap produk tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sectarian dan yang tak lagi mampu menjawab tantangan zaman dan mereka mencoba membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespon perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan. Nalar kritis ini memposisikan al-Qur'an (*text*), realitas (*context*) dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadic dan dinamis.

Agar lebih terang apa yang dimaksud hermeneutika dan hermeneutika Gadamer, penulis mendeskripsikan secukupnya sebagai berikut:

Hermeneutika dan Pemahaman Teks.

Kata hermeneutika secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menjelaskan (*explain*). Schleimacher mengartikan hermeneutika sebagai seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis. Hermeneutika berawal dari abad ke-16 M yang digunakan memahami teks-teks sulit Bibel. Namun sejak diterbitkannya tulisan-tulisan Schleiermacher pada abad ke-19 M, hermeneutika berkembang menjadi disiplin pokok filsafat. Schleiermacher memberi kontribusi penting dengan melepaskan

hermeneutic dari bidang khusus teologi menjadi seni memahami setiap teks atau susunan symbol-simbol yang bermakna dalam bahasa pada umumnya.¹⁰

Pembagian Jenis Hermeneutika

Untuk lebih memudahkan pemahaman jenis hermeneutika, penulis mendeskripsikan ruang lingkup ketiga jenis hermeneutika sebagai berikut:¹¹

1. Hermeneutical theory

Hermeneutika ini merupakan kajian penuntun bagi sebuah pemahaman yang akurat dan proporsional. Hermeneutika ini berisi cara untuk memahami. Dalam corak hermeneutic ini merekomendasikan pemahaman konteks sebagai salah satu aspek yang harus dipertimbangkan untuk memperoleh pemahaman komprehensif. Selain pertanyaan seputar makna teks, perlu pula pertanyaan dari siapa teks itu berasal, untuk tujuan apa, dalam kondisi apa dan bagaimana pengarangnya secara psikologis ketika teks tersebut disusun. Pelopor dari jenis hermeneutika pertama ini adalah Schleiermacher, dan W. Dilthey.

2. Hermeneutical philosophy

Fokus perhatian jenis kedua ini bukan lagi bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, tetapi lebih jauh mengupas seperti bagaimana kondisi manusia yang memahami itu baik dalam aspek psikologisnya, sosiologisnya, historisnya dan lain sebagainya, termasuk dalam aspek-aspek filosofis yang mendalam seperti kajian terhadap pemahaman dan penafsiran sebagai pra-syarat eksistensial manusia. Hermeneutika ini berisi cara untuk memahami pemahaman, suatu pemahaman terhadap suatu pemahaman yang dilakukan seseorang dengan menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut termasuk di antaranya konteks yang melingkupi dan mempengaruhi proses tersebut. Heidegger dan Gadamer diletakkan sebagai representasi dari kelompok kedua ini.

3. Hermeneutical Critis

Hermeneutika jenis ketiga ini pengembangan lebih jauh dari jenis hermeneutika kedua. Yang membedakan dengan hermeneutika jenis kedua adalah

¹⁰ Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Rajawali Press, 2016), hal. 246

¹¹ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hal. 8-11

penekanan hermeneutika jenis ketiga ini terhadap determinasi-determinasi historis dalam proses pemahaman serta sejauh mana determinasi tersebut sering memunculkan alienasi, diskriminasi dan hegemoni wacana termasuk juga penindasan social-budaya-politik akibat penguasaan otoritas pemaknaan dan pemahaman oleh kelompok tertentu.

Hermeneutika Gadamer

Pokok pemikiran hermeneutika Gadamer yang dipaparkan di sini hanya yang terkait sebagai alat pendekatan hermeneutis pada tulisan ini. Pokok-pokok hermeneutika Gadamer tersebut dapat diringkas sebagai berikut:¹²

1. Kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah (*historically effected consciousness*)

Teori ini menyatakan bahwa pemahaman seorang penafsir dibentuk dan dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Pada saat menafsirkan teks, seorang penafsir harus sadar bahwa dirinya berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang ditafsirkan.

Gadamer mengatakan: “seseorang harus belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari *affective history* (sejarah yang mempengaruhi seseorang) sangat mengambil peran”. Sejarah pengaruh adalah suatu situasi yang di dalamnya kita sebagai pelaku sejarah tidak dapat melampaui sejarah, sehingga sebuah penelitian yang mengklaim diri objektif sekalipun tersituasi oleh sejarah. Hasil penelitian sejarah juga tidak berdiri di luar sejarah, melainkan merupakan bagian kesinambungan sejarah.

2. Teori pra-pemahaman (*pre-understanding*)

Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut Gadamer dengan istilah *pre-understanding*/pra-pemahaman terhadap teks yang ditafsirkan. Pra-pemahaman dipengaruhi oleh prasangka-prasangka, prejudis/perkiraan awal yang selalu kita bawa secara historis. Di sini Gadamer berhasil membuat terobosan penting di dalam hermeneutik dengan membebaskannya dari kecenderungan objektivisme

¹² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hal. 167-180

dan merehabilitasi prasangka. Prasangka, menurut Gadamer, merupakan unsur wajar di dalam memahami teks, dan bahkan kita boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami

3. Peleburan Horizon (*fusion of horizons*)

Seorang penafsir tidak memiliki pandangan yang dapat mengatasi sejarah dan tradisi karena ia bergerak di dalamnya. Memahami adalah sebuah proses yang melibatkan tegangan berbagai horizon. Interpretasi merupakan perjumpaan seorang pembaca dengan teks yang juga berarti perjumpaan dengan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkungi teks. Perjumpaan seperti itu menghasilkan tegangan antara horizon pembaca dan horizon teks. Yang disebut memahami, menurut Gadamer, bukanlah menghapus tegangan itu, misalnya, dengan membiarkan horizon teks “mencaplok” horizon pembaca melainkan justru mengeksplisitkan tegangan itu. Peleburan horizon-horizon itu bukan asimilasi sebuah horizon ke dalam horizon lain, melainkan sebuah interseksi horizon-horizon. Dengan demikian, suatu penafsiran tidak bersifat reproduktif belaka, melainkan juga produktif. Makna teks bukanlah makna hanya bagi pengarangnya, melainkan pula makna bagi pembaca hidup di zaman ini. Perjumpaan antara horizon pembaca dan horizon pengarang akan memberi pengetahuan baru yang mengejutkan serta memperkaya perspektif bila dilakukan secara produktif, kreatif dan terbuka.

B. Pembahasan

1. Sketsa Historis Thabathaba’i

a. Latar Pendidikan

Nama lengkapnya Muhammad Husain Thabathaba’i. Karena keluasan pengetahuannya, beliau lebih dikenal dengan nama al-‘allamah (yang perpengetahuan luas dan dalam). Thabathaba’i lahir dari salah satu keluarga besar yang religius dan ilmuwan di Tabriz. Kelahirannya bertepatan dengan akhir tahun 1321 H/1903 M di daerah Shadegan, propinsi Tabriz. Setelah menamatkan jenjang pendidikan dasar, maka pada tahun 1304 H, ia bertolak menuju pusat ilmu, kota suci Syiah, Najaf, dan sepuluh tahun lamanya menyelesaikan berbagai

bidang ilmu keislaman. Di bawah asuhan guru-guru besar seperti: Na'ini dan Kumpani, Allamah Thabathaba'i menuntaskan ilmu fikih dan ushul fikih, sementara filsafat ditempuhnya di bawah bimbingan Sayyid Husain Badku'i yang merupakan salah satu murid Jelveh dan Agha Ali Mudarris. Adapun dalam matematika, ia berguru pada Agha Sayyid Abul Qasim Khunsari, dan bidang akhlak pada Mirza Ali Qadhi, Ayatullah Muhammad Husain Isfahani. yang memiliki kedudukan tinggi dalam tasawuf dan irfan.¹³

Pendidikan Allamah Thabathaba'i tidak terbatas pada tingkat standar fikih saja, tetapi juga menempuh pendidikan yang paling mendalam dalam tata bahasa dan sastra Arab dan fikih. Ia menyelesaikan kuliah matematika klasik dari prinsip-prinsip Euclidus Magesty Ptolemius, filsafat, ilmu kalam, irfan dan tasawuf, dan tafsir. Ia mempelajari semua ilmu-ilmu hingga derajat ijtihad. Setelah pengembaraan intelektualnya ke beberapa guru, beliau ke kampung halamannya di 1314 H. Popularitas Allamah Thabathaba'i di Tehran dan pusat-pusat studi keagamaan di kota-kota Iran mulai meningkat. Lantaran berbagai peristiwa politik dan Perang Dunia II serta rentetan dampak-dampaknya telah mendesak sang mujtahid mufasir sufi filosof ini berhijrah ke kota suci Qom dan sejak tahun 1325 H ia tinggal di sana.¹⁴

b. Kontribusi Thathaba'i

Di kota Qum itulah Allamah Thabathaba'i memulai pengajaran tafsir dan filsafat. Thabathaba'i sering terlibat dalam diskusi dengan kalangan anti agama dan filsafat. Setelah perang dunia II, saat ajaran marxisme menjadi trend anak-anak muda, Thabathaba'i mempelajari filsafat materialism dialektik dan menyiapkan argumennya untuk meresponnya dengan pandangan tradisional. Dari perjumpaannya dengan filsafat materialism dialektik itulah, lahirlah karya besarnya, sebuah buku berjudul *Ushul-i Falsafah wa Rawisyi Rialism* (prinsip-prinsip filsafat dan metode realism). Dalam dua puluh tahun lebih ia telah

¹³ Sayyed Husain Nasr, Pengantar dalam *al-'Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i, Islam Syiah, Asal Usul dan Perkembangannya* (terj.) (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1989), hal. 7. Selanjutnya disebut Nasr, *Pengantar*

¹⁴ Khairunnas Jamal, *Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i dalam tafsir al-Misbah*, Jurnal Ushuluddin. XVII, 2, hal. 4, selanjutnya disebut Jamal, *Pengaruh*.

menancarkan pengaruh positifnya pada kalangan ulama, pelajar agama, juga kalangan lulusan pendidikan di Barat.¹⁵

Kontribusi terpenting lain Allamah Thabathaba'i ialah mengembangkan kuliah filsafat dan Irfan. Dalam kuliahnya diajarkan buku-buku klasik filsafat seperti *Syarh Al-Manzhumah* karya Mulla Haddi Sabzawari, *Al-Syifa* karya Ibn Sina, hingga *Al-Hikmat Al-Muta'aliyah fi Al-Asfar Al-Arba'ah* karya Shadr Al-Muta'allihin. demikian di bidang irfan atau tasawuf, selain membuka kuliah dan mengajarkan buku teks irfan teoretis seperti: *Tamhid Al-Qawa'id* karya Ibn Turkah, ia juga membina akhlak dan spiritual para pelajar dengan tekun dan penuh cinta.¹⁶

c. Karya Ilmiah

Thathaba'i meninggalkan banyak karya monumental, di antaranya:¹⁷ *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qu'an*, berbahasa Arab dalam 20 jilid. *Ushul-i Falsafah wa Rawisiy Rialism. Hawashi ala Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-Asfar Al-Arba'ah*, karya Mulla Sadra. *Bidayah al-Hikmah fi Al-Falsafah wa Nihayah. al-Hikmah fi Falsafah. Al-Rasail al-Tauhidiya. Kitab al-Insan. 'Ali wa al-Falsafah al-Ilahiyah. Al-Risalah fi al-Wilayah.*

d. *Al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an*

Kitab *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran* merupakan buah karya ilmiah monumental yang kaya perspektif dari Thabathaba'i. Dari kitab tafsirnya ini, beliau menghidupkan kembali studi tafsir Al-Quran. Metode yang dianutnya secara umum menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, yakni menggali kandungan makna dari suatu ayat dengan cara merujuk ke ayat-ayat lain. Satu ayat akan menafsirkan ayat lain. Pola tafsir ini dilengkapi olehnya dengan telaah riwayat, baik dari literatur Syiah ataupun Sunni. Meski, dalam beberapa ayat, Thabathaba'i memberikan kontribusi pemikirannya dalam menganalisis sebuah permasalahan. Contohnya, beliau membahas pada jilid satu tema mukjizat secara umum dalam QS. al-Baqarah (2): 23 sampai menghabiskan beberapa halaman.

¹⁵ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, (Jogjakarta: Erlangga), hal. 31. Selanjutnya disebut Anwar, Menelusuri

¹⁶ Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, (terj.) (Bandung: Mizan, 1989)

¹⁷ Anwar, *Menelusuri*, hal. 41

e. Murid-Murid

Di bawah bimbingan intelektual dan spiritual Allamah Thabathaba'i, lahir banyak sarjana di berbagai bidang: fikih, ushul fikih, kalam, logika, filsafat, dan Irfan. Beberapa di antaranya ialah Ayatullah Murtadha Mutahhari, seorang filosof yang memudahkan pengajaran dan pemahaman tema-tema filsafat yang begitu rumit. Murid terbaik lain adalah Ayatullah Abdullah Jawadi Amuli. Ia seorang mutjahid mutlak dan mufti agung. Selain disegani sebagai penerus tradisi Hikmah Muta'aliyah, ia juga konsisten dalam mengajar dan menulis tafsir dengan dua metode: tartibi yang hingga kini telah mencapai 34 jilid dan tafir tematis yang menghimpun 15 jilid dengan berbagai tema. Ayatullah Muhammad Taqi Mishbah Yazdi adalah nama lain dari murid Allamah Thabathaba'i yang terkenal dengan ketajaman filosofisnya dan sistematika pembahasannya. Ia salah satu ideolog revolusi Islam Iran.¹⁸

Thabathaba'i wafat pada tanggal 15 November 1981 dan dimakamkan di kota Qum. Ratusan ribu orang dari berbagai kalangan turut hadir pada pemakamannya. Karya-karya beliau terus menginspirasi dan memperoleh popularitas. Banyak juga diterjemahkan ke berbahasa Inggris. Thabathaba'i dikenal di dunia Islam secara keseluruhan sebagai salah seorang intelektual dan spiritual¹⁹

2. Sketsa Historis Asad

Muhammad Asad –sebelumnya adalah Leopold Weiss- lahir pada 2 Juli 1900 M di kota Lemberg, waktu itu masih bagian dari daerah kekaisaran Austria-Hongaria (sekarang Ukraina). Asad berasal dari keluarga Yahudi taat. Keluarga besarnya adalah rabbi (pemuka agama Yahudi), kecuali ayahnya yang menjadi pengacara. Asad sejak belia sudah menguasai banyak bahasa, di antaranya bahasa Jerman, Ibrani, Aram, Inggris, Arab dan Persia. Kitab perjanjian lama, maupun tafsir dari Talmud, Mishna, Gemara dan Targum sudah menjadi konsumsinya.

Usia 14 tahun, Asad meninggalkan rumah dan bergabung dengan tentara Austria dalam perang dunia I. Usia perang, Asad melanjutkan kuliah dalam

¹⁸ Nasr, Pengantar, hal. 10

¹⁹ Jamal, *Pengaruh*, hal. 2013

bidang sejarah dan filsafat. Akibat yang ditimbulkan oleh perang dunia I, tampaknya sangat mengecewakan Asad. Dia menyaksikan rusaknya nilai moral yang selama ini diajarkan perguruan tinggi. Dari situlah, Asad lebih tertarik pada pencarian makna-makna spiritual pada kehidupan nyata. Pada usia 22 tahun, Asad menjadi reporter harian *Frankfurter Allgemeine Zeitung* untuk wilayah timur tengah. Inilah awal yang kemudian membawa Asad bersinggungan dengan dunia Arab dan orang-orang Islam yang ada di dalamnya.

Sebagai seorang reporter, jiwa petualang Asad menjelajahi hingga ke pelosok seluruh negeri timur tengah dan India. Petualangan itu bukan hanya memberi pengalaman yang amat kaya tentang masyarakat arab muslim, tetapi juga telah mengubah jiwa, cara berfikir dan kehidupannya sebagai seorang eropa. Asad masuk Islam pada tahun 1926. Dalam sebuah tulisannya, Asad mengatakan: “Dalam pandangan saya, Islam terlihat seperti sebuah hasil arsitektur yang sempurna. Semua elemen di dalamnya secara harmonis saling melengkapi dan mendukung; tidak ada yang berlebihan dan tidak ada yang kurang; hasilnya adalah sebuah struktur dengan keseimbangan sempurna dan komposisi yang kuat”. Asad kemudian menyadari bahwa penyebab kemunduran sosial dan budaya Islam terletak dalam kenyataan bahwa mereka secara perlahan melalaikan jiwa ajaran Islam. Islam masih ada pada mereka, tetapi tinggal jasad tanpa jiwa. Setelah memeluk Islam ia terus mempelajari ajaran islam, seperti al-Quran, hadits, sejarah serta buku-buku tentang Islam baik yang ditulis oleh lawan maupun kawan. sejak itu perhatiannya ia tumpahkan untuk mengembalikan Islam kepada kejayaan.

Saat bertugas di Palestina, Asad terlibat argument sangat kritis dengan para pemimpin Zionis, seperti Chaim Weizmen. Di tengah petualangannya itulah, Di Libya, dia bertemu dengan Omar Mukhtar dan Sayyid Ahmad Sanusi (pendiri tarikat Sanusiah). Kisah petualangannya inilah Asad tuangkan di buku otobiografinya, *Road to Mecca*. Di India, Asad bersahabat dengan filosof dan penyair agung, Muhammad Iqbal. Di Arab Saudi, ketika Asad berbincang dengan H.Agus Salim –tokoh pergerakan nasional Indonesia- dia diundang bertemu dengan raja Ibn Saud dan di Makkah pulalah, Asad berkenalan dan bersahabat karib dengan pangeran Faisal. Pengembaraannya di negara-negara Arab dan

pergaulannya dengan masyarakat Arab pedalaman memberinya penguasaan yang mendalam terhadap bahasa arab.²⁰

Setelah tak kurang dari 17 tahun melakukan penelitian ilmiah, akhirnya Asad menghasilkan karya terbesarnya yaitu sebuah tafsir yang diberi judul *The Message of the Qur'an*. *The Message of the Qur'an* sebenarnya adalah terjemahan Al-Quran dalam bahasa Inggris, tetapi ia lengkapi dengan tafsir singkat berdasarkan pengetahuannya dalam bahasa Arab klasik dan tafsir-tafsir klasik.

The Message of the Qur'an banyak yang mengakui sebagai salah satu terjemahan terbaik Al Qur'an dalam bahasa Inggris walaupun dikritik oleh beberapa aliran tradisional. Mendekati akhir hayatnya, Asad kemudian pindah ke Spanyol dan hidup disana bersama istri ke-empatnya, Paola Hameeda Asad hingga wafatnya. Asad wafat 23 Februari 1992

3. Bahasan

Sebelum membahas lebih lanjut tentang penafsiran Thabathaba'i dan Asad tentang Mukjizat nabi Isa a.s dalam QS. Ali Imran (3): 49, penulis menjelaskan lebih dahulu hal-hal yang terkait mukjizat.

a. Makna dan Ruang Lingkup Mukjizat

Mukjizat secara bahasa adalah bentuk ubahan dari kata *a'jaza* yang mempunyai arti melemahkan atau menjadi tidak mampu. Pelakunya (yang melemahkan) dinamai *mu'jiz*. Bila kemampuannya melemahkan pihak lain amat menonjol, sehingga mampu membungkam lawan maka ia dinamai *mu'jizat*. Tambahan *ta' marbûthah* pada akhir kata itu mengandung makna *mubâlaghah* (*superlative*). Pihak lawan yang lemah itu karena tidak mampu mendatangkan sesuatu apapun baik dari sisi perbuatan maupun pemikiran.²¹

Mukjizat secara istilah, Imam al-Suyûthi mendefinisikan sebagai suatu hal atau peristiwa agung, yang di luar kelaziman (*khâriq li al-'âdat*), yang dimiliki seorang Nabi sebagai bukti kenabiannya. Mukjizat tersebut terselenggara setelah ada tantangan pihak lawan, yang meragukan kenabiannya. Karena ada tantangan

²⁰ Afif Muhammad, *Pengantar* dalam buku *The Message of al-Qur'an*, (Jakarta: Mizan, 2017), hal. xxxii

²¹ Ibn Manzbur, *Lisân al-'Arab* (Mesir: Dar Al-Ma'arif, tt), hal. 369

itulah, maka para nabi itu dikarunia kemampuan yang melemahkan tantangan itu sehingga pihak lawan tidak sanggup mengalahkannya.²²

Dalam mendefinisikan kata mukjizat, Imam al-Suyuthi menyebutkan adanya unsur tantangan. Hal ini juga disepakati oleh beberapa ulama yang lain, seperti Abu al-Hasan Ali bin Isa al-Rumâni (w. 386 H) yang menyatakan bahwa mukjizat adalah peristiwa yang di luar kelaziman dengan disertai tantangan²³, al-Bâqilani (w. 403 H), mensyaratkan adanya unsur tantangan di dalam mukjizat dan nampaknya kelemahan di pihak lain²⁴. Pendapat serupa diungkapkan Abu Sulaiman al-Khithâbi (w. 388 H)²⁵ dan al-Jurjâni (w. 471 H)²⁶.

Namun ada juga sebagian ulama yang tidak mensyaratkan adanya unsur tantangan dalam peristiwa mukjizat. Bukti dari tidak adanya unsur tantangan itu adalah banyaknya mukjizat para rasul yang tidak mengindikasikan adanya tantangan, seperti keluarnya air dari batu akibat pukulan tongkat nabi Musa as, turunnya hidangan untuk para *hawariyyîn* dari langit, dan lain-lain.

Di antaranya Abdul ‘Adhim al-Zarqâni yang mendefinisikan mukjizat sebagai “*Suatu peristiwa luar biasa yang diberikan oleh Allah swt kepada seorang nabi sebagai bukti kebenarannya*”.²⁷ Definisi yang dikemukakan oleh al-Zarqani ini lebih umum, mencakup mukjizat yang berisi tantangan dan mukjizat yang tidak memiliki unsur tantangan.

Kata *mu’jizat* tidak ada satu pun dalam al-Qur’an. Untuk menunjuk peristiwa-peristiwa adialami, al-Qur’an selalu memakai kata *ayât* (tanda-tanda), terkadang dalam bentuk tunggal/*mufrad* (*ayah*) yang berarti tanda, Akan tetapi

²² Jaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân Fî Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hal. 116. Selanjutnya disebut al-Suyuthi, *al-Itqan*.

²³ Abu al-Hasan Ali bin Isa al-Rumâni, *al-Nukât fî I’jâz al-Qur’ân* dalam *Tsalâtsu Rasâil fî I’jâz al-Qur’ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, tt), hal. 111

²⁴ Abu Bakar Muhammad ibn Thayyib al-Bâqilani, *I’jâz al-Qur’ân*, ditahqiq oleh Sayyid Ahmad Saqar (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, tt), hal. 230

²⁵ Abu Sulaiman al-Khithâbi, *Bayân I’jâz al-Qur’ân* dalam *Tsalâtsu Rasâil fî I’jâz al-Qur’ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, tt), hal. 20

²⁶ Abu Bakar Abdul Qahir bin Abdurrahman al-Jurjâni, *al-Risâlah al-Syâfiyah* dalam *Tsalâtsu Rasâil fî I’jâz al-Qur’ân*, ditahqiq oleh Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salâm (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, tt), hal. 123

²⁷ Abdul ‘Adhim al-Zarqani, *Manâhil al-’Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Juz I, (Cairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt), hal. 73

para ulama menafsirkan peristiwa adialami itu dengan “yang melemahkan” (*mu'jizât*). Kenapa ulama menamakan peristiwa adialami dengan mukjizat? Pertama, karena peristiwa di luar kebiasaan itu berfungsi melemahkan kemampuan kaum kafir pada masanya, terutama yang menantang. Kedua, kejadian tersebut merupakan kehendak Tuhan yang mutlak, yang bila Tuhan sudah berkehendak maka tidak ada sesuatu pun yang bisa menghalangi-Nya sehingga secara pasti melemahkan akal manusia.²⁸

b. Pembagian Mukjizat.

Dalam wacana keislaman, jenis mukjizat dapat dibedakan menjadi dua bagian, sebagaimana pemaparan al-Suyuthi berikut ini: *Pertama*, mukjizat *hissiyah*. Mukjizat ini berarti mukjizat yang kasat mata dan bersifat inderawi. Seperti tongkat menjadi ular (mukjizat nabi Musa), tidak terbakarnya nabi Ibrahim oleh api Namrudz, mengembalikan penglihatan orang buta (mukjizat nabi Isa), dan sebagainya. Mukjizat ini bersifat terbatas, hanya berlaku saat masyarakat menyaksikan peristiwa itu terjadi.²⁹ Setiap Nabi mempunyai mukjizat yang berbeda-beda, menyesuaikan dengan kondisi dan tantangan zaman. Di masa Musa, sihir merupakan hal yang mempesona akal manusia, memukau mata dan hati mereka. Pada masa Isa as. banyak “dokter” ulung mampu melakukan pengobatan yang mengagumkan sehingga menyerupai mukjizat. Masyarakat sekitar pun tertarik dengan orang yang melakukan keajaiban itu. Maka Allah swt menjadikan mukjizat Isa as. dari jenis tersebut.³⁰ Demikian pula masa kenabian Muhammad saw. Saat itu, manusia tertarik oleh ucapan retorik dan fasih, yang pengaruhnya bagai sihir yang memikat hati pendengarnya. Karenanya, al-Qur'an datang dengan susunan kata-kata indah, bercitarasa tinggi, fasih dengan retorika yang sempurna.³¹

²⁸ Fauz Noor, *Berfikir Seperti Nabi, Perjalanan Menuju Kepasrahan* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hal. 255. Selanjutnya disebut: Fauz, *Berfikir*

²⁹ al-Suyûthî, *al-Itqân*, hal. 117.

³⁰ Murtadha Muthahhari, *Menjangkau Masa Depan, Bimbingan Untuk Generasi Muda*. Diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, (Jakarta: Mizan, 1996), hal. 54. Selanjutnya disebut: Muthahhari, *Menjangkau*

³¹ Muthahhari, *Menjangkau*, hal. 55

Kedua, mukjizat *'aqliyah-adabiyyah*. Maksudnya, mukjizat yang mengedepankan rasionalitas dan mengandung nilai sastra yang mengagumkan, yang tiada lain mukjizat yang diberikan nabi Muhammad semata yakni berupa al-Qur'an. al-Qur'an disebut mukjizat karena sifatnya menantang siapa saja yang ingin mencoba bersaing, termasuk kepada manusia setelah Rasul, manusia saat ini, hari esok dan terus sampai hari akhir.³²

Selain al-Qur'an, apakah nabi Muhammad juga mempunyai mukjizat *hissiyah* seperti para nabi sebelumnya? Para ulama berbeda pendapat. Sebagian meyakini nabi Muhammad mempunyai mukjizat *hissiyah*, mengingat banyaknya hadits yang menceritakan hal itu. Keluarnya air dari sela-sela jari, terbelahnya bulan adalah sebagian contoh mukjizatnya. Sedangkan pendapat yang lain menolak nabi Muhammad memiliki mukjizat *hissiyah*. Mukjizat *hissiyah* bersifat terbatas, sedangkan relevansi ajaran nabi Muhammad saw sepanjang masa, maka mukjizatnya pun harus langgeng. Hanyalah al-Qur'an yang layak disematkan menjadi mukjizat nabi Muhammad saw. Banyak hadits sahih tentang mukjizat *hissiyah* Nabi pun tertolak.³³

c. Mukjizat dan Kenabian

Dalam pengertian yang masyhur, nabi adalah seseorang yang dianugerahi wahyu Allah (ajaran-ajaran-Nya), melalui malaikat Jibril sebagai perantara untuk disampaikan kepada ummat manusia. Dan sebagai bukti bahwa seorang itu rasul, ia harus membawa tanda yang berasal dari-Nya, dan tanda ini disebut mukjizat.³⁴

Ada dua point perbedaan pendapat yang mengemuka terkait dengan wacana mukjizat dan kenabian Pertama, eksistensi mukjizat *hissiyah*, sebagai bukti hakiki kenabian seseorang, terutama bagi nabi Muhammad saw. Kedua, subjek yang menggerakkan mukjizat, terutama pendapat mengenai kemungkinan potensi jiwa nabi yang bisa menggerakkan mukjizat.

Perdebatan Pertama, eksistensi mukjizat *hissiyah*. Para teolog Asy'ariyyah, diantaranya al-Juwaini meyakini mukjizat *hissiyah* termasuk bukti

³² al-Suyûthî, *al-Itqân*, hal. 117

³³ Fauz, *Berfikir*, hal. 245

³⁴ Husain Ibn Abdul Wahab, *Uyûn al-Mu'jizât* (Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000), hal. 5. Selanjutnya disebut Husain, *Uyûn*

hakiki kenabian. Tidak ada bukti lain yang menunjukkan kebenaran kenabian selain mukjizat (*hissiyah*). Mukjizat itu harus berupa kejadian atau peristiwa yang bersifat adialami (*khâriq li al-‘âdat*). Jika tidak, maka tidak bisa membedakan mana yang nabi, mana yang bukan nabi. Karena dengan *khâriq li al-‘âdat* maka yakin bahwa seorang yang mengaku nabi itu adalah benar utusan Allah, karena hanya Allah yang mampu melakukan mukjizat tersebut.³⁵

Pendapat al-Juwaini berbeda dengan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd berpendapat hanya al-Qur’an lah sebagai bukti hakiki kenabian seseorang (mukjizat *‘aqliyyah-adabiyah*, penulis). Bagi Ibn Rusyd, tugas seorang harus tampak jelas dan sesuai dengan namanya, arti nabi yakni sebagai pembawa berita (wahyu), bukan pada berbagai kejadian mukjizat *hissiyah* itu. Dengan demikian, yang disebut nabi yaitu memberi “kabar langit” kepada ummat manusia, mengajak untuk menaati perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, memberitahu peristiwa-peristiwa masa lalu sebagai pelajaran, mewartakan hal-hal yang gaib dan sebagainya. Ibn Rusyd tegas menyatakan bahwa tidak menjadikan mukjizat *hissiyah* sebagai bukti hakiki kenabian, mukjizat *hissiyah* tidak bisa berdiri sendiri, dia bisa eksis saat dia berbarengan dengan mukjizat yang hakiki, yakni ajaran (wahyu) Allah.³⁶

Ibn Rusyd menganalogikan dengan profesi dokter. Dokter harus membuktikan dirinya memiliki keahlian yang sesuai dengan nama tersebut. Misal, ada dua orang yang mengaku sebagai dokter. Salah seorang dari mereka berkata, “bukti saya seorang dokter adalah saya mampu berjalan di atas air”. Adapun orang kedua berkata, “bukti saya seorang dokter adalah saya mampu menyembuhkan orang sakit”. Orang yang pertama kemudian berjalan di atas air, sedangkan orang kedua mampu menyembuhkan orang sakit. Maka jelas orang yang mampu menyembuhkan orang sakitlah yang diakui kebenarannya sebagai dokter, bukan orang yang mampu berjalan di atas air. Sebab kemampuan menyembuhkan orang sakit adalah bukti yang kuat bahwa dia seorang dokter,

³⁵ al-Juwaini, *al-Irsyad*, hal. 331

³⁶ Muhammad ‘Athif al-‘Iraqi, *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma’arif, 1984), hal. 155. Selanjutnya disebut ‘Athif, *al-Manhaj*

sedangkan kemampuan dia berjalan di atas air tidak dapat dijadikan bukti bahwa dia seorang dokter.³⁷

Perdebatan kedua tentang siapa sebenarnya yang menggerakkan mukjizat, apakah nabi mempunyai kontribusi dalam menggelar peristiwa mukjizat? Di sini terlebih dahulu dipaparkan tentang konsep kenabian yang diperdebatkan kalangan teolog dan filosof, karena dari perbedaan konsep kenabian inilah berimplikasi pada perbedaan pandangan siapa subjek dominan dalam peristiwa terjadinya mukjizat.

Nabi dalam pengertian para teolog adalah seorang manusia yang diberi wahyu oleh Allah swt melalui malaikat Jibril, yang ajarannya mengajak umat manusia untuk beribadah kepada-Nya, dan melakukan perbaikan akhlak. Nabi sebagai pribadi yang dipilih oleh Allah mempunyai derajat berbeda dengan manusia lainnya. Status nabi tidak didapatkan lewat latihan-latihan diri, baik melalui belajar maupun penyucian jiwa, namun adalah dari anugerah ilahi.

Dengan meyakini bahwa kenabian adalah anugerah dan pilihan Tuhan, para teolog tidak jauh berbeda dengan pandangannya mengenai siapa yang menjadi subjek hakiki mukjizat yakni menisbatkan mukjizat sebagai peristiwa dialami yang sepenuhnya berasal dari kekuasaan Allah, bukan dari potensi jiwa nabi, sebagaimana pernyataan al-Juwaini berikut ini: *“Sesungguhnya mukjizat adalah perbuatan Allah yang diturunkan kepada nabi sebagai bukti pengakuan kenabiannya”*. Pendapat yang sama dikemukakan oleh al-Baqilani: *“Mukjizat tidaklah merujuk pada kekuatan tertentu yang tersembunyi dalam jiwa nabi, tetapi bersumber dari Allah yang mahakuasa terhadap segala sesuatu”*³⁸

Pendapat para teolog tentang kenabian dan mukjizat berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para filosof. Para filosof ingin menunjukkan bagaimana kenabian mungkin secara filosofis, yakni mengaitkan konsep kenabian dengan daya-daya jiwa yang dimiliki manusia. Konsep kenabian mereka bukan didukung oleh dalil-dalil skriptual, melainkan oleh teori-teori ilmiah yang berkembang pada

³⁷ Muhammad ‘Athif al-‘Iraqi, *al-Naz’ah al-‘Aqliyyah fi Falsafati Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1984), hal. 358. Selanjutnya disebut ‘Athif, *al-Naz’ah*

³⁸ Muhammad Shalih al-Zarkan, *Fakhruddin al-Razi wa Ara’uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1963), hal. 559. Selanjutnya disebut Shalih, *al-Razi*

saat itu. Konsep kenabian para filosof tersebut terkait erat dengan ajarannya tentang hirarki daya-daya jiwa manusia. al-Farabi dan Ibn Sina melihat kemungkinan mukjizat terjadi, dilihat dari aspek psikologis (potensi jiwa) Nabi.³⁹

4. Penafsiran Thabathaba'i dan Asad tentang mukjizat

Dalam al-Qur'an, penjelasan mukjizat nabi Isa a.s tersebar dalam beberapa surat. Sebagaimana sudah dijelaskan di awal, artikel ini hanya memaparkan penafsiran Thabathaba'i dan Asad tentang mukjizat Nabi Isa dalam QS. Ali Imran (3): 49. Ayat tersebut adalah lanjutan dari pemaparan cerita tentang Imran (ayahanda siti Maryam), siti Maryam, Nabi Zakariya dan kelahiran dan mukjizat Nabi Isa yang lain pada beberapa ayat sebelumnya.

a. Penafsiran Thathaba'i

QS. Ali Imran (3): 49:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

(49) dan sebagai rasul kepada bani Israil (dia berkata): Aku telah datang kepadamu dengan sebuah tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuatkan bagimu (sesuatu) dari tanah berbentuk seperti burung, lalu aku meniupnya, maka ia akan menjadi seekor burung dengan izin Allah dan aku menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit kusta. Dan aku menghidupkan orang mati dengan izin Allah dan aku beritahukan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu jika kamu orang beriman.

ورسولا الى بني اسرائيل

Thabathabai menjelaskan tentang perbedaan rasul dan nabi. Nabi adalah seorang utusan Allah untuk menerangkan agama kepada manusia lain sedangkan Rasul selain menyampaikan, juga bertugas menyelesaikan permasalahan manusia dengan benar dan ada konsekuensi hukum bagi pengikutnya, jika pengikutnya mengikuti ajaran rasul tersebut akan mendapatkan kebahagiaan, jika tidak, maka

³⁹ Fuad Mahbub Siraj, *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr. Diakses tanggal 02 Maret 2018. Selanjutnya disebut Fuad, *Prinsip Kausalitas*

pengikut tersebut akan mendapatkan penderitaan. Nabi Isa adalah seorang rasul yang khusus untuk bani Israil.⁴⁰

أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَأُحْيِي الْمَوْتِي بِإِذْنِ اللَّهِ

Thabathaba'i mengatakan bahwa kemampuan nabi Isa membuat burung dari tanah, menyembuhkan orang buta sejak lahir dan orang berpenyakit kusta adalah sebuah mukjizat, yang kemampuan Nabi Isa itu tidak berdiri sendiri, namun ditegaskan dalam ayat tersebut bahwa semua mukjizat itu terjadi karena Allah mengizinkan.⁴¹

وَأَنْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Pada penggalan ayat terakhir ini tidak diakhiri dengan kalimat “*bi idznillah*”, menurut Thabathaba'i, karena hal itu keistimewaan dan dianggap sebagai kemampuan nabi Isa sendiri sebagai bukti kenabiannya, dan penggalan dua pertama dicantumkan agar tidak mengira kekuatan itu bukan dari Allah Swt.⁴²

Thabathaba'i dalam menafsirkan ayat di atas apa adanya, sesuai dengan bunyi teks, dengan demikian, Thabathaba'i mengakui bahwa mukjizat (Isa a.s) sungguh terjadi. Nabi Isa a.s bisa menghidupkan orang mati, menyembuhkan orang buta, dan sama halnya dengan kemampuan nabi Musa a.s membelah lautan, dan nabi Ibrahim tidak terbakar oleh api. Mukjizat, menurut Thathaba'i, merupakan peristiwa adialami yang berada pada wilayah metafisik dan bersumber dari Allah (QS. al-Ankabut [29]: 50), QS. Yusuf [12]: 21).⁴³

Thabathaba'i mengecam orang-orang yang menafsirkan ayat-ayat kenabian, terutama ayat-ayat mukjizat dengan pendekatan empiris-rasional. Mereka berusaha menafsir ulang fakta spiritual dan pengetahuan ilahiyah dengan mengatakan, di antaranya bahwa nabi adalah orang jenius secara intelektual, wahyu adalah ide filosofis dan inspirasi positif yang berada dalam pikiran nabi, malaikat adalah kualitas psikologis manusia menuju kesempurnaannya dan mukjizat tidak lebih dari sekedar mitos dan fiksi, yang direkayasa untuk

⁴⁰ Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 3, (Beirut: Muassasah al-A'lami, 1997), hal. 229. Selanjutnya ditulis Thabathaba'i, *al-Mizan*

⁴¹ Thabathaba'i, *al-Mizan*, Juz 3, hal. 230

⁴² Thabathabai, *al-Mizan*, Juz 3, hal. 232

⁴³ Thabathaba'i, *al-Mizan*, Juz I, hal. 89.

kepentingan agama dan menguatkan keyakinan orang awam. Penafsiran demikian menurut Thabathaba'i, bentuk kesetiaan mereka pada hal yang material belaka dan menolak setiap realitas metafisik dan dengan penafsirannya tersebut, mereka menurunkan realitas metafisik ke tingkat material.⁴⁴

Terkait mukjizat dengan hukum kausalitas, Thabathaba'i berpendapat keduanya tidak harus dipertentangkan. Hukum kausalitas tidak terbatas terjadi pada alam materi saja. Selain ada hukum kausalitas material, Thabathaba'i mengakui adanya hukum kausalitas metafisik (*sababun thabi'iyun masturun 'an 'ilmina*). Keduanya, baik mukjizat dan hukum kausalitas sama-sama merupakan (dan terjadi sesuai dengan) hukum Tuhan (*sunnatullah*) yang bersifat tetap dan tidak mengalami perubahan.

Dari penafsiran Thabathaba'i di atas, penulis berpendapat bahwa nalar yang dibangun Thabathaba'i adalah nalar quasi-kritis, yaitu nalar atau cara berfikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama ciri yang kedua dan ketiga, yakni cenderung menghindari hal yang konkret-realistis dan berpegang pada hal yang bersifat abstrak-metafisis dan memposisikan al-Qur'an sebagai subjek sedangkan realitas dan penafsirnya sebagai objek, dengan kata lain, teks menjadi sangat sentral sehingga model berfikir deduktif lebih mengemuka daripada model berfikir induktif. Dalam proses penafsiran Thabathaba'i terhadap ayat mukjizat pada QS. Ali Imran (3): 49 tersebut, tidak terjadi peleburan horizon pembaca dan horizon teks, namun horizon teks mengalahkan horizon pembaca. Rasio hanya sebagai alat justifikasi menguatkan hegemoni teks.

Pemahaman Thabathaba'i tentang mukjizat ini dipengaruhi oleh tradisi, kultur, situasi dan pengalaman yang melingkupinya. Meminjam istilah yang dipakai Bourdieu, bahwa Thabathaba'i mempunyai modal budaya dan modal sosial yang amat kaya dan berpengaruh.⁴⁵ Beliau berposisi sebagai guru di

⁴⁴ Thabathaba'i, *al-Mizan*, Juz I, hal. 90

⁴⁵ Modal budaya muncul dari benda cultural prestesius yang diproduksi dan dimiliki oleh lembaga budaya seperti universitas, sedangkan modal sosial muncul dari jaringan hubungan sosial dan pengaruh. Liat lebih detail di Fauzi Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol*, (Yogyakarta: Juxtapose, 2007), hal. 96

kampus, halaqah dan hauzah di daerah Qum turut membentuk dan dibentuk tradisi dan kultur lingkungan sekitar.

Thabathaba'i yang dianggap sebagai seorang penjaga "tradisi" mempunyai kepentingan agar ummat tidak tercemari filsafat materialistik yang mengabaikan dimensi spiritual –yang digandrungi saat itu- dengan menjaga sumber sumber ajaran agama lewat interpretasi teks (dalam konteks ini teks mukjizat) dengan mempertahankan dimensi spritualnya. Inilah yang membentuk pra-pemahaman yang bersemayam di kesadaran Thabathaba'i ketika menafsirkan ayat mukjizat.

b. Penafsiran Asad

QS. Ali Imran (3): 49:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ

(49) serta (akan menjadikannya) seorang rasul kepada bani Israil. “Aku telah datang kepada kalian dengan sebuah pesan dari pemelihara kalian. Aku akan menciptakan bagi kalian dari tanah –demikianlah- bentuk nasib [kalian], kemudian aku akan meniup ke dalamnya, sehingga ia dapat menjadi nasib [kalian] dengan seizin Allah, dan aku akan menyembuhkan orang buta dan orang yang berpenyakit kusta, dan menghidupkan orang mati dengan izin Allah, dan aku akan memberitahukan kepada kalian apa yang kalian makan dan apa yang kalian simpan di rumah kalian. Perhatikanlah, dalam semua ini benar-benar terdapat suatu pesan bagi kalian, jika kalian [benar-benar] orang beriman.⁴⁶

Dalam membaca tafsir Asad, kita tidak hanya melihat terjemah ayat, namun juga perlu diperhatikan footnote yang tercantum tepat di bawah pada setiap halaman tafsirnya. Di footnote tersebut, Asad menampilkan terjemahan harfiyah dari ayat yang dimaksud dan keterangan tambahan. Antara terjemah versi Asad dan keterangan tambahan yang terdapat dalam footnote tidak bisa dipisahkan.

⁴⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (terj.), Jilid I (Jakarta: Mizan, 2017, hal. 92-93. Selanjutnya ditulis Asad, *The Message*

Dengan demikian, penulis juga menampilkan footnote yang dibuat Asad. Berikut tampilan footnote dari tafsir QS. Ali Imran (3): 49 tersebut:

Terjemah harfiyahnya: “[sesuatu] seperti bentuk seekor burung (*thair*) dan kemudian aku meniup ke dalamnya sehingga ia [atau kemudian dia akan] menjadi seekor burung...” Nomina *thair* adalah bentuk jamak dari *tha’ir* (makhluk yang terbang atau burung) atau merupakan nomina infinitif (terbang) yang berasal dari verba *thara* (dia telah terbang). Dalam penggunaannya sebelum Islam juga dalam al-Qur’an, kata *thair* atau *tha’ir* sering bermakna “keberuntungan” atau “nasib” yang baik maupun yang buruk, sebagaimana terdapat dalam QS. al-A’raf (7): 131, al-Naml (27): 47 atau Yasin (36): 19 dan lebih jelas dalam QS. al-Isra (17): 13. Semua kamus bahasa arab yang otoritatif mencantumkan banyak contoh penggunaan idiomatik *tha’ir* dan *thair*. Jadi, dengan menggunakan perumpamaan majazi yang sangat disukainya, nabi Isa a.s menunjukkan kepada bani Israil bahwa: (1) dari kehidupan mereka yang rendah-sederhana bagaikan tanah liat, dia ingin membuatkan bagi mereka suatu visi nasib kehidupan yang tinggi luhur, dan (2) bahwa visi ini, yang dihidupkan dari ilham ilahinya akan benar-benar menjadi nasib kehidupan mereka, berkat izin Allah dan berkat kekuatan iman mereka.

Boleh jadi bahwa tindakan nabi Isa a.s “menghidupkan orang mati” merupakan gambaran metaforis tentang tindakannya memberikan kehidupan baru kepada orang-orang yang telah mati secara spiritual. Bandingkan dengan QS. al-An’am (6): 122, “lalu, apakah orang yang telah mati [semangatnya] dan yang kami beri kehidupan setelah itu, dan yang kami berikan kepadanya cahaya, yang dengan cahaya itu dia dapat melihat jalannya di antara manusia –[lalu apakah dia] serupa dengan [orang] yang [tersesat] di dalam pekatnya kehidupan, yang darinya dia tidak dapat keluar?” jika penafsiran ini benar –sebagaimana yang saya yakini- “menyembuhkan orang buta dan yang berpenyakit kusta” mempunyai makna yang sama, yakni peremajaan (regenerasi) batin orang-orang yang sakit secara spiritual dan buta terhadap kebenaran.⁴⁷

⁴⁷ Asad, *The Message*, hal. 93

Yang dimaksud وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ adalah apa saja yang baik, yang dapat kalian nikmati dalam kehidupan di dunia ini dan perbuatan baik apa saja yang harus kalian lakukan sebagai harta simpanan di akhirat.

Penafsiran Asad tentang mukjizat nabi Isa a.s dengan cara rasional-empiris pada ayat di atas adalah mewakili keseluruhan pemikiran Asad tentang mukjizat para nabi lain pada ayat-ayat yang lainnya. Asad menolak kisah-kisah yang sulit diterima nalar sebagai sesuatu yang betul-betul empiris. Pemahaman mukjizat, menurut Asad, berkembang sesuai dengan perkembangan intelektualitas manusia. Untuk masyarakat yang hidup pada masa al-Qur'an diturunkan, mukjizat dalam pengertiannya sebagai fenomena fisik yang menyimpang dari kebiasaan (*khawariq al-'adat*) hanya sesuai dengan untuk umat-umat terdahulu dan tidak diperlukan lagi untuk masa kini.⁴⁸

Pandangan seperti ini mengandung implikasi bahwa ayat-ayat yang mengemukakan hal-hal yang menyimpang dari kebiasaan dan sulit dipahami oleh nalar manusia abad kini harus dipahami sebagai ayat metaforis atau alegoris lalu ditafsirkan secara rasional.

Dari produk penafsiran yang dihasilkan Asad di atas, penulis berpendapat bahwa nalar yang dibangun Asad adalah nalar kritis, artinya cara berfikir yang cenderung melepaskan diri dari model berfikir madzhabi, memanfaatkan keilmuan modern, bersikap kritis terhadap produk tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sektarian dan yang tak lagi mampu menjawab tantangan zaman dan mereka mencoba membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespon perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan. Nalar kritis ini memposisikan al-Qur'an (text), realitas (context) dan penafsir (reader) berjalan sirkular secara triadic dan dinamis.

Pemahaman Asad tentang mukjizat ini dipengaruhi oleh situasi tertentu, berupa tradisi dan kultur yang membentuknya akibat perjumpaannya dan pengalaman berpetualangannya di berbagai daerah arab-muslim. Asad dalam

⁴⁸ Afif Muhammad, *Pengantar* pada buku *The Message of The al-Qur'an*, (Jakarta: Mizan), hal. xxxix. Selanjutnya ditulis Afif, *Pengantar The Message*.

bukunya *Islam at The Crossroads*,⁴⁹ menyayangkan melihat kondisi masyarakat Islam. Mereka terbelakang, lama terjatuh dalam kebodohan dan kemiskinan karena telah lalai dengan agamanya, yang ajarannya mengedepankan ilmu pengetahuan. Salah satu cara agar semakin tidak tertinggal dengan barat adalah dengan tidak malu mengambil metode ilmiah rasional yang dipunyai barat, observasi dalam pengetahuan eksakta, fisika dan biologi. Hal ini tanpa mengurangi kekritisannya terhadap peradaban barat, yang dikritiknya, sebagai peradaban yang mengedepankan kehidupan materialistik yang skeptis terhadap agama.

Situasi itulah yang menjadi pra-pemahaman Asad ketika berhadapan teks mukjizat, bahwa kunci kemajuan sebuah bangsa adalah ketika bangsa itu mengedepankan pengetahuan rasional-empiris. Dalam proses memahami teks, terjadi perjumpaan horizon pembaca dan horizon teks (ayat mukjizat), yakni perjumpaan kekinian pembaca –dalam hal ini Asad- dengan tradisi yang melingkungi teks. Perjumpaan itu menghasilkan tegangan antara horizon pembaca dan horizon teks, dengan tidak membiarkan horizon teks menghegemoni horizon pembaca, melainkan peleburan horizon. Yang diharapkan dari peleburan horizon itu menghasilkan sesuatu yang baru, bukan rekonstruksi ataupun representasi makna dari masa silam. Penafsiran Asad tentang mukjizat itulah aplikasi dari hermeneutika produktif.

C. Kesimpulan

Artikel ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Produk penafsiran QS. Ali Imran (3): 49 yang dihasilkan Thabathaba'i dan Asad melahirkan penafsiran yang berbeda. Keduanya masing-masing mewakili kecenderungan berfikir abstrak-metafisis dan cara berfikir konkret-realistis.
2. Thabathaba'i dan Asad yang memiliki kecenderungan yang berbeda dalam menafsir ayat mukjizat itu sama-sama mengklaim untuk “penyelamatan

⁴⁹ Muhammad Asad, *Islam at Crossroads* (terj.).
<http://media.isnet.org/kmi/islam/Asad/Simpang/index.html>

ummat”. Thabathaba’i mengajak agar ummat Islam lebih yakin dengan nilai spiritual agama dan tidak larut dengan filsafat materialisme. Asad mengajak agar ummat bangun dari tidur kebodohnya, kembali ke agamanya, membangun kembali dimensi spiritual dengan tanpa mengabaikan pengembangan pengetahuan ilmiah yang bersifat empiris-rasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghani, Mushthafa Labib. *Mafhûm al-Mu'jizat Baina al-Dîn wa al-Falsafah 'Inda Ibn Rusyd* Mesir: Dâr al-Tsaqâfah, tt
- Afwadzi, Benny. *Nalar Ideologis Fiqih Dalam Tafsir al-Qur'an, Telaah Konstruksi Tafsir Pada Masa Abbasiyah*, Jurnal Studi al-Qur'an, *al-Itqan*
- Anwar, Rosihon. *Menelusuri Ruang Batin al-Qur'an*, Jogjakarta: Erlangga, 2000
- Asad, Muhammad. *The Message of The Qur'an* (terj.), Jilid I. Jakarta: Mizan, 2017
- _____. *Islam at Crossroads* (terj).
<http://media.isnet.org/kmi/islam/Asad/Simpang/index.html>
- Attamimi, Faisal. *Hermeneutika Gadamer Dalam Studi Teologi Politik*, Jurnal Rausyan Fikr, Vol.10, No.I Januari-Juni 2014
- al-Bâqilani, Abu Bakar Muhammad ibn Thayyib. *I'jâz al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad *Tahâfut al-Falâsifah*, cet. 5. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972.
- Fashri, Fauzi. *Penyingkapan Kuasa Simbol*, Yogyakarta: Juxtapose, 2007
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami*, Yogyakarta: Kanisius, 2015
- Ibn Katsir al-Dimasyqi, Imaduddin Abu al-Fida Ismail. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Jilid 2. Beirut: Muassasah Qurthubah, tt
- Ibnu Rusyd, Abul Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad *Tahâfut al-Tahâfut*, cet. 2. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964
- Jamal, Khairunnas. *Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i dalam tafsir al-Misbah*, Jurnal Ushuluddin. XVII, 2.
- al-Jurjâni, Abu Bakar Abdul Qahir bin Abdurrahman. *al-Risâlah al-Syâfiyah dalam Tsalâtsu Rasâil fi I'jâz al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt.
- Ibn Abdul Wahab, Husain. *Uyûn al-Mu'jizât*. Iran: Muassasah al-Mushthafa, 2000
- al-'Iraqi, Muhammad 'Athif. *al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafati Ibn Rusyd*. Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1984
- *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafati Ibn Rusyd*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1984.
- al-Juwaini, al-Imam al-Haramain. *Kitâb al-Irsyâd*. Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1950
- al-Khithâbi, Abu Sulaiman *Bayân I'jâz al-Qur'ân dalam Tsalâtsu Rasâil fi I'jâz al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt

Mahbub Siraj, Fuad. *Prinsip Kausalitas Muhammad Baqir al-Shadr*, www.scribd.com/doc/74583298/Prinsip-Kausalitas-Baqir-Sadr

Manzhur, Ibn. *Lisân al- 'Arab*. Mesir: Dar Al-Ma'arif, tt

Muhammad, Afif. *Pengantar* dalam buku *The Message of al-Qur'an*, Jakarta: Mizan, 2017

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012

Nasr, Sayyed Husain. *Pengantar al-'Allamah Muhammad Husain Thabathaba'i, Islam Syiah, Asal Usul dan Perkembangannya* (terj.) Jakarta: Pustaka Grafiti, 1989.

Noor, Fauz. *Berfikir Seperti Nabi, Perjalanan Menuju Kepasrahan*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Murtadha Muthahhari, *Menjangkau Masa Depan, Bimbingan Untuk Generasi Muda*. Jakarta: Mizan, 1996

Prihananto, *Hermeneutika Gadamer Dalam Teknik Analisis Pesan Dakwah*, dalam *Jurnal Komunikasi Islam*, UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol.04, No.01, Juni 2014

Ridha, Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. Jilid 3. Mesir: Dar al-Manar, 1974

Rousyan, Muhammad Baqiri Saidi. *Menguak Tabir Mukjizat* (terj.). Jakarta: Sadra Press, 2012

al-Rumâni, Abu al-Hasan Ali bin Isa. *al-Nukât fî I'jâz al-Qur'ân* dalam *Tsalâtsu Rasâil fî I'jâz al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt

al-Suyûthi, Jalaluddîn. *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt

Al-Thabathaba'i, Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, (terj.). Bandung: Mizan, 1989

_____. *al-Mizan fî Tafsir al-Qur'an*, Juz 3, Beirut: Muassasah al-A'lamiy, 1997

Tharabisyi, George. *al-Mu'jizat aw Subat al-'Aql fî al-Islam*, Beirut: Dar al-Saqi, 2008

Wathoni, Syamsul. *Konfigurasi Nalar Tafsir al-Maqashidi, Pendekatan Sistem Interpretasi*, *Jurnal Shuhuf*, Vol. 9, No.2, Desember, 2016

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan, Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011

al-Zarqani, Abdul 'Adhim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz I, Cairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.

Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Rajawali Press, 2016

al-Zarkan, Muhammad Shalih. *Fakhruddin al-Razi wa Ara'uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyyah* Kairo: Dar al-Fikr, 1963.