

BAB III

PENAFSIRAN AYAT AYAT TENTANG DOSA DALAM AL-QUR'AN MENURUT PARA MUFASSIR

A. Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Dosa Dalam Al-Qur'an

1. QS. Ali-imran (3): 11

كَذَّابٍ آلٍ فِرْعَوْنُ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ
الْعِقَابِ

*“(keadaan mereka) Adalah sebagai Keadaan kaum Fir'aun dan orang-orang yang sebelumnya; mereka **mendustakan** ayat-ayat kami; karena itu Allah menyiksa mereka disebabkan dosa-dosa mereka. dan Allah sangat keras siksa-Nya.”* QS. Ali Imran (3): 11

Menurut al-Thabari, firman Allah كَذَّابٍ آلٍ فِرْعَوْنُ menunjukkan bahwa

keadaan orang-orang kafir yang disebutkan dalam ayat tersebut serupa dengan keadaan kaum-kaum terdahulu yang mendustakan ayat-ayat Allah, terutama pengikut Fir'aun serta umat-umat sebelum mereka. Harta dan anak-anak yang mereka miliki tidak mampu melindungi mereka dari azab Allah ketika mereka tetap berada dalam kekafiran dan penolakan terhadap kebenaran. Sebagaimana Fir'aun dan para pengikutnya dibinasakan akibat pendustaan mereka terhadap para rasul dan ayat-ayat Allah, demikian pula orang-orang kafir pada masa Nabi Muhammad saw. tidak akan memperoleh manfaat dari kekayaan dan keturunan mereka ketika azab Allah datang menimpa mereka

Al-Ṭhabari kemudian mengemukakan berbagai pendapat ulama salaf mengenai makna kata *da'b* (دأب) dalam ayat tersebut. Sebagian mufasir, seperti al-Rabi', memaknai kata tersebut sebagai *jalan hidup* atau *kebiasaan* yang ditempuh oleh kaum Fir'aun. Sementara itu, Adh-Dhahhak, Ibn Zaid, Ikrimah, Mujahid, dan sejumlah mufasir lainnya menafsirkannya sebagai *amal perbuatan* yang mereka lakukan, khususnya sikap mendustakan para rasul dan mengingkari ayat-ayat Allah. Ada pula yang memahaminya sebagai keadaan atau karakteristik mereka dalam melakukan penolakan terhadap kebenaran secara terus-menerus. Dengan demikian, kata *da'b* mengandung makna pola perilaku, kebiasaan, dan tindakan yang menjadi ciri suatu kaum.

Dalam penjelasan kebahasaan, al-Ṭhabari menerangkan bahwa kata *da'b* pada asalnya menunjukkan makna melakukan suatu pekerjaan secara terus-menerus dan berulang hingga menjadi kebiasaan. Oleh karena itu, dalam penggunaan bahasa Arab kata tersebut dapat berarti keadaan, urusan, perilaku, atau kebiasaan yang menetap pada seseorang atau suatu kelompok. Berdasarkan pemahaman ini, al-Ṭhabari menyimpulkan bahwa ayat tersebut merupakan peringatan bahwa siapa pun yang mengikuti pola kekafiran, pendustaan, dan penolakan terhadap wahyu sebagaimana yang dilakukan oleh Fir'aun dan kaum-kaum terdahulu akan memperoleh akibat yang sama, yaitu azab Allah yang sangat pedih setelah kebenaran dan hujah ditegakkan kepada mereka. Dengan demikian, ayat ini

menegaskan adanya hubungan antara perilaku dosa yang berulang dan konsekuensi hukuman ilahi yang tidak dapat dihindari.¹

Adapun Buya HAMKA dalam menafsirkan QS. Āli ‘Imrān ayat 11, dijelaskan bahwa perilaku kaum kafir pada masa Nabi Muhammad saw. memiliki kesamaan dengan kaum Fir‘aun dan umat-umat terdahulu seperti kaum Nabi Nuh, Hud, Ṣālih, dan Lūṭ. Kesamaan tersebut terletak pada orientasi hidup mereka yang semata-mata berpusat pada kepemilikan harta, keturunan, serta kekuasaan duniawi. Mereka menganggap kemakmuran material sebagai ukuran utama keberhasilan hidup dan menjadikannya sumber kebanggaan serta alat untuk mencapai berbagai kepentingan. Akibatnya, mereka mengabaikan nilai-nilai spiritual dan petunjuk ilahi yang dibawa oleh para rasul.

Lebih lanjut, kecenderungan untuk mengagungkan kekayaan dan status sosial menyebabkan mereka menolak ajaran para nabi. Seruan kepada keimanan dan kehidupan yang berlandaskan nilai-nilai ketuhanan dipandang sebagai ancaman terhadap kepentingan duniawi yang mereka nikmati. Oleh karena itu, mereka tidak hanya mendustakan ayat-ayat Allah, tetapi juga memusuhi para rasul yang diutus untuk membimbing mereka. Sikap tersebut menunjukkan dominasi orientasi materialistik yang menghalangi penerimaan terhadap kebenaran.

Menurut penafsiran ini, kecintaan yang berlebihan terhadap harta dan kekuasaan sering kali mendorong seseorang melakukan berbagai bentuk penyimpangan moral, seperti kezaliman, kesombongan, dan tindakan yang

¹Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurrazizq Al Bakri, dkk., Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 90-94.

merugikan orang lain. Dalam pandangan Al-Qur'an, kekayaan dan keturunan tidak memiliki nilai intrinsik di hadapan Allah apabila tidak disertai dengan keimanan dan ketakwaan. Semua bentuk kepemilikan pada hakikatnya berasal dari Allah dan berada di bawah kekuasaan-Nya. Karena itu, manusia tidak memiliki alasan untuk menyombongkan diri atas nikmat yang bersifat sementara tersebut.

Ayat ini juga menegaskan bahwa ukuran kemuliaan di sisi Allah bukanlah status sosial, kekayaan, maupun banyaknya keturunan, melainkan kualitas iman dan amal saleh. Fir'aun, meskipun memiliki kekuasaan yang sangat besar, tetap tidak memiliki nilai di hadapan Allah karena kesombongan dan kekafirannya. Dengan demikian, ayat ini menjadi peringatan agar manusia tidak terjebak dalam sikap takabur yang lahir dari keberhasilan material dan kedudukan sosial yang dimiliki.

Selain itu, penafsiran ini mengingatkan bahwa harta dan anak yang sering dijadikan kebanggaan di dunia tidak akan memberikan manfaat di akhirat apabila tidak dibarengi dengan keimanan. Bahkan, dalam beberapa keadaan, keduanya dapat menjadi sebab penyesalan jika digunakan untuk mendukung kehidupan yang jauh dari petunjuk Allah. Oleh karena itu, Al-Qur'an menegaskan bahwa keberhasilan sejati tidak diukur dari aspek material, melainkan dari kesetiaan kepada ajaran Allah dan kesiapan mempertanggungjawabkan seluruh nikmat yang telah diberikan-Nya.²

Menurut M. Quraish Shihab, ungkapan "*seperti kebiasaan*" pada ayat ini merupakan terjemahan dari frasa *ka da'bi āli Fir'aun* yang mengandung makna

²Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 2, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 716-717.

perilaku atau tindakan yang dilakukan secara terus-menerus, sungguh-sungguh, dan berulang hingga menjadi kebiasaan yang mengakar. Dengan demikian, kehancuran yang menimpa Fir'aun beserta rezimnya tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan merupakan konsekuensi dari sikap durhaka yang dilakukan secara berkesinambungan. Pola yang sama juga berlaku bagi umat-umat terdahulu yang menolak kebenaran. Mereka secara terus-menerus mendustakan ayat-ayat Allah, baik ayat-ayat yang tertulis dalam kitab-kitab suci maupun tanda-tanda kekuasaan-Nya yang terbentang di alam semesta. Padahal, seluruh ayat tersebut berasal dari Allah Yang Mahakuasa dan disampaikan melalui para rasul-Nya sebagai petunjuk bagi manusia yang menggunakan akal dan pengetahuannya.

Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa pernyataan Allah mengenai penyiksaan terhadap mereka karena dosa-dosa yang dilakukan menunjukkan adanya hubungan sebab-akibat antara perilaku manusia dan konsekuensi yang diterimanya. Siksaan yang dimaksud dalam konteks ayat ini lebih mengarah kepada hukuman yang telah mereka alami di dunia. Hal ini dapat dipahami dari penggunaan bentuk kata kerja lampau yang menunjukkan bahwa azab tersebut telah terjadi, sebagaimana dialami oleh Fir'aun dan kaum-kaum sebelumnya. Namun demikian, hukuman duniawi tersebut tidak berarti menghapus kemungkinan adanya hukuman lain di akhirat. Sebaliknya, al-Qur'an menegaskan bahwa orang-orang kafir juga akan menghadapi azab yang lebih berat pada kehidupan akhirat sebagai balasan atas kekufuran dan pendustaan mereka terhadap ajaran Allah.

Penegasan bahwa Allah menyiksa mereka “*disebabkan dosa-dosa mereka*” menunjukkan bahwa azab dunia merupakan buah dari perbuatan mereka sendiri. Dalam perspektif ini, hukuman yang menimpa mereka bukanlah tindakan yang sewenang-wenang, melainkan manifestasi dari keadilan Ilahi terhadap pelanggaran yang mereka lakukan. Di sisi lain, ayat tersebut juga menegaskan bahwa Allah sangat keras pembalasan-Nya, yang mengisyaratkan adanya perbedaan antara azab dunia dan pembalasan akhirat. Azab dunia merupakan konsekuensi langsung dari tindakan manusia, sedangkan pembalasan akhirat merupakan bentuk pertanggungjawaban yang lebih sempurna atas seluruh perbuatan yang dilakukan selama hidup di dunia.

Mengutip pandangan Al-Biqā‘ī, Quraish Shihab menjelaskan bahwa bagi orang-orang beriman, musibah atau hukuman yang diterima di dunia dapat berfungsi sebagai sarana penyucian diri dari dosa-dosa yang telah dilakukan. Oleh karena itu, penderitaan yang mereka alami berpotensi mengurangi atau bahkan menghapus sebagian konsekuensi dosa di akhirat. Sebaliknya, bagi orang-orang kafir, hukuman dunia belum cukup untuk membersihkan akibat pelanggaran yang mereka lakukan. Hal ini disebabkan karena dosa mereka tidak hanya berupa pelanggaran lahiriah, tetapi juga mencakup kerusakan batin berupa kekufuran dan penolakan terhadap iman. Oleh sebab itu, mereka masih akan menerima pembalasan yang lebih sempurna di akhirat.

Dengan demikian, Quraish Shihab menegaskan bahwa kehancuran Fir‘aun dan umat-umat terdahulu merupakan pelajaran historis mengenai sunnatullah dalam kehidupan manusia. Kedurhakaan yang dilakukan secara terus-menerus akan

melahirkan konsekuensi berupa azab di dunia, sementara kekufuran dan penolakan terhadap kebenaran akan berujung pada pembalasan yang lebih berat di akhirat. Ayat ini sekaligus menegaskan prinsip keadilan Allah, bahwa setiap hukuman yang ditimpakan kepada manusia merupakan konsekuensi yang sepadan dengan perbuatan yang mereka lakukan sendiri.³

Secara umum, penafsiran Al-Thabari, HAMKA, dan M. Quraish Shihab terhadap QS. Ali ‘Imran (3): 11 memiliki titik temu pada penegasan bahwa kehancuran Fir‘aun dan umat-umat terdahulu merupakan akibat langsung dari kekufuran, pendustaan terhadap ayat-ayat Allah, serta penolakan terhadap risalah para nabi. Ketiganya sepakat bahwa frasa *ka da 'bi āli Fir'aun* menggambarkan pola perilaku yang dilakukan secara terus-menerus hingga menjadi karakter suatu kaum. Oleh karena itu, azab yang menimpa mereka bukanlah tindakan yang sewenang-wenang, melainkan konsekuensi logis dan adil atas perbuatan yang mereka lakukan. Ayat ini juga mengandung peringatan bahwa kekayaan, kekuasaan, dan keturunan tidak akan mampu menyelamatkan manusia dari hukuman Allah apabila tidak disertai dengan keimanan dan ketaatan.

Meskipun demikian, ketiga mufasir memiliki penekanan yang berbeda. Al-Thabari lebih menitikberatkan pada analisis linguistik dan riwayat tafsir salaf dengan menjelaskan makna kata *da'b* sebagai kebiasaan, perilaku, atau amal yang dilakukan secara berulang. Buya HAMKA menyoroti dimensi moral dan sosial

³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 20-21

dengan mengaitkan kekafiran pada sikap materialistis, kesombongan, serta ketergantungan manusia terhadap harta dan kedudukan duniawi. Sementara itu, Quraish Shihab menekankan aspek psikologis dan hukum sebab-akibat (*sunnatullah*), yaitu bahwa azab dunia dan akhirat merupakan konsekuensi dari dosa dan kedurhakaan yang dilakukan secara terus-menerus. Dengan demikian, Al-Thabari memberikan penjelasan yang berorientasi pada makna tekstual dan riwayat, Hamka menekankan pesan etis dan sosial, sedangkan Quraish Shihab mengembangkan pemahaman yang lebih kontekstual dengan menyoroti hubungan antara perilaku manusia, keadilan Ilahi, dan konsekuensi yang ditimbulkannya.

2. QS. Ali-imran (3): 135

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ ذُنُوبَهُ
إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ يَتَوَلَّى فِعْلَهُمْ وَمَا يَتُوبُونَ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِنْ شَيْءٍ وَهُمْ لَا يَخْتَفُونَ

‘Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menzalimi diri sendiri, (segera) mengingat Allah, lalu memohon ampunan atas dosa-dosanya, dan siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah? Dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosa itu, sedang mereka mengetahui’ QS. Ali-‘imran (135): 3.

Asbāb al-nuzūl QS. Āli ‘Imrān [3]: 135 berkaitan dengan beberapa peristiwa yang menunjukkan adanya kesalahan manusia yang kemudian diikuti dengan penyesalan dan taubat. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan seorang penjual kurma bernama Nabhan yang menyesali perbuatannya setelah mencium seorang perempuan yang bukan mahramnya. Riwayat lain menceritakan seorang laki-laki Anshar yang tergoda oleh istri sahabatnya ketika sahabat tersebut sedang mengikuti peperangan bersama Rasulullah saw. Meskipun tidak sampai melakukan perzinaan, ia menyadari

kesalahannya, menyesal, dan mengasingkan diri untuk bertaubat kepada Allah. Setelah itu, turunlah ayat yang menegaskan bahwa orang-orang bertakwa adalah mereka yang apabila melakukan perbuatan keji (*fāḥisyah*) atau menzalimi diri sendiri, segera mengingat Allah dan memohon ampunan atas dosa-dosa mereka. Beberapa riwayat juga menunjukkan bahwa ayat ini menjadi jawaban atas anggapan sebagian kaum muslimin yang membandingkan beratnya kaffārah dosa Bani Israil dengan umat Islam. Melalui ayat tersebut, Allah menegaskan bahwa pintu taubat tetap terbuka bagi siapa saja yang melakukan dosa, selama ia menyadari kesalahannya, memohon ampun kepada Allah, dan tidak mengulangi perbuatan tersebut. Dengan demikian, ayat ini mengandung pesan universal tentang keluasan rahmat Allah dan diterimanya taubat bagi setiap hamba yang kembali kepada-Nya dengan penuh penyesalan dan kesungguhan.⁴

Menurut Imam al-Ṭhabari, QS. Āli ‘Imrān [3]: 135 merupakan lanjutan dari penjelasan tentang karakteristik orang-orang bertakwa yang telah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya. Orang-orang bertakwa tidak digambarkan sebagai manusia yang bebas dari kesalahan, melainkan sebagai mereka yang apabila melakukan *perbuatan keji (al-fāḥisyah) atau menzalimi diri sendiri*, segera mengingat Allah, menyadari kesalahannya, lalu memohon ampun kepada-Nya. Al-Ṭhabari mengutip pendapat al-Hasan al-Bashri bahwa seluruh sifat yang disebutkan dalam rangkaian ayat ini berinfak dalam keadaan lapang maupun sempit, menahan amarah,

⁴Abu Al-Hasan Ali Al-Wahidi, *Asbābun Nuzūl*, Terj. Tim Konten Cordoba Internasional, (Bandung: Cordoba, 2017) 107-108.

memaafkan orang lain, dan beristighfar setelah berbuat dosa—merupakan karakter yang terkumpul dalam diri seorang mukmin yang bertakwa.

Dalam menafsirkan istilah *al-fāḥisyah*, al-Ṭhabari menjelaskan bahwa secara umum kata tersebut berarti setiap perbuatan buruk yang melampaui batas dan dilarang oleh Allah Swt. Beberapa ulama salaf yang dikutipnya, seperti Jabir dan al-Suddi, secara khusus menafsirkan *al-fāḥisyah* sebagai zina. Adapun frasa “*aw ḡalamū anfusahum*” (atau menzalimi diri sendiri) dipahami sebagai segala bentuk kemaksiatan yang menyebabkan seseorang layak mendapatkan hukuman Allah. Dengan demikian, ayat ini mencakup baik dosa-dosa besar maupun berbagai bentuk pelanggaran lainnya yang dilakukan manusia terhadap dirinya sendiri melalui perbuatan maksiat.

Al-Ṭhabari selanjutnya menegaskan bahwa ciri utama orang bertakwa bukan terletak pada ketiadaan dosa, melainkan pada sikap mereka setelah terjatuh ke dalam kesalahan. Ketika berbuat dosa, mereka segera mengingat ancaman dan kebesaran Allah, lalu memohon ampun kepada-Nya karena menyadari bahwa tidak ada yang dapat menghapus dosa selain Allah. Beberapa riwayat yang dikemukakan al-Ṭhabari menunjukkan bahwa ayat ini merupakan bentuk rahmat dan keringanan bagi umat Nabi Muhammad saw. Berbeda dengan umat terdahulu yang terkadang harus menjalani hukuman fisik sebagai kafarat dosa, umat Islam diberikan jalan taubat melalui istighfar, penyesalan, dan kembali kepada Allah. Oleh karena itu, ayat ini menjadi dasar penting mengenai keluasan ampunan Allah bagi hamba yang bersungguh-sungguh bertaubat.

Mengenai frasa “*wa lam yuṣirrū ‘alā mā fa‘alū wa hum ya‘lamūn*” (dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosanya itu, sedangkan mereka mengetahui), al-Ṭhabari memilih pendapat bahwa *al-iṣrār* berarti tetap bertahan dalam dosa secara sadar serta meninggalkan taubat. Ia menolak pendapat yang menyamakan *iṣrār* dengan sekadar melakukan dosa, sebab seseorang yang melakukan kesalahan kemudian menyesal dan beristighfar tidak termasuk orang yang terus-menerus dalam dosa. Dengan demikian, yang membedakan orang bertakwa dari pelaku maksiat yang tercela bukanlah ada atau tidaknya dosa, melainkan kesediaan untuk mengakui kesalahan, memohon ampunan, dan tidak menetap dalam kemaksiatan. Ayat ini menegaskan bahwa kesadaran akan dosa, taubat, dan meninggalkan kebiasaan maksiat merupakan fondasi utama dalam memperoleh ampunan dan rahmat Allah Swt.⁵

Menurut HAMKA dalam Tafsir Al-Azhar, QS. Āli ‘Imrān (3): 135 menjelaskan salah satu karakter utama orang-orang bertakwa, yaitu kesadaran untuk segera kembali kepada Allah ketika melakukan kesalahan. Ayat ini menunjukkan bahwa manusia tidak terlepas dari kemungkinan melakukan perbuatan dosa (*fāḥisyah*) atau tindakan yang merugikan dirinya sendiri. Namun, yang membedakan orang bertakwa dengan yang lainnya adalah respons mereka setelah melakukan kesalahan tersebut. Ketika menyadari kekeliruannya, mereka

⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 876-890.

segera mengingat Allah, menyadari kebesaran-Nya, dan memohon ampun atas dosa yang telah dilakukan.

HAMKA menegaskan bahwa seorang mukmin sejati tidak berusaha menghindari tanggung jawab atas kesalahan yang diperbuatnya. Walaupun seseorang dapat mencari berbagai alasan atau pembenaran di hadapan manusia, ia tidak dapat menyembunyikan kesalahannya di hadapan Allah. Oleh karena itu, keimanan dan ketakwaan yang tertanam dalam hati akan mendorongnya untuk mengakui kekhilafan yang telah dilakukan serta menyesalinya dengan sungguh-sungguh. Penyesalan tersebut menjadi awal dari proses taubat yang lahir dari kesadaran spiritual dan pengakuan atas kelemahan diri sebagai manusia.

Lebih lanjut, HAMKA menjelaskan bahwa pertanyaan al-Qur'an, *"Siapakah yang dapat mengampuni dosa selain Allah?"*, merupakan penegasan mengenai keluasan rahmat dan ampunan Allah. Ayat ini memberikan harapan bahwa sebesar apa pun dosa yang dilakukan seseorang, pintu taubat tetap terbuka selama ia kembali kepada Allah dengan penyesalan yang tulus. Kasih sayang Allah tercermin dalam kesediaan-Nya menerima taubat hamba yang mengakui kesalahannya dan memohon ampun dengan penuh keikhlasan.

Meskipun demikian, ayat ini juga memberikan syarat penting bagi diterimanya taubat, yaitu tidak terus-menerus melakukan dosa yang sama. Frasa *"dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosanya itu, sedang mereka mengetahui"* menunjukkan bahwa taubat yang benar harus disertai dengan tekad untuk meninggalkan perbuatan dosa tersebut. Dengan demikian, taubat tidak hanya

berupa ucapan atau permohonan ampun semata, tetapi juga diwujudkan dalam perubahan sikap dan perilaku yang nyata. Kesungguhan meninggalkan dosa menjadi indikator kejujuran seseorang dalam bertaubat kepada Allah.

Dalam konteks ini, HAMKA menegaskan bahwa Islam memberikan ruang yang luas bagi manusia untuk memperbaiki diri. Sebesar apa pun dosa yang dilakukan, Allah akan mengampuninya apabila disertai taubat yang sungguh-sungguh. Sebaliknya, dosa yang tampak kecil dapat berkembang menjadi besar apabila dilakukan secara terus-menerus tanpa penyesalan dan tanpa upaya untuk memperbaiki diri. Oleh karena itu, QS. Āli ‘Imrān (3): 135 mengajarkan bahwa karakter orang bertakwa bukanlah terbebas dari kesalahan, melainkan memiliki kesadaran moral dan spiritual untuk segera kembali kepada Allah, memohon ampunan-Nya, serta berkomitmen untuk tidak mengulangi kesalahan yang sama.⁶

Menurut penafsiran M. Quraish Shihab, ayat ini menjelaskan karakter orang-orang bertakwa dalam hubungan mereka dengan diri sendiri setelah sebelumnya dijelaskan sikap mereka terhadap orang lain. Kelompok ini digambarkan sebagai hamba yang tidak luput dari kemungkinan melakukan kesalahan, baik berupa perbuatan keji (*fāḥisyah*) yang tergolong dosa besar maupun berbagai bentuk kezaliman terhadap diri sendiri melalui pelanggaran dan kemaksiatan. Namun, ketika mereka terjatuh ke dalam dosa, kesadaran spiritual mereka segera bangkit dengan mengingat Allah. Kesadaran tersebut melahirkan

⁶Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 2, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 928-929.

rasa takut, malu, dan penyesalan yang mendalam atas perbuatan yang telah dilakukan.

Kesadaran akan kesalahan itu kemudian mendorong mereka untuk bertaubat dengan memohon ampun kepada Allah serta bertekad kuat untuk tidak mengulangi perbuatan yang sama. Dalam pandangan Quraish Shihab, hanya Allah yang memiliki otoritas mutlak untuk mengampuni dosa-dosa manusia. Oleh karena itu, permohonan ampunan merupakan bentuk pengakuan atas kelemahan manusia sekaligus pengakuan terhadap keluasan rahmat dan kasih sayang Allah. Taubat yang diterima bukan hanya ditandai dengan penyesalan, tetapi juga dengan penghentian perbuatan dosa secara sadar dan sungguh-sungguh.

Lebih lanjut, ayat ini menegaskan bahwa orang-orang yang segera kembali kepada Allah setelah melakukan kesalahan akan memperoleh kedudukan yang mulia di sisi-Nya. Balasan yang dijanjikan kepada mereka berupa ampunan atas berbagai dosa dan kesalahan, baik yang besar maupun yang kecil, serta anugerah surga yang dialiri sungai-sungai di bawahnya sebagai tempat tinggal yang kekal. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan bahwa kemuliaan seorang mukmin tidak terletak pada ketidakmungkinan melakukan kesalahan, melainkan pada kesadaran untuk segera bertaubat, memperbaiki diri, dan kembali kepada jalan yang diridhai Allah..⁷

⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 222.

Berdasarkan penafsiran Imam al-Thabari, Buya HAMKA, dan M. Quraish Shihab terhadap QS. Āli ‘Imrān (3): 135, ketiganya memiliki kesamaan pandangan bahwa orang-orang bertakwa bukanlah manusia yang terbebas dari dosa, melainkan mereka yang segera menyadari kesalahan ketika melakukan kemaksiatan, mengingat Allah, memohon ampunan-Nya, serta tidak terus-menerus berada dalam dosa. Al-Thabari menekankan aspek taubat sebagai ciri utama ketakwaan dengan menjelaskan bahwa yang membedakan orang bertakwa dari pelaku maksiat adalah sikap mereka yang tidak menetap dalam dosa (*iṣrār*). HAMKA menyoroti dimensi moral dan spiritual dari taubat, yakni keberanian mengakui kesalahan di hadapan Allah serta kesungguhan memperbaiki diri. Sementara itu, Quraish Shihab menekankan kesadaran batin yang melahirkan rasa malu, takut, dan penyesalan sehingga mendorong seseorang untuk kembali kepada Allah dan meninggalkan kemaksiatan.

Perbedaan ketiga mufasir terletak pada fokus penafsirannya. Al-Thabari lebih menekankan aspek riwayat dan makna kebahasaan ayat, khususnya mengenai konsep al-fāḥisyah, kezaliman terhadap diri sendiri, dan *iṣrār* sebagai terus-menerus melakukan dosa tanpa taubat. HAMKA lebih menonjolkan pesan pendidikan akhlak dan optimisme spiritual bahwa sebesar apa pun dosa manusia, pintu ampunan Allah tetap terbuka selama disertai taubat yang tulus. Adapun Quraish Shihab memberikan penekanan pada dimensi psikologis dan spiritual orang bertakwa, yaitu adanya kesadaran diri yang mendorong penyesalan, *istighfar*, dan transformasi perilaku. Dengan demikian, ketiga tafsir tersebut saling melengkapi dalam menjelaskan bahwa inti pesan ayat ini adalah pentingnya taubat, kesadaran

moral, dan komitmen meninggalkan dosa sebagai karakter utama orang-orang yang bertakwa.

3. QS. Al-baqarah (2): 286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا
أَوْ أَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ ۚ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا
طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۚ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

“Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya. Baginya ada sesuatu (pahala) dari (kebajikan) yang diusahakannya dan terhadapnya ada (pula) sesuatu (siksa) atas (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa,) “Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami salah. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani orang-orang sebelum kami. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami. Maka, tolonglah kami dalam menghadapi kaum kafir.” QS. Al-Baqarah (2): 286

Menurut Imam al-Thabari, firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 286,

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya”, menegaskan prinsip dasar syariat Islam yang dibangun di atas kemudahan dan tidak dimaksudkan untuk memberatkan manusia. Allah hanya membebani kewajiban yang berada dalam batas kemampuan hamba-Nya dan tidak menuntut sesuatu yang berada di luar kesanggupan mereka. al-Thabari mengutip riwayat dari Ibnu Abbas yang menjelaskan bahwa Allah memberikan kelonggaran dalam agama sebagaimana ditegaskan pula dalam ayat-ayat lain yang menyatakan bahwa Allah menghendaki kemudahan, bukan kesulitan, bagi orang-orang beriman. Oleh karena itu, bisikan hati, lintasan pikiran, dan waswas yang tidak dapat dikendalikan tidak termasuk hal yang dibebani dan dipertanggungjawabkan kepada manusia.

Selanjutnya, al-Thabari menjelaskan makna firman Allah, *“ia mendapat pahala dari kebajikan yang diusahakannya dan ia mendapat siksa dari kejahatan yang dikerjakannya.”* Menurutny, setiap manusia bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukan secara sadar dan disengaja. Kebaikan akan memperoleh ganjaran, sedangkan keburukan akan mendatangkan hukuman sesuai dengan perbuatannya. Namun demikian, Allah tidak menghukum seseorang atas sekadar keinginan, lintasan hati, atau bisikan jiwa yang tidak diwujudkan dalam tindakan nyata. Dengan demikian, pertanggungjawaban moral dalam Islam didasarkan pada perbuatan yang dilakukan secara sengaja melalui anggota tubuh seperti tangan, kaki, dan lisan, bukan pada sesuatu yang berada di luar kendali manusia.

Dalam menafsirkan doa *“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah,”* al-Thabari menerangkan bahwa ayat tersebut merupakan tuntunan Allah kepada kaum mukmin tentang cara memohon ampunan kepada-Nya. Lupa dan kesalahan menurutnya memiliki beberapa bentuk. Ada kelupaan yang timbul karena kelalaian dan pengabaian terhadap kewajiban, yang dapat menimbulkan pertanggungjawaban, dan ada pula kelupaan yang terjadi di luar kemampuan manusia sehingga tidak mengandung dosa. Demikian pula kesalahan dapat terjadi karena kesengajaan dalam melanggar perintah Allah atau karena ketidaktahuan dan kekeliruan dalam memahami suatu keadaan. Dalam konteks ayat ini, kaum mukmin memohon agar Allah tidak menghukum mereka atas kesalahan dan kelupaan yang tidak disengaja, dan Allah mengabulkan permohonan tersebut sebagai bentuk rahmat-Nya kepada umat Nabi Muhammad saw.

Mengenai doa *“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami,”* al-Ṭhabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *iṣr* (beban berat) adalah perjanjian, kewajiban, dan aturan-aturan yang sangat berat sebagaimana pernah dibebankan kepada umat-umat terdahulu, khususnya Bani Israil. Sebagian ulama yang dikutip al-Ṭhabari memaknainya sebagai kewajiban yang sulit dilaksanakan, sementara yang lain memahaminya sebagai hukuman berat akibat pelanggaran yang dilakukan oleh umat terdahulu. Oleh karena itu, kaum mukmin diajarkan untuk memohon agar Allah tidak membebani mereka dengan kewajiban yang melampaui kemampuan atau dengan aturan yang sangat berat sehingga berpotensi menimbulkan kesulitan besar dalam menjalankan agama.

Pada bagian akhir ayat, al-Ṭhabari menafsirkan doa *“Berilah kami, ampunilah kami, rahmatilah kami, Engkaulah Pelindung kami, maka tolonglah kami terhadap kaum kafir”* sebagai rangkaian permohonan seorang mukmin akan kasih sayang Allah. Permohonan maaf berarti memohon agar Allah menghapus konsekuensi kesalahan dan kelalaian hamba, sedangkan permohonan ampunan berarti memohon agar dosa-dosa ditutupi dan tidak dibuka aibnya. Adapun permohonan rahmat menunjukkan kesadaran bahwa keselamatan manusia tidak bergantung semata-mata pada amalnya, melainkan pada rahmat Allah. Al-Ṭhabari juga mengutip sejumlah riwayat yang menyatakan bahwa ketika ayat-ayat doa ini dibacakan oleh Nabi Muhammad saw. Allah menjawab setiap permohonan tersebut dengan firman-Nya, *“Aku telah melakukannya.”* Dengan demikian, ayat penutup surah al-Baqarah menggambarkan hubungan antara hamba dan Tuhan yang

dibangun atas prinsip kemudahan, ampunan, rahmat, serta pertolongan Allah bagi orang-orang yang beriman.⁸

Menurut penafsiran HAMKA dalam *Tafsir Al-Azhar*, QS. Al-Baqarah (2): 286 menegaskan prinsip dasar syariat Islam bahwa Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Seluruh perintah agama pada hakikatnya berada dalam batas kesanggupan manusia dan mengandung kemaslahatan bagi kehidupan mereka. Berbagai bentuk keringanan dalam ibadah, seperti tayamum ketika tidak ada air, rukhsah puasa bagi musafir dan orang sakit, serta kewajiban zakat dan haji yang disesuaikan dengan kemampuan, menunjukkan bahwa ajaran Islam dibangun atas asas kemudahan dan tidak dimaksudkan untuk memberatkan manusia. Namun, keringanan tersebut hanya dapat dirasakan oleh orang yang memiliki keimanan, karena tanpa iman setiap kewajiban akan terasa berat untuk dijalankan.

HAMKA juga menjelaskan bahwa setiap manusia akan memperoleh balasan sesuai dengan usaha yang dilakukannya. Ayat ini membedakan antara *kasabat* (usaha yang baik) dan *iktasabat* (usaha yang buruk). Perbuatan baik pada dasarnya selaras dengan fitrah manusia sehingga lebih mudah dilakukan dan menghasilkan ketenangan batin. Sebaliknya, perbuatan dosa sering kali bertentangan dengan suara hati dan fitrah kemanusiaan sehingga menimbulkan konflik batin, penyesalan, dan kegelisahan. Dengan demikian, pahala dan dosa

⁸Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurrazizq Al Bakri, dkk., Jilid 4, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 883-907.

tidak hanya berdampak pada kehidupan akhirat, tetapi juga memberikan konsekuensi psikologis dalam kehidupan dunia.

Lebih lanjut, ayat ini mengajarkan sikap rendah hati seorang mukmin melalui doa agar tidak dihukum karena kesalahan, kelalaian, dan kekhilafan yang tidak disengaja. Seorang mukmin menyadari bahwa keterbatasan manusia dapat menyebabkan kekeliruan dalam berpikir maupun bertindak. Oleh karena itu, ia senantiasa memohon ampunan Allah atas segala kekurangan dirinya, sekaligus berusaha meningkatkan kehati-hatian dalam menjalankan kewajiban agama. Kesadaran akan kelemahan manusia ini menjadi bagian penting dari pembentukan spiritualitas Islam yang menekankan introspeksi dan tanggung jawab moral.

Selain itu, HAMKA menafsirkan doa agar umat Islam tidak dibebani seperti umat-umat terdahulu sebagai permohonan agar Allah tidak menetapkan syariat yang terlalu berat sebagaimana yang pernah dikenakan kepada sebagian Bani Israil. Menurutnya, Allah telah mengabulkan permohonan tersebut dengan menjadikan syariat Islam lebih moderat dan fleksibel. Berbagai ketentuan agama diberikan secara proporsional sesuai kemampuan manusia, sehingga umat Islam dapat menjalankan ajaran agama tanpa mengalami kesulitan yang berlebihan.

Pada bagian akhir ayat, doa kaum mukmin berisi permohonan ampunan, rahmat, dan pertolongan Allah dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan, termasuk gangguan dari pihak-pihak yang menolak kebenaran. HAMKA menegaskan bahwa ayat ini menggambarkan hubungan yang erat antara manusia dengan Tuhannya, yakni hubungan yang didasarkan pada kesadaran akan

kelemahan diri, ketergantungan kepada pertolongan Allah, serta keyakinan bahwa hanya dengan bimbingan dan rahmat-Nya manusia dapat mencapai keselamatan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, ayat penutup Surah Al-Baqarah ini menjadi rangkuman nilai-nilai keimanan, ketundukan, dan pengharapan seorang mukmin kepada Allah SWT.⁹

Quraish Shihab menafsirkan Ayat 286 Surah al-Baqarah menegaskan prinsip keadilan dan kasih sayang Allah Swt. dalam pemberian beban syariat kepada manusia. Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Ketentuan ini menunjukkan bahwa seluruh perintah dan larangan agama pada dasarnya berada dalam batas kesanggupan manusia. Oleh karena itu, syariat Islam tidak dimaksudkan untuk menyulitkan, melainkan untuk membimbing manusia menuju kemaslahatan hidup. Prinsip ini sekaligus menjadi jawaban atas kegelisahan para sahabat setelah turunnya ayat sebelumnya yang menegaskan adanya perhitungan terhadap segala sesuatu yang terdapat dalam diri manusia, termasuk lintasan hati.

Selanjutnya, ayat ini menegaskan bahwa setiap individu bertanggung jawab atas amal yang dilakukannya. Seseorang memperoleh pahala dari kebaikan yang diusahakan dan menanggung konsekuensi dari keburukan yang diperbuatnya. Penggunaan redaksi Al-Qur'an menunjukkan bahwa perbuatan baik pada dasarnya lebih dekat dengan fitrah manusia sehingga memperoleh balasan bahkan sejak tahap niat, sedangkan perbuatan buruk baru dicatat sebagai dosa setelah diwujudkan

⁹Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 1, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 695-698

secara nyata. Dengan demikian, ayat ini menggambarkan bahwa kecenderungan dasar manusia adalah kepada kebaikan, sementara kejahatan merupakan penyimpangan yang memerlukan dorongan dan usaha tertentu.

Pada bagian berikutnya, ayat ini memuat doa orang-orang beriman agar Allah tidak menghukum mereka karena kelalaian atau kesalahan yang tidak disengaja, serta tidak membebankan kepada mereka kewajiban yang berat sebagaimana yang pernah dibebankan kepada umat-umat terdahulu. Permohonan tersebut mencerminkan kesadaran manusia akan keterbatasan dirinya sekaligus pengakuan bahwa segala kemudahan dan keringanan dalam menjalankan agama berasal dari rahmat Allah. Doa ini juga menunjukkan harapan agar umat Islam terhindar dari berbagai bentuk kesulitan yang dapat menghalangi pelaksanaan ajaran agama secara optimal.

Ayat ini diakhiri dengan permohonan ampunan, perlindungan, dan rahmat Allah, disertai pengakuan bahwa hanya Allah yang menjadi pelindung dan penolong bagi orang-orang beriman. Permohonan tersebut menggambarkan hubungan yang dekat antara hamba dan Tuhannya, yang ditandai oleh sikap tunduk, tawakal, dan ketergantungan penuh kepada-Nya. Dengan demikian, QS. Al-Baqarah (2): 286 tidak hanya menegaskan prinsip kemudahan dalam syariat Islam, tetapi juga mengajarkan tanggung jawab moral, kesadaran akan kelemahan manusia, serta pentingnya memohon pertolongan Allah dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan dan perjuangan menegakkan agama.¹⁰

¹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 745-754

Berdasarkan penafsiran Imam al-Ṭhabari, Buya HAMKA, dan M. Quraish Shihab terhadap QS. al-Baqarah (2): 286, ketiganya sepakat bahwa ayat ini menegaskan prinsip dasar syariat Islam yang berlandaskan kemudahan, keadilan, dan kasih sayang Allah. Allah tidak membebani manusia dengan kewajiban yang berada di luar batas kemampuannya, sehingga setiap perintah dan larangan agama pada hakikatnya dapat dilaksanakan sesuai kesanggupan manusia. Ketiga mufasir juga sama-sama menegaskan bahwa manusia bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukan secara sadar dan sengaja, sedangkan kesalahan, kelupaan, atau lintasan hati yang berada di luar kendali manusia tidak menjadi dasar hukuman. Selain itu, mereka memandang rangkaian doa pada akhir ayat sebagai bentuk pengakuan seorang mukmin terhadap kelemahan dirinya sekaligus permohonan akan ampunan, rahmat, dan pertolongan Allah.

Perbedaan ketiganya terletak pada penekanan penafsiran yang diberikan. Al-Ṭhabari lebih menonjolkan aspek riwayat dan hukum dengan menjelaskan batas pertanggungjawaban manusia, makna beban berat (*iṣr*) yang pernah dibebankan kepada umat terdahulu, serta pengabulan doa kaum mukmin oleh Allah. HAMKA lebih menekankan dimensi pendidikan iman dan moral, yaitu bahwa syariat Islam mengandung kemudahan serta bahwa pahala dan dosa memiliki dampak spiritual dan psikologis dalam kehidupan manusia. Sementara itu, Quraish Shihab memberikan perhatian pada aspek teologis dan psikologis ayat dengan menegaskan hubungan antara fitrah manusia, tanggung jawab moral, serta kedekatan seorang hamba dengan Allah melalui doa dan ketergantungan penuh kepada-Nya. Dengan demikian, ketiga tafsir tersebut saling melengkapi dalam menunjukkan bahwa QS.

al-Baqarah (2): 286 merupakan penegasan tentang kemudahan syariat, tanggung jawab individu, dan keluasan rahmat Allah bagi orang-orang yang beriman.

4. QS. Al-mursalat (77): 46

كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ

“(Dikatakan kepada orang-orang kafir): ”Makanlah dan bersenang-senanglah kamu (di dunia dalam waktu) yang pendek; Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang berdosa”. QS. Al-Mursalât (77): 46.

Menurut Imam al-Ṭhabari, firman Allah dalam QS. al-Mursalât (77): 46, *“Makanlah dan bersenang-senanglah kamu (di dunia dalam waktu yang pendek), sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang berdosa,”* merupakan bentuk ancaman dan peringatan keras kepada orang-orang yang mendustakan hari kebangkitan dan menolak kebenaran yang dibawa para rasul. Ungkapan tersebut bukanlah izin untuk menikmati kehidupan dunia secara bebas, melainkan sindiran ilahi yang menunjukkan bahwa kenikmatan dunia yang mereka rasakan hanyalah bersifat sementara sebelum datangnya azab Allah. Al-Ṭhabari menegaskan bahwa orang-orang kafir diberi kesempatan menikmati kehidupan dunia hanya dalam waktu yang terbatas hingga ajal mereka tiba.

Lebih lanjut, al-Ṭhabari menjelaskan bahwa frasa *“sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang berdosa”* ditujukan kepada mereka yang melakukan kekafiran dan pendustaan terhadap Allah serta rasul-rasul-Nya. Dengan mengutip pendapat Ibnu Zaid, al-Ṭabari menerangkan bahwa yang dimaksud dengan *“orang-orang yang berdosa” (al-mujrimūn)* dalam ayat ini adalah orang-orang kafir yang menolak keimanan. Kenikmatan yang mereka peroleh di dunia tidak akan mampu

menyelamatkan mereka dari hukuman Allah, sebagaimana yang telah terjadi pada umat-umat terdahulu yang juga menghabiskan hidup mereka dalam kesenangan, namun akhirnya dibinasakan karena kekufuran dan pendustaan mereka terhadap wahyu.

Dalam perspektif al-Thabari, ayat ini mengandung pelajaran moral bahwa kehidupan dunia yang penuh kenikmatan tidak boleh dipahami sebagai tanda keridaan Allah. Sebaliknya, bagi orang-orang yang terus berada dalam kekafiran dan kemaksiatan, kenikmatan tersebut dapat menjadi bentuk penangguhan sebelum datangnya pembalasan yang sesungguhnya. Oleh karena itu, QS. al-Mursalât (77): 46 menegaskan hubungan erat antara dosa, khususnya kekafiran dan pendustaan terhadap kebenaran, dengan konsekuensi hukuman ilahi yang akan diterima pada hari akhir, sehingga ayat ini berfungsi sebagai peringatan agar manusia tidak terpedaya oleh kesenangan dunia yang bersifat sementara.¹¹

Dalam menafsirkan QS. Al-Mursalat (77): 46, HAMKA menjelaskan bahwa perintah, “*Makanlah dan bersenang-senanglah sejenak,*” merupakan bentuk peringatan sekaligus ancaman kepada orang-orang yang mengingkari kebenaran. Kenikmatan dunia berupa makanan, minuman, harta, dan berbagai bentuk kesenangan hidup pada hakikatnya bersifat sementara dan terbatas. Meskipun seseorang menikmati kehidupan yang panjang, seluruh kesenangan tersebut hanya berlangsung dalam rentang waktu yang sangat singkat jika dibandingkan dengan

¹¹Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 25, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 980-983.

kehidupan akhirat yang kekal. Oleh karena itu, kenikmatan dunia tidak dapat dijadikan ukuran keberhasilan hidup karena sifatnya yang fana dan tidak abadi.

HAMKA menegaskan bahwa kenikmatan duniawi juga memiliki keterbatasan yang melekat pada kondisi manusia. Kesenangan dalam makan dan minum, misalnya, hanya dapat dirasakan ketika seseorang berada dalam keadaan lapar dan sehat. Ketika rasa kenyang telah datang atau kondisi fisik terganggu oleh penyakit dan usia lanjut, kenikmatan tersebut berkurang bahkan hilang sama sekali. Hal ini menunjukkan bahwa seluruh kesenangan dunia bergantung pada keadaan yang tidak tetap dan karena itu tidak layak dijadikan tujuan utama kehidupan manusia.

Lebih lanjut, ayat ini menegaskan bahwa kesenangan sementara yang dinikmati oleh orang-orang yang durhaka tidak akan memiliki nilai apa pun apabila dibandingkan dengan azab yang menanti mereka di akhirat. Kedurhakaan dan penolakan terhadap petunjuk Allah menyebabkan kehidupan mereka kehilangan dimensi spiritual dan nilai kebajikan. Akibatnya, berbagai kenikmatan yang diperoleh selama di dunia tidak dapat menyelamatkan mereka dari konsekuensi atas perbuatan yang telah dilakukan.

Dalam konteks ini, HAMKA mengaitkan makna ayat dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa dunia adalah penjara bagi orang beriman dan surga bagi orang kafir. Menurutnya, kehidupan seorang mukmin dibatasi oleh ketentuan syariat yang mengatur perilaku, keinginan, serta berbagai bentuk kenikmatan yang boleh dan tidak boleh dinikmati. Pembatasan tersebut bukanlah

bentuk kesulitan, melainkan sarana pendidikan spiritual agar manusia mampu mengendalikan hawa nafsu dan mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat.

Sebaliknya, bagi orang yang mengabaikan iman dan hanya berorientasi pada kesenangan duniawi, dunia menjadi puncak kenikmatan yang dapat mereka peroleh. Namun, kenikmatan tersebut bersifat sesaat dan tidak sebanding dengan penderitaan yang akan mereka hadapi di akhirat. Dengan demikian, ayat ini mengandung pesan moral bahwa manusia tidak seharusnya terjebak pada kesenangan yang sementara, melainkan menjadikan kehidupan dunia sebagai sarana untuk memperoleh kebahagiaan yang hakiki dan abadi di sisi Allah SWT.¹²

Dalam menafsirkan QS. Al-Mursalāt ayat 46, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini merupakan teguran keras kepada kaum musyrik Mekah yang tenggelam dalam kenikmatan duniawi dan menganggap kebahagiaan hanya diukur dari terpenuhinya kebutuhan materi serta kesenangan hidup. Setelah sebelumnya Al-Qur'an menguraikan berbagai kenikmatan yang akan diperoleh orang-orang bertakwa di akhirat, kaum musyrik menanggapi dengan sikap meremehkan dan merasa bahwa kenikmatan yang mereka rasakan di dunia sudah cukup menjadi bukti keberhasilan hidup mereka. Oleh karena itu, firman Allah, "*Makan dan bersenang-senanglah kalian*", bukanlah perintah yang menunjukkan keridaan, melainkan ungkapan ancaman dan peringatan. Mereka dipersilakan menikmati kesenangan dunia yang sifatnya sementara dan terbatas, karena pada akhirnya

¹²Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 10, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 7841-7842.

mereka akan menghadapi konsekuensi dari kedurhakaan yang terus mereka lakukan.

Lebih lanjut, ayat ini menegaskan bahwa kenikmatan dunia yang dibanggakan oleh orang-orang kafir sesungguhnya hanyalah kesenangan sesaat yang tidak dapat menyelamatkan mereka dari azab Allah. Sebutan *mujrimūn* (orang-orang yang berdosa atau pendurhaka) menunjukkan bahwa kedurhakaan mereka bukanlah perilaku yang bersifat insidental, melainkan telah menjadi karakter yang melekat dalam kehidupan mereka. Mereka secara sadar memilih untuk menolak petunjuk Allah dan tetap bertahan dalam kekufuran meskipun berbagai tanda dan bukti kebenaran telah dipaparkan kepada mereka. Karena itu, kenikmatan yang mereka rasakan di dunia tidak lebih dari penangguhan sementara sebelum datangnya hukuman yang telah dijanjikan.

Penafsiran ini juga berkaitan dengan rangkaian ayat setelahnya yang menggambarkan sikap keras kepala kaum musyrik terhadap seruan kebenaran. Ketika mereka diajak untuk tunduk kepada Allah melalui keimanan dan ibadah, mereka menolaknya dengan penuh kesombongan. Dengan demikian, QS. Al-Mursalāt ayat 46 tidak hanya mengandung ancaman terhadap mereka yang larut dalam kesenangan duniawi, tetapi juga mengkritik orientasi hidup yang mengabaikan dimensi spiritual dan tanggung jawab akhirat. Menurut Quraish Shihab, ayat ini memperlihatkan bahwa kesenangan dunia tanpa keimanan dan ketaatan hanyalah kenikmatan yang bersifat sementara, sedangkan nasib akhir

manusia ditentukan oleh sikapnya terhadap petunjuk Allah dan kesediaannya untuk tunduk kepada kebenaran yang telah disampaikan melalui wahyu.¹³

5. QS Ali-Imran (3): 110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۚ وَلَوْ
أَمَرَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَ أَنْ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

“Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.” QS. Ali-Imran (3): 110.

Menurut riwayat yang dikemukakan oleh Ikrimah dan Muqatil, QS. Āli ‘Imrān [3]: 110 turun berkenaan dengan dialog antara beberapa sahabat Nabi saw., yaitu Abdullah bin Mas‘ud, Ubay bin Ka‘ab, Mu‘adz bin Jabal, dan Salim maula Abu Hudzaifah dengan sejumlah tokoh Yahudi, di antaranya Malik bin al-Shaif dan Wahab bin Yahudza. Dalam perbincangan tersebut, tokoh-tokoh Yahudi menyatakan bahwa agama mereka lebih baik serta kedudukan mereka lebih mulia dibandingkan kaum muslimin. Pernyataan tersebut kemudian dijawab oleh Allah melalui turunnya ayat yang menegaskan bahwa umat Islam merupakan umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia karena memiliki komitmen untuk menyeru kepada kebaikan (*amar ma‘ruf*), mencegah kemungkaran (*nahi munkar*), dan beriman kepada Allah. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa keutamaan suatu umat tidak ditentukan oleh identitas, keturunan, atau klaim superioritas semata,

¹³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur‘an*, Jilid 14, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 618-619.

melainkan oleh kualitas keimanan dan tanggung jawab moral dalam mewujudkan kebaikan di tengah masyarakat.¹⁴

Imam al-Ṭhabari menjelaskan bahwa firman Allah Swt., “*Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia*” QS. Āli ‘Imrān (93): 110, telah ditafsirkan oleh para ulama dengan beberapa pendapat. Pendapat pertama menyatakan bahwa ayat ini secara khusus ditujukan kepada para sahabat Nabi Muhammad saw. yang berhijrah dari Makkah ke Madinah. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, Ikrimah, As-Suddī, dan Umar bin al-Khaṭṭāb. Mereka memahami bahwa keutamaan yang disebutkan dalam ayat tersebut pertama kali melekat pada generasi sahabat yang memiliki pengorbanan, keimanan, dan komitmen luar biasa dalam menegakkan agama Islam. Dengan demikian, para sahabat dipandang sebagai representasi paling nyata dari “umat terbaik” yang dipuji oleh Allah Swt.

Pendapat kedua menafsirkan ayat ini secara lebih umum, yakni mencakup seluruh umat Islam yang memenuhi syarat-syarat yang disebutkan dalam ayat tersebut. Menurut Mujahid dan sejumlah mufasir lainnya, predikat *khaira ummah* (umat terbaik) tidak diberikan secara otomatis kepada setiap Muslim, melainkan kepada mereka yang melaksanakan tiga karakter utama, yaitu amar ma‘ruf, nahi munkar, dan beriman kepada Allah. Dengan demikian, keunggulan umat Islam bersifat kondisional dan bergantung pada sejauh mana mereka merealisasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Pemahaman ini

¹⁴Abu Al-Hasan Ali Al-Wahidi, *Asbābun Nuzūl*, Terj. Tim Konten Cordoba Internasional, (Bandung: Cordoba, 2017) 103.

menunjukkan bahwa kemuliaan umat merupakan konsekuensi dari komitmen terhadap ajaran Islam, bukan semata-mata identitas keagamaan.

al-Ṭhabari juga mengemukakan pendapat lain yang menyatakan bahwa umat Islam disebut sebagai umat terbaik karena jumlah mereka yang paling banyak menerima dan memenuhi seruan Allah dibandingkan umat-umat sebelumnya. Selain itu, terdapat pula pandangan yang menegaskan bahwa umat Muhammad saw. adalah umat terbaik secara mutlak karena Allah telah memilih dan memuliakan mereka di atas umat-umat terdahulu. Dalam konteks ini, Al-Ṭhabari menguatkan pendapat yang didasarkan pada hadis Nabi saw. yang menyatakan bahwa umat Islam merupakan penyempurna dari tujuh puluh umat dan merupakan umat yang paling mulia di sisi Allah. Oleh karena itu, predikat “umat terbaik” tidak hanya menunjukkan keutamaan historis, tetapi juga kedudukan istimewa umat Islam dalam tatanan umat manusia.

Lebih lanjut, al-Ṭhabari menjelaskan bahwa karakter utama yang menjadikan umat Islam layak menyandang predikat tersebut adalah pelaksanaan amar ma‘ruf dan nahi munkar. Amar ma‘ruf dimaknai sebagai ajakan untuk beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, melaksanakan syariat-Nya, serta menegakkan nilai-nilai kebenaran dalam masyarakat. Sementara itu, nahi munkar berarti melarang segala bentuk kesyirikan, pendustaan terhadap para rasul, dan berbagai bentuk kemaksiatan. Menurut beliau, istilah *ma‘ruf* merujuk kepada segala sesuatu yang dikenal sebagai kebaikan menurut syariat dan diterima oleh kaum mukmin, sedangkan *munkar* adalah segala sesuatu yang ditolak oleh Allah dan dipandang buruk oleh orang-orang beriman.

Pada bagian akhir tafsirnya, al-Thabari mengaitkan ayat ini dengan sikap Ahlul Kitab. Allah menegaskan bahwa sekiranya kaum Yahudi dan Nasrani beriman kepada Nabi Muhammad saw. dan risalah yang beliau bawa, maka hal itu akan lebih baik bagi mereka di dunia dan akhirat. Walaupun di antara mereka terdapat sebagian yang beriman, seperti Abdullah bin Salam dan beberapa tokoh lainnya, mayoritas tetap berada dalam kefasikan karena menolak kebenaran yang sebenarnya telah disebutkan dalam kitab-kitab mereka. Dengan demikian, al-Thabari menegaskan bahwa keutamaan umat Islam tidak hanya terletak pada statusnya sebagai umat Nabi Muhammad saw., tetapi juga pada komitmennya untuk menegakkan keimanan, amar ma'ruf, dan nahi munkar sebagai misi utama yang membawa kemaslahatan bagi seluruh manusia.¹⁵

Dalam Tafsir Al-Azhar, HAMKA menjelaskan bahwa predikat "*umat terbaik*" (khaira ummah) yang diberikan Allah kepada umat Islam dalam QS. Ali 'Imran (3): 110 tidak bersifat mutlak atau otomatis, melainkan bergantung pada terpenuhinya tiga syarat utama, yaitu melaksanakan amar ma'ruf, nahi munkar, dan beriman kepada Allah. Ketiga unsur tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, keunggulan umat Islam bukan didasarkan pada identitas keagamaan semata, melainkan pada kemampuan mereka menegakkan nilai-nilai kebaikan, mencegah kemungkaran, dan memelihara keimanan yang kokoh kepada Allah. Hamka mengingatkan agar ayat ini tidak dipahami sebagai

¹⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 719-730.

dasar untuk membanggakan diri secara berlebihan, sebagaimana sikap sebagian Bani Israil yang menganggap diri mereka sebagai kaum pilihan Tuhan.

Menurut HAMKA, iman kepada Allah merupakan fondasi utama yang melahirkan kebebasan jiwa. Keimanan yang benar membebaskan manusia dari ketergantungan dan ketakutan kepada selain Allah, sehingga melahirkan keberanian moral untuk memperjuangkan kebenaran. Dari kebebasan jiwa tersebut lahir kebebasan kehendak yang mendorong seseorang untuk mengajak kepada kebaikan (*amar ma'ruf*), serta kebebasan berpikir dan menyampaikan pendapat yang memungkinkan seseorang menentang berbagai bentuk penyimpangan dan kemungkaran (*nahi munkar*). Dengan demikian, amar ma'ruf dan nahi munkar merupakan manifestasi nyata dari keimanan yang hidup dalam diri seorang mukmin.

Lebih lanjut, HAMKA menegaskan bahwa kualitas suatu umat dapat diukur dari sejauh mana mereka mampu mempertahankan ketiga prinsip tersebut. Ketika keberanian untuk menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran melemah akibat rapuhnya iman, maka umat akan kehilangan predikat sebagai umat terbaik. Sebaliknya, selama semangat amar ma'ruf nahi munkar tetap hidup dan didukung oleh keimanan yang kuat, umat Islam akan tetap memiliki peran strategis dalam membimbing masyarakat menuju kehidupan yang lebih baik, adil, dan bermartabat.

HAMKA juga menghubungkan konsep ini dengan prinsip kebebasan dalam kehidupan sosial. Menurutnya, masyarakat yang maju adalah masyarakat yang memiliki kebebasan kehendak, kebebasan berpikir, dan kebebasan jiwa yang

berlandaskan tauhid. Kebebasan tersebut bukan berarti tanpa batas, tetapi diarahkan oleh nilai-nilai moral dan tanggung jawab kepada Allah. Dalam perspektif ini, amar ma'ruf berfungsi sebagai upaya membangun kemaslahatan sosial, sedangkan nahi munkar menjadi mekanisme pengawasan moral untuk menjaga masyarakat dari penyimpangan yang dapat merusak tatanan kehidupan bersama.

Pada bagian akhir penafsirannya, HAMKA menjelaskan bahwa peluang untuk meraih kemuliaan sebagai umat terbaik tidak hanya terbuka bagi umat Islam secara formal, tetapi juga bagi siapa pun yang beriman kepada Allah serta menegakkan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran. Karena itu, keutamaan suatu komunitas tidak ditentukan oleh klaim identitas, melainkan oleh kualitas iman, komitmen moral, dan kontribusinya dalam mewujudkan kemaslahatan manusia. Sebaliknya, apabila umat kehilangan semangat amar ma'ruf nahi munkar dan hanya berbangga pada warisan masa lalu, maka mereka akan mengalami kemunduran dan kehilangan peran pentingnya dalam peradaban.¹⁶

Menurut Tafsir Al-Mishbah, setelah sebelumnya Allah memerintahkan umat Islam untuk berdakwah, mengajak kepada kebaikan, serta menjaga persatuan, ayat ini menjelaskan bahwa tugas tersebut muncul karena kedudukan umat Islam sebagai *khairu ummah* (umat terbaik). Status itu bukan diberikan tanpa alasan, tetapi lahir dari karakter dan tanggung jawab yang mereka emban. Sebaliknya,

¹⁶Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 2, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 886-893

sebagian Ahlul Kitab kehilangan keistimewaan tersebut karena tidak menjalankan prinsip-prinsip yang menjadi dasar kemuliaan umat.

Allah menyatakan bahwa umat Nabi Muhammad saw., dari generasi ke generasi, merupakan umat terbaik yang dihadirkan untuk seluruh manusia. Keunggulan ini diperoleh karena mereka secara konsisten mengajak kepada hal-hal yang makruf, yaitu segala sesuatu yang dipandang baik dan sesuai dengan nilai-nilai ilahi, serta mencegah kemungkaran, yakni segala perbuatan yang bertentangan dengan nilai kebenaran dan kemuliaan. Selain itu, mereka memiliki keimanan yang benar kepada Allah, yang tercermin dalam keyakinan, ketaatan, dan pengamalan ajaran-Nya serta tuntunan Rasulullah saw. Dengan perpaduan iman, amar makruf, dan nahi mungkar inilah umat Islam memperoleh predikat sebagai umat terbaik.

Namun, keistimewaan tersebut bukan berarti Allah berlaku pilih kasih. Andaikan kaum Yahudi dan Nasrani beriman dengan benar sebagaimana yang dituntut Allah serta menjaga persatuan, maka hal itu juga akan menjadi kebaikan bagi mereka. Bahkan, sebagian dari mereka memang beriman dan memperoleh kemuliaan tersebut, meskipun jumlahnya sedikit. Adapun mayoritas mereka digambarkan sebagai orang-orang fasik, yaitu mereka yang keluar dari ketaatan kepada petunjuk Allah.

Quraish Shihab kemudian menjelaskan penggunaan kata *kuntum* dalam ayat ini. Sebagian ulama memahaminya sebagai bentuk yang menunjukkan bahwa umat Islam hadir dan eksis sebagai umat terbaik. Sebagian lainnya menafsirkan bahwa sejak dahulu, dalam pengetahuan Allah, umat ini telah ditetapkan sebagai umat

terbaik. Dengan pemahaman kedua ini, ayat tersebut tidak secara otomatis menjamin bahwa setiap generasi umat Islam selalu menjadi yang terbaik. Keutamaan itu bergantung pada sejauh mana mereka mempertahankan sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat. Oleh sebab itu, generasi setelah masa Nabi bisa saja lebih baik atau bahkan lebih buruk dibanding generasi sebelumnya.

Dalam konteks ini, Nabi Muhammad saw. pernah menyatakan bahwa generasi terbaik adalah generasinya, kemudian generasi setelahnya, dan generasi berikutnya. Namun, dalam hadis lain beliau juga mengibaratkan umatnya seperti hujan yang tidak dapat dipastikan apakah bagian awal, tengah, atau akhirnya yang paling baik. Hal ini menunjukkan bahwa peluang untuk meraih predikat terbaik terbuka bagi setiap generasi selama mereka memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan Allah.

Quraish Shihab juga menguraikan makna kata *ummah* yang digunakan dalam ayat ini. Kata tersebut tidak hanya menunjuk pada kelompok manusia yang memiliki agama yang sama, tetapi mencakup setiap kelompok yang dipersatukan oleh satu ikatan tertentu, baik karena agama, tempat, waktu, bangsa, suku, maupun tujuan yang sama. Bahkan Al-Qur'an dan hadis menggunakan istilah *ummah* untuk kelompok binatang. Karena itu, konsep umat mengandung makna persatuan, kebersamaan, dan persaudaraan di antara para anggotanya.

Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa predikat umat terbaik bukanlah gelar yang diberikan secara otomatis kepada setiap orang yang mengaku sebagai Muslim. Predikat tersebut hanya dapat dipertahankan apabila umat Islam

terus menegakkan tiga prinsip utama, yaitu keimanan yang benar kepada Allah, amar makruf, dan nahi mungkar. Ketika ketiga unsur itu melemah atau ditinggalkan, maka keistimewaan sebagai *khairu ummah* juga akan ikut berkurang.¹⁷

Berdasarkan penafsiran Imam Al-Ṭabari, HAMKA dan M. Quraish Shihab terhadap QS. Āli ‘Imrān (3): 110, ketiganya sepakat bahwa predikat *khairu ummah* (umat terbaik) berkaitan erat dengan pelaksanaan tiga prinsip utama, yaitu keimanan kepada Allah, amar ma‘ruf, dan nahi munkar. Al-Ṭabari menekankan aspek riwayat dan historis dengan menjelaskan bahwa ayat ini pada mulanya ditujukan kepada para sahabat Nabi saw. sebagai generasi yang paling nyata merealisasikan nilai-nilai tersebut, meskipun maknanya juga berlaku bagi seluruh umat Islam yang memenuhi syarat yang sama. HAMKA dan Quraish Shihab sejalan dengan pandangan ini dengan menegaskan bahwa predikat umat terbaik bukanlah status yang diperoleh secara otomatis karena identitas keislaman, melainkan harus dibuktikan melalui komitmen terhadap keimanan serta upaya aktif menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran dalam kehidupan masyarakat.

Perbedaannya terletak pada titik tekan penafsiran masing-masing mufasir. Al-Ṭabari lebih menonjolkan keutamaan umat Islam berdasarkan dalil-dalil riwayat, kedudukan umat Muhammad saw., serta hubungan ayat dengan sikap Ahlul Kitab. HAMKA memberikan penekanan pada dimensi moral dan sosial, terutama bahwa iman yang kuat melahirkan kebebasan jiwa, keberanian moral, serta

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur‘an*, Jilid 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 184-186.

tanggung jawab sosial untuk memperjuangkan kebenaran. Sementara itu, Quraish Shihab menyoroti aspek konseptual dan kontekstual dengan menjelaskan bahwa predikat *khairu ummah* bersifat dinamis dan harus terus dipertahankan oleh setiap generasi melalui penguatan iman, amar ma'ruf, dan nahi munkar. Dengan demikian, ketiga tafsir tersebut menunjukkan bahwa kemuliaan umat Islam tidak terletak pada status atau klaim identitas semata, melainkan pada kualitas keimanan dan kontribusi nyata dalam mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

6. QS. Al-baqarah (2): 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا
وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir" QS. Al-Baqarah (219): 2.

Berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abbas, QS. Al-Baqarah [2]: 219 turun sebagai respons terhadap pertanyaan para sahabat mengenai kewajiban menafkahkan harta di jalan Allah. Setelah perintah infak diturunkan, sebagian sahabat datang kepada Rasulullah saw. untuk meminta penjelasan mengenai jenis dan kadar harta yang seharusnya mereka keluarkan sebagai nafkah. Mereka mengungkapkan kebingungan terkait batasan harta yang diperintahkan untuk diinfakkan. Menanggapi pertanyaan tersebut, Allah menurunkan firman-Nya, *"Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: yang lebih dari keperluan (al-'afw)." Ayat ini memberikan penjelasan bahwa harta*

yang dianjurkan untuk diinfakkan adalah harta yang melebihi kebutuhan pokok diri dan keluarga. Riwayat lain menyebutkan bahwa Mu‘adz bin Jabal dan Tsa‘labah juga mengajukan pertanyaan serupa kepada Rasulullah saw. dengan mempertimbangkan tanggung jawab mereka terhadap keluarga dan para budak yang berada dalam tanggungan mereka. Melalui turunnya ayat ini, Al-Qur'an memberikan pedoman bahwa infak hendaknya dilakukan secara proporsional, tanpa mengabaikan kebutuhan dasar yang menjadi tanggung jawab seseorang.¹⁸

Menurut Al-Thabari, QS. Al-Baqarah ayat 219 turun sebagai jawaban atas pertanyaan para sahabat mengenai hukum khamar dan judi. Al-Thabari menjelaskan bahwa khamar adalah segala sesuatu yang menutupi dan menghilangkan fungsi akal, sedangkan maisir (judi) mencakup setiap bentuk taruhan yang mengandung unsur untung-rugi berdasarkan spekulasi. Berdasarkan berbagai riwayat dari Mujahid, Qatadah, Ibnu Abbas, dan ulama lainnya, pengertian judi tidak terbatas pada praktik perjudian Arab klasik, tetapi mencakup seluruh bentuk taruhan yang menyebabkan seseorang memperoleh keuntungan dengan mempertaruhkan sesuatu yang dimiliki.

Al-Thabari menafsirkan frasa *“pada keduanya terdapat dosa besar”* sebagai penegasan bahwa khamar dan judi mengandung kerusakan yang sangat besar bagi manusia. Pada khamar, dosa terbesarnya adalah hilangnya akal yang menyebabkan seseorang lalai mengingat Allah, melakukan tindakan yang tidak terkendali, bahkan menyakiti orang lain. Adapun pada judi, kerusakan utamanya

¹⁸Abu Al-Hasan Ali Al-Wahidi, *Asbābun Nuzūl*, Terj. Tim Konten Cordoba Internasional, (Bandung: Cordoba, 2017) 56

berupa munculnya permusuhan, kebencian, kezaliman, serta kelalaian dari zikir dan salat. Karena itu, meskipun keduanya memberikan kesenangan sesaat, dampak moral, sosial, dan spiritual yang ditimbulkan jauh lebih besar daripada manfaat yang diperoleh.

Meskipun demikian, Al-Thabari menjelaskan bahwa Allah juga mengakui adanya beberapa manfaat dalam khamar dan judi. Manfaat khamar pada masa itu berupa keuntungan ekonomi dari perdagangan dan kenikmatan yang dirasakan oleh peminumnya. Sementara manfaat judi berupa keuntungan materi yang diperoleh dari barang atau harta yang dipertaruhkan. Namun, menurut Al-Thabari, pengakuan terhadap adanya manfaat tersebut tidak berarti pembenaran, melainkan menunjukkan bahwa syariat mempertimbangkan realitas kehidupan manusia sebelum menetapkan hukum secara bertahap. Oleh sebab itu, Allah menegaskan bahwa dosa dan kerusakan yang ditimbulkan oleh keduanya jauh lebih besar daripada manfaatnya.

Al-Thabari juga menjelaskan bahwa ayat ini merupakan tahap awal dalam proses pengharaman khamar dan judi. Pada fase ini, Al-Qur'an belum mengharamkannya secara tegas, tetapi mulai menunjukkan dominasi mudaratnya atas manfaatnya. Setelah itu turun ayat yang melarang salat dalam keadaan mabuk, dan akhirnya turun QS. Al-Mā'idah ayat 90–91 yang mengharamkan khamar dan judi secara mutlak. Dengan demikian, Al-Thabari memandang ayat ini sebagai bagian dari metode pendidikan Al-Qur'an yang dilakukan secara bertahap agar masyarakat dapat meninggalkan kebiasaan yang telah mengakar kuat dalam kehidupan mereka.

Pada bagian akhir ayat, Al-Thabari menafsirkan pertanyaan para sahabat tentang apa yang harus mereka infakkan. Menurutnya, makna *al-'afw* adalah harta yang melebihi kebutuhan pokok diri sendiri dan keluarga. Ia menolak penafsiran yang membatasi makna ayat hanya pada zakat wajib, karena konteks ayat berkaitan dengan anjuran infak sukarela yang dilakukan secara seimbang. Berdasarkan berbagai hadis yang dikutipnya, Al-Thabari menegaskan bahwa seseorang hendaknya memenuhi kebutuhan dirinya dan keluarganya terlebih dahulu, kemudian menginfakkan kelebihan hartanya. Dengan demikian, ayat ini mengajarkan prinsip moderasi dalam berinfaq, yaitu tidak bersikap kikir tetapi juga tidak menghabiskan seluruh harta hingga menimbulkan kesulitan bagi diri dan keluarga.¹⁹

Menurut Tafsir Al-Azhar, QS. Al-Baqarah ayat 219 turun sebagai jawaban atas pertanyaan sebagian sahabat mengenai hukum *khamar* (minuman memabukkan) dan perjudian yang pada saat itu telah menjadi kebiasaan masyarakat Madinah. HAMKA menjelaskan bahwa Allah tidak langsung mengharamkan keduanya, tetapi terlebih dahulu mengajak umat untuk berpikir secara rasional dan moral dengan menimbang manfaat serta mudarat yang ditimbulkannya. Melalui ayat ini, Rasulullah diperintahkan menjelaskan bahwa pada khamar dan judi memang terdapat beberapa manfaat, namun keduanya juga mengandung dosa yang besar.

¹⁹Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, Tafsir Ath-Thabari, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 3, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 590-617.

HAMKA menerangkan bahwa dosa besar yang ditimbulkan oleh khamar tampak dari hilangnya kendali akal dan moral seseorang ketika mabuk. Orang yang mabuk mudah terjerumus ke dalam perilaku buruk seperti berkata kasar, melakukan kekerasan, mengabaikan kewajiban agama, bahkan dapat menyakiti atau membunuh orang lain tanpa kesadaran penuh. Selain merusak kehormatan dan martabat manusia, khamar juga membawa dampak buruk bagi kesehatan jasmani dan rohani. Meskipun ada manfaat tertentu, seperti menimbulkan rasa berani atau percaya diri, manfaat tersebut bersifat sementara dan tidak sebanding dengan kerusakan yang ditimbulkannya.

Demikian pula perjudian. HAMKA menjelaskan bahwa perjudian sering kali menghancurkan kehidupan ekonomi dan sosial seseorang. Harta yang dikumpulkan dengan susah payah dapat habis dalam waktu singkat di meja judi, sehingga kebutuhan keluarga menjadi terabaikan. Kekalahan dalam perjudian kerap melahirkan penyesalan, kesedihan, dan kemiskinan, sedangkan kemenangan sering memunculkan kesombongan serta menimbulkan iri hati, dendam, dan permusuhan dari pihak yang kalah. Walaupun terkadang seseorang memperoleh keuntungan dari hasil perjudian, manfaat tersebut sangat kecil dibandingkan dampak negatif yang ditimbulkannya terhadap kehidupan individu maupun masyarakat.

Melalui pernyataan bahwa dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya, Allah mendidik umat Islam agar menggunakan pertimbangan akal dalam menilai setiap perbuatan. Menurut Hamka, ayat ini mengajarkan prinsip bahwa suatu perkara harus dinilai berdasarkan perbandingan antara manfaat dan mudaratnya. Jika mudaratnya lebih besar daripada manfaatnya, maka perkara tersebut patut

ditinggalkan. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya berbicara tentang khamar dan judi, tetapi juga menjadi pedoman umum dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan. Orang beriman dituntut untuk berpikir matang sebelum bertindak dan memahami bahwa larangan agama selalu bertujuan mencegah kerusakan yang lebih besar.

HAMKA juga menjelaskan bahwa ayat ini merupakan tahap awal dalam proses pengharaman khamar dan judi. Pada fase ini Allah belum memberikan larangan mutlak, tetapi membentuk kesadaran moral umat terlebih dahulu. Setelah itu turun ayat yang melarang orang mendekati salat dalam keadaan mabuk, hingga akhirnya turun larangan tegas dalam QS. Al-Mā'idah ayat 90–91 yang mengharamkan khamar dan perjudian secara total. Metode bertahap ini menunjukkan kebijaksanaan syariat Islam dalam mengubah kebiasaan masyarakat yang telah mengakar kuat, sehingga perubahan dapat diterima dan dijalankan dengan lebih efektif oleh umat.²⁰

Menurut Tafsir Al-Mishbah, ayat ini turun sebagai jawaban atas pertanyaan kaum Muslim tentang hukum khamr (minuman memabukkan) dan judi. Kedua hal tersebut berkaitan dengan persoalan harta yang sebelumnya telah dibahas dalam surah Al-Baqarah, yaitu tentang larangan memperoleh dan menggunakan harta dengan cara yang tidak benar. Selain itu, khamr dan judi merupakan kebiasaan yang sangat melekat dalam kehidupan masyarakat Arab jahiliyah, bahkan sering dilakukan secara bersamaan.

²⁰Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), Tafsir Al-Azhar, jilid 1, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 513-517.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa khamr mencakup segala sesuatu yang dapat memabukkan, tanpa memandang bahan pembuatannya. Ukuran keharamannya bukan terletak pada kandungan alkohol semata, melainkan pada potensi memabukkan yang dimilikinya. Karena itu, setiap makanan atau minuman yang dalam kondisi normal dapat menyebabkan mabuk bagi orang yang normal termasuk dalam kategori khamr dan haram dikonsumsi, baik sedikit maupun banyak. Meskipun terdapat pendapat sebagian ulama mazhab Hanafi yang membatasi istilah khamr hanya pada minuman yang berasal dari anggur, mayoritas ulama berpendapat bahwa semua minuman yang memabukkan termasuk khamr.

Adapun kata maysir berarti judi, yang berasal dari akar kata yang mengandung makna kemudahan. Judi dinamakan demikian karena seseorang memperoleh harta dengan cara yang mudah tanpa usaha yang wajar, melainkan melalui spekulasi dan faktor keberuntungan.

Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. untuk menjelaskan bahwa pada khamr dan judi terdapat dosa yang besar, meskipun keduanya juga memiliki beberapa manfaat duniawi. Manfaat tersebut antara lain keuntungan materi, kesenangan sesaat, rasa hangat ketika cuaca dingin, atau bahkan kesempatan kerja bagi sebagian orang. Dalam praktik perjudian masyarakat jahiliah, sebagian hasil perjudian juga terkadang disumbangkan kepada fakir miskin. Namun demikian, manfaat tersebut sangat terbatas dan hanya dirasakan oleh sebagian kecil orang, sedangkan kerugian dan dosa yang ditimbulkannya jauh lebih besar. Khamr dan judi dapat menyebabkan gangguan kesehatan, hilangnya keseimbangan akal,

munculnya kebohongan, penipuan, permusuhan, serta perolehan harta secara tidak sah. Selain kerugian di dunia, pelakunya juga terancam menerima azab di akhirat.

Ayat ini merupakan tahap kedua dalam proses pengharaman khamr dalam Al-Qur'an. Sebelumnya, pada Surah An-Nahl ayat 67, Al-Qur'an hanya memberikan isyarat bahwa minuman memabukkan bukan termasuk rezeki yang baik. Pada ayat ini, penilaian terhadap khamr dan judi menjadi lebih tegas dengan menyatakan bahwa dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya. Setelah itu, Surah An-Nisa ayat 43 melarang orang mabuk mendekati salat, hingga akhirnya Surah Al-Ma'idah ayat 90 menetapkan larangan yang bersifat mutlak. Tahapan ini menunjukkan metode pendidikan Al-Qur'an dalam mengubah kebiasaan masyarakat secara bertahap, khususnya dalam persoalan hukum. Berbeda dengan masalah akidah dan nilai-nilai moral pokok yang sejak awal ditegaskan tanpa proses bertahap.

Pada bagian berikutnya, ayat ini juga menjawab pertanyaan tentang apa yang sebaiknya dinafkahkan. Allah memerintahkan agar seseorang menginfakkan kelebihan harta yang dimilikinya, yaitu harta yang masih tersisa setelah kebutuhan pokok terpenuhi dan yang dapat diberikan dengan hati yang lapang. Dari sini dipahami bahwa pengeluaran harta dalam Islam mencakup tiga tingkatan: zakat yang wajib, infak yang mudah dikeluarkan meskipun tidak wajib, dan infak yang berat dilakukan karena memerlukan pengorbanan lebih besar, yang karenanya memiliki pahala yang lebih besar pula.

Quraish Shihab juga menghubungkan perintah berinfak dengan persoalan khamr. Menurutny, salah satu sebab banyaknya produksi minuman keras pada masa itu adalah karena masyarakat enggan menyalurkan kelebihan hasil panen kurma dan anggur. Akibatnya, hasil yang berlebih tersebut diolah menjadi minuman memabukkan. Seandainya kelebihan itu diberikan kepada orang lain atau dimanfaatkan secara baik, maka tidak perlu diubah menjadi khamr.

Di akhir ayat, Allah menegaskan bahwa seluruh penjelasan hukum tersebut diberikan agar manusia berpikir secara mendalam. Yang dimaksud bukan hanya memikirkan manfaat dan mudarat khamr serta judi, tetapi juga merenungkan hubungan antara kehidupan dunia dan akhirat. Seorang mukmin dituntut untuk menjadikan dunia sebagai sarana meraih kebahagiaan akhirat, dengan memilih perbuatan yang manfaatnya lebih besar dan menjauhi segala sesuatu yang mudaratnya lebih dominan atau bahkan tidak memiliki manfaat sama sekali.²¹

Berdasarkan penafsiran Imam Al-Ṭhabari, HAMKA, dan M. Quraish Shihab terhadap QS. Al-Baqarah (2): 219, ketiganya sepakat bahwa khamar dan judi merupakan perbuatan yang mengandung manfaat tertentu, tetapi kerusakan dan dosa yang ditimbulkannya jauh lebih besar daripada manfaat yang diperoleh. Ath-Ṭabari menekankan bahwa khamar menghilangkan fungsi akal dan judi melahirkan berbagai bentuk permusuhan serta kezaliman, sedangkan Hamka lebih menyoroti dampak moral, psikologis, sosial, dan ekonomi yang menghancurkan kehidupan individu maupun masyarakat. Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa

²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Jilid 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 467-469.

manfaat yang terkandung dalam khamar dan judi hanya bersifat sementara dan terbatas, sedangkan mudaratnya mencakup kerusakan akal, kesehatan, hubungan sosial, serta kehidupan spiritual. Ketiga mufasir juga sepakat bahwa ayat ini menunjukkan prinsip Al-Qur'an dalam menilai suatu perbuatan berdasarkan perbandingan antara manfaat dan mudaratnya, sehingga sesuatu yang kerusakannya lebih besar daripada manfaatnya harus ditinggalkan.

Perbedaannya terletak pada fokus penafsiran masing-masing mufasir. al-Thabari lebih menonjolkan aspek riwayat, hukum, dan proses tasyri' (penetapan hukum) dengan menjelaskan ayat ini sebagai salah satu tahapan pengharaman khamar dan judi serta menafsirkan konsep infak sebagai pengeluaran dari harta yang melebihi kebutuhan pokok. HAMKA menekankan dimensi pendidikan moral dan pembinaan akal, bahwa ayat ini mengajarkan umat Islam untuk berpikir bijaksana dalam mempertimbangkan manfaat dan mudarat setiap tindakan. Adapun Quraish Shihab memberikan penjelasan yang lebih kontekstual dengan menghubungkan larangan khamar dan judi dengan persoalan pengelolaan harta, proses perubahan sosial secara bertahap, serta pentingnya menjadikan kehidupan dunia sebagai sarana meraih kebahagiaan akhirat. Dengan demikian, ketiga tafsir tersebut menunjukkan bahwa QS. Al-Baqarah (2): 219 tidak hanya membahas hukum khamar dan judi, tetapi juga mengandung prinsip-prinsip etika, kemaslahatan, moderasi dalam berinfaq, serta metode pendidikan Al-Qur'an dalam membentuk masyarakat yang lebih baik.

7. QS. Al-kahfi (50): 18.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ۖ
أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا

(Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, “Sujudlah kamu semua kepada Adam!” Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Dia termasuk (golongan) jin, kemudian dia mendurhakai perintah Tuhannya. Pantaskah kamu menjadikan dia dan keturunannya sebagai penolong selain Aku, padahal mereka adalah musuhmu? Dia (Iblis) seburuk-buruk pengganti (Allah) bagi orang-orang zalim. QS. Al-kahfi (50): 18.

Menurut Al-Thabari, QS. Al-Kahfi ayat 50 merupakan peringatan Allah kepada manusia agar tidak mengikuti jejak iblis yang dilandasi kesombongan, kedengkian, dan permusuhan terhadap Adam. Allah mengingatkan peristiwa ketika para malaikat diperintahkan untuk bersujud kepada Adam dan semuanya mematuhi perintah tersebut kecuali iblis. Penolakan iblis bukan karena ketidaktahuan terhadap perintah Allah, melainkan karena kesombongan dan hasad yang tumbuh dalam dirinya terhadap kemuliaan yang diberikan Allah kepada Adam. Oleh sebab itu, ayat ini berfungsi sebagai peringatan agar manusia tidak menjadikan iblis sebagai teladan, mengingat sejak awal ia telah menunjukkan permusuhan terhadap bapak manusia dan keturunannya.

Dalam menafsirkan frasa “*kāna mina al-jinn*” (dia termasuk golongan jin), Al-Thabari memaparkan berbagai pendapat ulama tafsir. Sebagian berpendapat bahwa iblis berasal dari golongan jin yang sesungguhnya, sementara sebagian lain berpendapat bahwa ia termasuk kelompok malaikat tertentu yang disebut jin atau merupakan penjaga surga sehingga dinisbatkan kepada tempat tugasnya. Ath-Thabari mengutip sejumlah riwayat dari Ibnu Abbas, Qatadah, dan ulama lainnya

yang menggambarkan kedudukan iblis sebelum pembangkangannya sebagai makhluk yang memiliki kemuliaan, kedudukan tinggi, serta tugas penting di langit dan surga. Namun, seluruh kemuliaan tersebut tidak mampu menyelamatkannya ketika kesombongan menguasai hatinya.

Al-Thabari menjelaskan bahwa penyebab utama kejatuhan iblis adalah kesombongan yang tersembunyi dalam dirinya. Ketika Allah memerintahkan sujud kepada Adam, sifat tersebut tampak secara nyata sehingga ia menolak melaksanakan perintah Allah. Menurut Al-Thabari, makna *fafasaqa 'an amri rabbih* adalah keluar dan menyimpang dari ketaatan kepada Allah. Dengan demikian, kefasikan iblis bukan sekadar pelanggaran biasa, melainkan bentuk pembangkangan yang lahir dari kesombongan dan penolakan terhadap perintah Tuhan. Dalam sejumlah riwayat yang dikemukakannya, kesalahan iblis dibedakan dari kesalahan Adam; Adam tergelincir karena maksiat yang kemudian disertai taubat, sedangkan iblis jatuh karena kesombongan yang membuatnya menolak tunduk kepada Allah.

Selanjutnya, Al-Thabari menafsirkan pertanyaan Allah, “*Patutkah kamu mengambil dia dan keturunannya sebagai pemimpin selain Aku?*”, sebagai kecaman terhadap manusia yang memilih menaati iblis dan para pengikutnya. Padahal, iblis merupakan musuh yang telah menyesatkan Adam hingga keluar dari surga. Menurut Al-Thabari, keturunan iblis adalah para setan yang terus menggoda dan menyesatkan manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Riwayat-riwayat yang dikutipnya menggambarkan peran setan dalam menimbulkan berbagai bentuk keburukan, mulai dari godaan di pasar, penyebaran berita bohong, perzinahan,

hingga kelalaian manusia dalam mengingat Allah. Karena itu, menjadikan iblis sebagai pemimpin berarti mengikuti jalan permusuhan terhadap diri sendiri.

Pada bagian akhir ayat, Al-Thabari menjelaskan bahwa frasa “*amat buruklah iblis itu sebagai pengganti (dari Allah) bagi orang-orang zalim*” merupakan kecaman keras terhadap orang-orang yang meninggalkan ketaatan kepada Allah lalu memilih mengikuti iblis. Menurutny, tidak ada pilihan yang lebih buruk daripada menukar perlindungan, petunjuk, dan nikmat Allah dengan ketaatan kepada musuh yang nyata. Ayat ini menegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya pelindung yang memberikan kemuliaan dan kebaikan kepada manusia, sedangkan iblis hanya mengajak kepada kesesatan dan kebinasaan. Dengan demikian, pesan utama yang ditekankan Al-Thabari adalah larangan menjadikan iblis dan para pengikutnya sebagai pemimpin, karena mereka merupakan musuh abadi manusia yang sejak awal berupaya menjauhkan manusia dari jalan Allah.²²

Menurut Tafsir Al-Azhar, QS. Al-Kahf ayat 50 kembali mengingatkan kisah perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud kepada Adam. Pengulangan kisah ini dalam berbagai surah menunjukkan pentingnya pelajaran yang terkandung di dalamnya, terutama sebagai peringatan bagi manusia tentang permusuhan yang telah berlangsung sejak awal antara Iblis dan keturunan Adam. Ketika Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud sebagai bentuk penghormatan kepada Adam, seluruh malaikat menaati perintah tersebut, sedangkan Iblis menolaknya.

²²Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, Tafsir Ath-Thabari, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 17, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 209-221.

HAMKA menjelaskan bahwa penolakan Iblis bersumber dari kesombongan yang ada dalam dirinya. Ia merasa lebih mulia daripada Adam karena menganggap asal penciptaannya dari api lebih tinggi dibandingkan manusia yang diciptakan dari tanah. Perasaan superioritas inilah yang mendorongnya untuk membangkang terhadap perintah Allah. Sikap tersebut menunjukkan bahwa kesombongan dapat menjerumuskan seseorang kepada kedurhakaan, meskipun sebelumnya tampak sebagai makhluk yang tekun beribadah.

Lebih lanjut, ayat ini menegaskan bahwa Iblis bukan termasuk golongan malaikat, melainkan berasal dari bangsa jin. HAMKA mengutip hadis yang menjelaskan bahwa malaikat diciptakan dari cahaya, sedangkan jin, termasuk Iblis, diciptakan dari nyala api. Meskipun Iblis pernah berada bersama para malaikat dan turut menjalankan ibadah, hakikat asal-usulnya tetap berbeda. Karena itu, ketika datang ujian berupa perintah sujud kepada Adam, sifat aslinya sebagai makhluk yang memiliki kehendak bebas dan potensi membangkang pun muncul.

Penegasan bahwa Iblis berasal dari golongan jin juga berfungsi untuk menolak berbagai riwayat Israiliyat yang menyatakan bahwa Iblis termasuk malaikat. Menurut HAMKA, Al-Qur'an telah memberikan keterangan yang jelas mengenai identitas Iblis sehingga tidak diperlukan penafsiran yang bertentangan dengan nash Al-Qur'an. Kedurhakaan Iblis bukan terjadi karena ketidaktahuan, melainkan karena kesengajaan yang didorong oleh keangkuhan dan penolakannya terhadap perintah Tuhan.

Pada bagian akhir ayat, Allah mengingatkan manusia agar tidak menjadikan Iblis dan keturunannya sebagai pemimpin atau panutan dalam kehidupan. Hamka menegaskan bahwa tindakan mengikuti bisikan dan jalan hidup Iblis merupakan bentuk kesalahan besar, karena Iblis secara nyata adalah musuh manusia. Orang yang lebih memilih mengikuti hawa nafsu dan godaan setan daripada petunjuk Allah digambarkan sebagai orang yang zalim terhadap dirinya sendiri. Mereka menukar bimbingan Allah yang membawa keselamatan dengan tuntunan Iblis yang hanya mengarahkan kepada kesesatan dan kebinasaan.²³

Menurut Tafsir Al-Mishbah, setelah menjelaskan azab yang akan diterima oleh orang-orang durhaka, Allah kembali mengingatkan manusia tentang permusuhan setan yang telah berlangsung sejak penciptaan manusia pertama. Kedurhakaan manusia sering kali berawal dari godaan setan. Karena itu, Allah mengajak manusia untuk mengingat kembali peristiwa ketika Iblis menolak perintah-Nya, agar mereka waspada dan tidak terjerumus ke dalam tipu dayanya.

Allah memerintahkan seluruh malaikat, termasuk Iblis yang saat itu berada bersama mereka, untuk bersujud kepada Nabi Adam sebagai bentuk penghormatan. Semua malaikat menaati perintah tersebut, tetapi Iblis menolak. Penolakannya didasarkan pada kesombongan karena ia berasal dari golongan jin yang diciptakan dari api, sehingga merasa lebih mulia daripada Adam yang diciptakan dari tanah. Sikap itu merupakan bentuk pembangkangan terhadap perintah Allah.

²³Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 6, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 4209-4210.

Melalui kisah ini, Allah menegaskan bahwa Iblis telah menjadi musuh manusia sejak awal. Oleh sebab itu, sangat tidak pantas apabila manusia justru menjadikan Iblis dan para pengikutnya sebagai pemimpin, pelindung, atau pihak yang ditaati selain Allah. Padahal mereka secara nyata selalu berusaha menyesatkan manusia. Menjadikan Iblis sebagai pengganti ketaatan kepada Allah merupakan pilihan yang sangat buruk dan termasuk perbuatan orang-orang zalim.

Terkait frasa “*keturunannya*” (*dzurriyyatahu*), sebagian ulama menjadikannya sebagai dalil bahwa bangsa jin memiliki pasangan hidup dan keturunan sebagaimana manusia. Pendapat ini didukung oleh ayat yang menyatakan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu secara berpasang-pasangan, serta ayat yang menyebut bahwa bidadari surga belum pernah disentuh oleh manusia maupun jin. Dari pemahaman tersebut muncul pembahasan para ulama mengenai kemungkinan adanya pernikahan antara manusia dan jin. Namun, sebagian ulama lainnya menafsirkan kata *keturunannya* bukan dalam arti anak cucu secara biologis, melainkan para pengikut, pembantu, dan pendukung Iblis dalam menjalankan misinya menyesatkan manusia.

Untuk memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai peristiwa sujud kepada Adam dan pembangkangan Iblis, Tafsir Al-Mishbah juga mengarahkan pembaca untuk merujuk kepada penjelasan pada QS. Al-Baqarah (2): 34, QS. Al-A‘raf (7): 11, dan QS. Al-Hijr (15): 31.²⁴

²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Jilid 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 75-76.

Secara umum, ketiga mufasir sepakat bahwa QS. Al-Kahfi [18]: 50 merupakan peringatan agar manusia tidak mengikuti jalan Iblis yang lahir dari kesombongan dan pembangkangan terhadap perintah Allah. Imam Ath-Ṭabari, Hamka, dan M. Quraish Shihab sama-sama menegaskan bahwa penyebab utama kejatuhan Iblis adalah sikap takabur yang membuatnya menolak bersujud kepada Nabi Adam a.s. Mereka juga sepakat bahwa Iblis merupakan musuh nyata manusia sehingga tidak layak dijadikan pemimpin, panutan, atau pihak yang ditaati selain Allah. Ayat ini dipahami sebagai peringatan bahwa mengikuti godaan setan berarti memilih jalan kesesatan dan meninggalkan petunjuk Allah yang membawa keselamatan. Dengan demikian, ketiga tafsir menempatkan kesombongan sebagai akar kedurhakaan serta menegaskan pentingnya ketaatan dan kerendahan hati dalam kehidupan seorang mukmin.

Perbedaannya terletak pada fokus penafsiran masing-masing. Al-Ṭhabari lebih menekankan aspek riwayat dan perdebatan ulama mengenai asal-usul Iblis, makna *kāna mina al-jinn*, serta berbagai riwayat tentang kedudukan Iblis sebelum membangkang. Hamka lebih menyoroti dimensi moral dan pendidikan akhlak, yaitu bahaya kesombongan yang dapat merusak seseorang meskipun memiliki banyak amal dan kedudukan yang tinggi. Sementara itu, Quraish Shihab memberikan penekanan pada pesan kontekstual ayat sebagai peringatan agar manusia waspada terhadap tipu daya setan serta menjelaskan berbagai pandangan ulama mengenai makna “keturunan Iblis” (*dzurriyyatahu*). Dengan demikian, Ath-Ṭabari cenderung bercorak *bi al-maʿsur* (riwayat), Hamka bercorak moral-sosial, dan Quraish Shihab bercorak kontekstual serta reflektif, namun ketiganya

bersepakat bahwa menjadikan Iblis sebagai pemimpin merupakan pilihan yang sangat buruk karena hanya akan mengantarkan manusia kepada kesesatan dan kebinasaan.

8. QS. Al-Jin (23): 72.

إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَةً ۖ وَمَنْ يَّرْوَ عَصِ اللَّهِ وَرَسُولَهُ ۖ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا

“(Yang aku mampu lakukan) hanyalah menyampaikan (peringatan) dari Allah dan risalah-Nya. Siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya sesungguhnya akan mendapat (azab) neraka Jahanam. Mereka kekal di dalamnya selama-lamanya.” QS. Al-Jin (72): 23

Menurut Al-Thabari, QS. Al-Jin ayat 23 menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak memiliki kuasa untuk mendatangkan manfaat maupun menolak mudarat bagi manusia. Tugas utama beliau hanyalah menyampaikan peringatan dan risalah yang diwahyukan Allah. Dalam penafsirannya, Al-Thabari menjelaskan bahwa segala bentuk petunjuk, kesesatan, manfaat, dan mudarat sepenuhnya berada dalam kekuasaan Allah. Oleh karena itu, ayat ini menjadi bantahan terhadap anggapan kaum musyrik yang mengira bahwa Nabi memiliki otoritas independen di luar tugas kerasulan. Riwayat dari Qatadah yang dikutip Ath-Thabari menegaskan bahwa kemampuan Nabi terbatas pada penyampaian risalah Allah kepada umat manusia.

Selanjutnya, Al-Thabari menjelaskan bahwa ancaman bagi orang yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya adalah Neraka Jahanam. Kedurhakaan yang dimaksud mencakup pelanggaran terhadap perintah dan larangan Allah, pendustaan terhadap Rasul, serta pengingkaran terhadap risalah yang dibawanya. Bagi mereka

disediakan azab berupa Neraka Jahanam yang akan menjadi tempat tinggal mereka secara kekal. Penegasan tentang kekekalan tersebut menunjukkan beratnya konsekuensi yang harus ditanggung oleh orang-orang yang tetap berada dalam kekafiran dan penolakan terhadap kebenaran.

Lebih lanjut, Al-Thabari menafsirkan bagian ayat yang menyebutkan bahwa mereka akan melihat azab yang diancamkan kepada mereka sebagai peristiwa ketika orang-orang kafir menyaksikan secara langsung azab Allah pada Hari Kiamat. Pada saat itu, mereka akan mengetahui siapa yang sebenarnya lebih lemah dan lebih sedikit penolongnya. Pertanyaan ini merupakan bentuk penegasan bahwa orang-orang musyrik yang selama di dunia merasa kuat dan memiliki banyak pendukung akan menyadari kelemahan mereka di hadapan kekuasaan Allah. Sebaliknya, kebenaran risalah yang dibawa Nabi Muhammad saw. akan tampak nyata, dan seluruh klaim kekuatan kaum musyrik akan terbukti tidak berarti di hadapan hukuman Allah.²⁵

Menurut Tafsir Al-Azhar, QS. Al-Jin ayat 23 menegaskan bahwa tugas utama Nabi Muhammad saw. hanyalah menyampaikan wahyu Allah dan melaksanakan amanat kerasulan yang telah dibebankan kepadanya. Nabi tidak diberi kewenangan untuk memaksa manusia beriman, mengutuk mereka yang menolak kebenaran, ataupun menjatuhkan hukuman atas kedurhakaan mereka. Peran beliau terbatas pada penyampaian risalah (*tabligh*) serta pelaksanaan misi kenabian melalui keteladanan hidup yang mencerminkan ajaran yang dibawanya.

²⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 25, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 618-620.

HAMKA menjelaskan bahwa fungsi kerasulan mencakup dua aspek utama, yaitu menyampaikan pesan Allah kepada manusia dan mengimplementasikan pesan tersebut dalam bentuk perilaku nyata. Dengan demikian, seorang rasul tidak hanya bertugas menyampaikan ajaran secara lisan, tetapi juga menjadi contoh konkret dalam menjalankan nilai-nilai wahyu. Melalui keteladanan itu, masyarakat dapat memahami ajaran agama secara lebih jelas dan aplikatif.

Lebih lanjut, HAMKA mengaitkan ayat ini dengan empat sifat wajib rasul, yaitu *ṣiddīq* (jujur), *amānah* (dapat dipercaya), *tablīgh* (menyampaikan wahyu), dan *faṭānah* (bijaksana serta cerdas). Keempat sifat tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dari misi kerasulan. Karena itu, mustahil seorang rasul bersifat dusta, berkhianat terhadap amanat wahyu, menyembunyikan sebagian ajaran Allah, atau tidak memahami kondisi umat yang menjadi sasaran dakwahnya.

Pada bagian selanjutnya, ayat ini menjelaskan konsekuensi bagi orang-orang yang tetap mendurhakai Allah dan Rasul-Nya setelah kebenaran disampaikan kepada mereka. Menurut HAMKA, ancaman neraka Jahannam merupakan balasan atas sikap keras kepala dan penolakan yang disengaja terhadap petunjuk Allah. Hukuman tersebut bukan disebabkan oleh ketidaktahuan, melainkan karena kesengajaan untuk menolak kebenaran yang telah jelas disampaikan.

Untuk menggambarkan keadaan mereka, HAMKA menggunakan analogi kain yang telah lama terendam lumpur. Kain tersebut sangat sulit dibersihkan karena kotoran telah menyerap ke seluruh seratnya. Demikian pula jiwa orang yang

terus-menerus bergelimang dalam dosa dan penolakan terhadap kebenaran; kekotoran spiritual telah menyatu dengan dirinya sehingga hatinya semakin jauh dari iman. Oleh sebab itu, mereka digambarkan kekal dalam azab sebagai akibat dari kerusakan batin yang telah mengakar dalam diri mereka.²⁶

Dalam menafsirkan QS. Al-Jin ayat 23, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. menegaskan keterbatasan perannya sebagai seorang rasul. Tugas utama beliau bukanlah memberikan perlindungan, mendatangkan manfaat, atau menghindarkan seseorang dari azab Allah, melainkan hanya menyampaikan peringatan dan risalah yang diterimanya melalui wahyu. Setelah melaksanakan tugas penyampaian tersebut, Nabi berharap memperoleh perlindungan dan pertolongan dari Allah.

Ayat ini juga menjelaskan konsekuensi dari sikap manusia terhadap ajaran yang dibawa Rasulullah. Orang-orang yang menaati Allah dan Rasul-Nya akan memperoleh kebahagiaan berupa surga dan kenikmatan yang kekal di dalamnya. Sebaliknya, orang yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dengan cara menolak serta mengingkari pokok-pokok ajaran agama (*ushuluddin*), seperti keimanan kepada Allah dan kebenaran risalah-Nya, akan mendapatkan hukuman berupa neraka Jahannam dan kekal di dalamnya.

Quraish Shihab memberikan penekanan bahwa ancaman kekal di neraka pada ayat ini ditujukan kepada mereka yang melakukan kedurhakaan dalam bentuk penolakan terhadap prinsip-prinsip dasar keimanan. Adapun orang-orang yang

²⁶Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*; jilid 10, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 7697-7698.

beriman tetapi melakukan dosa atau kemaksiatan yang tidak sampai pada tingkat mengingkari pokok ajaran agama, maka keadaan mereka berbeda. Mereka tetap berada dalam kehendak dan kebijaksanaan Allah. Allah dapat mengampuni mereka dengan rahmat-Nya atau memberikan hukuman terlebih dahulu atas dosa-dosa yang dilakukan. Namun, jika mereka masih memiliki keimanan, mereka tidak akan kekal di dalam neraka sebagaimana orang-orang kafir yang menolak risalah Allah.

Dengan demikian, ayat ini menegaskan dua hal pokok. Pertama, tugas Rasul hanyalah menyampaikan wahyu dan memberi peringatan, sedangkan hidayah dan pembalasan berada sepenuhnya di tangan Allah. Kedua, terdapat perbedaan antara kekafiran yang mengingkari prinsip-prinsip agama dan kemaksiatan yang dilakukan oleh seorang mukmin. Kekafiran yang menolak risalah menyebabkan pelakunya kekal di neraka, sedangkan dosa yang tidak sampai menghilangkan keimanan masih berada dalam ruang ampunan dan rahmat Allah.²⁷

Secara umum, Al-Thabari, HAMKA, dan M. Quraish Shihab sepakat bahwa QS. Al-Jin [72]: 23 menegaskan keterbatasan tugas Rasulullah saw. sebagai penyampai wahyu (*tabligh*) semata. Ketiganya menegaskan bahwa Nabi tidak memiliki kekuasaan independen untuk memberikan manfaat, menolak mudarat, memaksa manusia beriman, ataupun menentukan nasib seseorang di akhirat. Seluruh urusan hidayah, perlindungan, dan pembalasan berada sepenuhnya dalam kekuasaan Allah Swt. Selain itu, ketiga mufasir juga sepakat bahwa orang yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dengan menolak risalah yang telah disampaikan

²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 14, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 502.

akan memperoleh ancaman berupa Neraka Jahanam. Dengan demikian, ayat ini menegaskan dua prinsip utama, yaitu fungsi kerasulan sebagai penyampai wahyu dan kepastian adanya balasan bagi mereka yang menolak kebenaran.

Perbedaannya terletak pada titik tekan penafsiran masing-masing. Al-Ṭabari lebih menonjolkan aspek riwayat dan makna kebahasaan ayat, khususnya mengenai keterbatasan wewenang Nabi serta ancaman bagi orang-orang kafir yang mendustakan risalah. HAMKA lebih menekankan dimensi pendidikan akhlak dan keteladanan Rasul dengan menghubungkannya pada sifat-sifat wajib rasul, serta menggambarkan dampak spiritual dari kedurhakaan yang terus-menerus dilakukan hingga mengeraskan hati manusia. Sementara itu, Quraish Shihab memberikan penjelasan teologis yang lebih rinci dengan membedakan antara kekafiran yang mengingkari pokok-pokok keimanan dan kemaksiatan yang masih berada dalam lingkup keimanan. Menurutnya, ancaman kekal di neraka dalam ayat ini ditujukan kepada orang-orang kafir yang menolak risalah, sedangkan mukmin yang berdosa tetap berada dalam kemungkinan memperoleh ampunan Allah. Dengan demikian, Al-Ṭabari bercorak *bi al-ma'tsūr*, Hamka bercorak moral-edukatif, dan Quraish Shihab bercorak teologis-kontekstual, namun ketiganya bersepakat bahwa keselamatan manusia bergantung pada penerimaan terhadap risalah Allah dan ketaatan kepada-Nya.

9. QS Al-Waqiah (56): 46

وَكَاٰنُوْا يُصْرُوْنَ عَلٰى الْحَنْثِ الْعَظِيْمِ

"Dan mereka terus-menerus mengerjakan dosa yang besar". QS. Al-Waqi'ah (56): 46

Menurut Imam Al-Thabari, frasa “dan mereka terus-menerus mengerjakan dosa yang besar” menunjukkan keadaan orang-orang yang bersikeras dalam kemaksiatan dan tidak meninggalkannya. Kata *al-ishrār* dipahami sebagai sikap terus-menerus melakukan dosa, tetap condong kepadanya, serta tidak disertai istighfar maupun taubat. Penafsiran ini didasarkan pada sejumlah riwayat dari para tabi'in, seperti Mujahid dan Ibnu Zaid, yang menjelaskan bahwa orang-orang tersebut senantiasa mengulangi perbuatan dosa tanpa menunjukkan keinginan untuk memperbaiki diri.

Lebih lanjut, Al-Thabari menafsirkan frasa *al-hints al-'azhim* (dosa yang besar) sebagai syirik kepada Allah, karena syirik merupakan dosa terbesar dalam ajaran Islam. Penafsiran ini diperkuat oleh riwayat dari Mujahid, Adh-Dhahhak, Qatadah, dan Ibnu Zaid yang secara konsisten memaknai dosa besar dalam ayat tersebut sebagai syirik. Dengan demikian, yang dikritik oleh ayat ini bukan sekadar pelaku dosa, melainkan mereka yang tetap mempertahankan kesyirikan sebagai keyakinan dan perilaku hidupnya.

Berdasarkan penjelasan tersebut, Al-Thabari memahami ayat ini sebagai gambaran orang-orang yang terus-menerus berada dalam kesyirikan dan tidak menunjukkan penyesalan, istighfar, ataupun taubat. Fokus utama ayat terletak pada kombinasi antara beratnya dosa yang dilakukan dan sikap keras kepala pelakunya dalam mempertahankan dosa tersebut. Oleh karena itu, ayat ini menjadi peringatan bahwa kesesatan yang paling besar terjadi ketika seseorang bukan hanya melakukan

dosa besar, tetapi juga terus bertahan di dalamnya tanpa upaya kembali kepada Allah.²⁸

Menurut HAMKA dalam Tafsir Al-Azhar, frasa “dan mereka terus-menerus mengerjakan dosa yang besar” menggambarkan kondisi orang-orang yang tenggelam dalam kemewahan sehingga kehilangan kendali moral dan spiritual. Kemewahan yang lahir dari kekayaan dan kekuasaan sering kali membuat seseorang melampaui batas kemampuannya serta melupakan ukuran benar dan salah. Dalam keadaan demikian, berbagai peluang untuk melakukan kemaksiatan semakin terbuka, sementara kedudukan sosial yang dimiliki membuat mereka merasa tidak perlu menerima nasihat atau teguran dari orang lain.

HAMKA menjelaskan bahwa dosa besar tidak biasanya muncul secara terpisah, melainkan berkembang secara berantai. Ketika seseorang telah terbiasa melakukan satu dosa, seperti perzinaan, maka dosa-dosa lain akan mengikuti, seperti meninggalkan salat, berdusta, dan mengulangi perbuatan maksiat yang sama. Kebiasaan berbuat dosa yang terus-menerus akhirnya menumpulkan kesadaran untuk bertaubat. Pelaku dosa mulai menganggap kemaksiatan sebagai sesuatu yang wajar dan terus dilakukan selama masih memiliki kesempatan untuk melakukannya.

Lebih lanjut, HAMKA menegaskan bahwa keberlanjutan dalam kemaksiatan dapat menyeret seseorang kepada kerusakan akidah. Kecintaan yang berlebihan terhadap harta, kedudukan, dan kenikmatan dunia dapat menggeser

²⁸Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk., Jilid 24, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 572-574.

posisi Allah dalam hati seseorang. Oleh karena itu, sejalan dengan penjelasan Ibnu Abbas, HAMKA memahami bahwa “dosa yang besar” pada ayat ini merujuk kepada syirik, yaitu mempersekutukan Allah. Bentuk syirik tersebut tidak selalu berupa penyembahan berhala secara fisik, tetapi juga dapat berupa penghambaan kepada harta, kekuasaan, dan hawa nafsu yang pada akhirnya mengalahkan keimanan kepada Allah.²⁹

Dalam menafsirkan QS. Al-Wāqī‘ah ayat 46, Quraish Shihab menjelaskan bahwa salah satu sebab utama yang mengantarkan golongan *Ashḥāb asy-Syimāl* kepada azab adalah kebiasaan mereka yang terus-menerus melakukan dosa besar tanpa penyesalan maupun upaya untuk memperbaiki diri. Ayat ini menggambarkan bahwa perilaku dosa tersebut telah menjadi bagian dari karakter dan pola hidup mereka. Mereka tidak sekadar melakukan kesalahan sesekali, tetapi secara sadar dan berkelanjutan mempertahankan perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan tuntunan Allah. Sikap ini menunjukkan adanya pembangkangan yang mendalam terhadap nilai-nilai ketuhanan dan moral yang seharusnya menjadi pedoman hidup manusia.

Lebih lanjut, istilah *al-ḥint̃s al-‘azīm* yang digunakan dalam ayat tersebut dipahami memiliki makna yang luas. Secara etimologis, kata *al-ḥint̃s* pada mulanya merujuk pada pelanggaran terhadap janji atau sumpah yang telah diteguhkan. Dalam perkembangan penggunaannya, kata ini juga dipahami sebagai dosa besar secara umum. Karena itu, ayat ini tidak hanya menunjuk kepada satu bentuk

²⁹Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, jilid 9, (Singapura Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 7131-7132.

pelanggaran tertentu, melainkan mencakup berbagai dosa besar seperti sumpah palsu, pengkhianatan, serta tindakan-tindakan lain yang menunjukkan penolakan terhadap perintah Allah. Namun, sebagian ulama menekankan bahwa yang dimaksud terutama adalah perbuatan syirik, yaitu mempersekutukan Allah, karena syirik merupakan dosa terbesar yang menjadi akar dari berbagai penyimpangan keimanan dan perilaku manusia.

Di samping itu, terdapat pula penafsiran yang mengaitkan dosa besar dalam ayat ini dengan pengingkaran terhadap Hari Kiamat. Kaum musyrik Mekah sering kali bersumpah bahwa kebangkitan setelah kematian adalah sesuatu yang mustahil terjadi. Oleh karena itu, pengingkaran terhadap kehidupan akhirat dipandang sebagai bentuk *al-ḥins al-‘aẓīm* karena menunjukkan penolakan terhadap salah satu prinsip fundamental ajaran agama. Pendapat lain yang dikemukakan oleh Thabathaba'i menegaskan bahwa dosa besar tersebut berakar pada keangkuhan manusia yang menolak untuk menghambakan diri kepada Allah. Penolakan itu dianggap sebagai pelanggaran terhadap fitrah manusia, sebab sejak awal penciptaannya manusia telah memiliki kesaksian dan komitmen fitri untuk mengakui keesaan Allah. Dengan demikian, QS. Al-Wāqī'ah ayat 46 tidak hanya mengecam perbuatan dosa secara lahiriah, tetapi juga menyoroti sikap batin berupa kesombongan, penolakan terhadap kebenaran, dan pengingkaran terhadap prinsip-prinsip dasar keimanan yang menjadi penyebab utama datangnya hukuman Allah.³⁰

³⁰. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 12, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 360-361.

B. Pengelompokan Tipologi Dosa dalam Al-Qur'an

Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, Al-Qur'an menggunakan berbagai istilah untuk menggambarkan dosa, di antaranya *al-dzanb*, *al-itsm*, *al-khaṭī'ah*, *al-jurm*, *al-fisq*, *al-munkar*, *al-fāḥisyah*, *al-ma'shiyyah*, dan *al-ḥints*.³¹ Keragaman istilah tersebut menunjukkan bahwa dosa dalam Al-Qur'an memiliki cakupan yang luas serta berkaitan dengan berbagai bentuk pelanggaran yang dilakukan manusia. Namun, pembahasan dosa tidak hanya dapat dilihat dari keragaman istilahnya, melainkan juga dari hubungan yang dirusak oleh perbuatan tersebut.

Dalam Al-Qur'an, dosa pada dasarnya merupakan pelanggaran terhadap ketentuan Allah yang berdampak pada berbagai aspek kehidupan. Sebagian dosa berkaitan langsung dengan hubungan manusia dengan Allah, sebagian lainnya berkaitan dengan hubungan antarmanusia, sementara sebagian yang lain berdampak pada diri pelaku maupun terhadap alam dan makhluk di sekitarnya. Oleh karena itu, untuk memperoleh gambaran yang lebih sistematis mengenai konsep dosa dalam Al-Qur'an, penelitian ini mengelompokkan berbagai bentuk dosa berdasarkan objek pelanggarannya, yaitu dosa terhadap Allah, dosa terhadap sesama manusia, dosa terhadap diri sendiri, dan dosa terhadap alam atau makhluk lainnya.

Pengelompokan ini juga sejalan dengan pendapat Ramadan Lubis yang membedakan dosa besar menjadi dosa yang dilakukan terhadap Allah serta dosa

³¹Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, (Kairo: Dar Beirut, 1388), jilid 1, 28.

yang dilakukan terhadap manusia dan alam.³² Berdasarkan kerangka tersebut, sembilan istilah dosa yang telah dibahas pada bab sebelumnya selanjutnya dipetakan ke dalam kategori-kategori tipologis sesuai dengan karakteristik pelanggaran yang ditunjukkannya. Dengan demikian, pembahasan ini tidak lagi berfokus pada definisi masing-masing istilah, melainkan pada tema dosa yang direpresentasikan oleh istilah-istilah tersebut dalam konteks hubungan manusia dengan Allah, sesama manusia, dirinya sendiri, dan lingkungan.

1. Dosa Terhadap Allah

Dosa terhadap Allah merupakan segala bentuk pelanggaran yang secara langsung berkaitan dengan keimanan, ketaatan, dan penghambaan kepada Allah Swt. Bentuk dosa ini muncul ketika manusia mengabaikan kewajiban-kewajiban yang telah diperintahkan atau melakukan perbuatan yang secara tegas dilarang oleh-Nya. Dalam Al-Qur'an, dosa jenis ini tampak pada berbagai perilaku yang merusak hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhannya.

Ramadan Lubis menyebutkan bahwa di antara bentuk dosa besar terhadap Allah adalah syirik, tidak menjalankan rukun Islam, mendustakan Allah dan Rasul-Nya, menghina Al-Qur'an, serta murtad dari agama Islam.³³ Keseluruhan bentuk pelanggaran tersebut menunjukkan adanya pengingkaran terhadap otoritas dan ketentuan Allah yang menjadi dasar kehidupan seorang mukmin.

³²Ramadan Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," *Jurnal Biolokus* vol 1, no. 1 (2018): 3.

³³Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," 3.

Pemetaan ini direpresentasikan terutama oleh istilah *al-dzanb*, *al-itsm*, *al-ma'shiyyah*, *al-fisq*, dan *al-hints*³⁴ karena istilah-istilah tersebut banyak digunakan untuk menggambarkan bentuk pembangkangan, pengingkaran, dan ketidaktaatan terhadap ketentuan Allah.

Konsep dosa terhadap Allah pada dasarnya berhubungan dengan hak-hak Allah (ḥuqūq Allāh) yang wajib dipenuhi oleh setiap manusia. Hak tersebut meliputi pengakuan terhadap keesaan-Nya, pelaksanaan ibadah, serta ketaatan terhadap segala ketentuan yang telah ditetapkan dalam syariat. Menurut M. Quraish Shihab, tujuan utama ajaran Islam adalah mengarahkan manusia agar menjalin hubungan yang benar dengan Allah melalui penghambaan yang tulus dan kesadaran bahwa seluruh aktivitas kehidupan merupakan bagian dari ibadah kepada-Nya. Oleh sebab itu, setiap bentuk pelanggaran terhadap prinsip-prinsip tersebut tidak hanya dipandang sebagai kesalahan hukum, tetapi juga sebagai bentuk kerusakan dalam relasi spiritual manusia dengan Penciptanya.³⁵

2. Dosa Terhadap Sesama Manusia

Selain mengatur hubungan manusia dengan Allah, Al-Qur'an juga memberikan perhatian besar terhadap hubungan antarmanusia. Oleh sebab itu, setiap tindakan yang merugikan hak, kehormatan, jiwa, maupun harta orang lain dipandang sebagai perbuatan dosa yang harus dipertanggungjawabkan.

³⁴Ibnu Manzur, *Lisanal-Arab*, (Kairo: Dar Beirut, 1388), jilid 1, 28.

³⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 172–174.

Ramadan Lubis menjelaskan bahwa bentuk dosa besar terhadap sesama manusia antara lain durhaka kepada orang tua, memberikan kesaksian palsu, membunuh, mencuri, merampok, dan berzina.³⁶ Perbuatan-perbuatan tersebut tidak hanya merugikan korban secara langsung, tetapi juga mengancam stabilitas dan ketertiban kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, Al-Qur'an memberikan perhatian yang serius terhadap berbagai bentuk pelanggaran sosial sebagai bagian dari upaya menjaga kemaslahatan manusia.

Pemetaan ini direpresentasikan oleh *al-khaṭī'ah*, *al-jurm*, *al-munkar*, dan sebagian bentuk *al-itsm* yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hak-hak manusia.

Dosa terhadap sesama manusia memiliki karakteristik yang berbeda dengan dosa yang berkaitan langsung dengan hak Allah. Jika dosa terhadap Allah dapat dihapus melalui pertobatan yang tulus, maka dosa terhadap sesama manusia sering kali mensyaratkan adanya penyelesaian terhadap hak-hak yang telah dilanggar. Abu Ishaq al-Shatibi menjelaskan bahwa salah satu tujuan utama syariat adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia. Setiap tindakan yang mengancam atau merusak lima unsur pokok tersebut dipandang sebagai pelanggaran terhadap tujuan syariat dan karenanya termasuk perbuatan dosa.³⁷

³⁶Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," 3.

³⁷Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, jil. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), 8–10

3. Dosa Terhadap Diri Sendiri

Dalam Al-Qur'an, dosa juga digambarkan sebagai bentuk kezaliman manusia terhadap dirinya sendiri. Hal ini karena setiap pelanggaran pada akhirnya akan menimbulkan dampak negatif bagi pelakunya, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Dosa tidak hanya merusak hubungan dengan Allah dan sesama manusia, tetapi juga merusak ketenangan batin, kesehatan jiwa, dan kualitas spiritual seseorang.

Hal tersebut tampak dalam penjelasan Ramadan Lubis mengenai dampak psikologis dosa, seperti munculnya kegelisahan batin, tekanan jiwa, hilangnya ketenangan hidup, rusaknya keimanan, hingga konflik kejiwaan yang berkepanjangan.³⁸ Bahkan, dosa yang dilakukan secara terus-menerus dapat menyebabkan hati menjadi keras, menjauhkan seseorang dari petunjuk Allah, dan menghilangkan kepekaan moral dalam dirinya.³⁹ Dengan demikian, dosa pada hakikatnya juga merupakan bentuk penghancuran terhadap potensi dan kemuliaan manusia sebagai makhluk yang diciptakan Allah. Tipologi ini tampak pada al-fāḥisyah, al-ma'ṣhiyyah, dan al-itsm yang menimbulkan kerusakan moral, spiritual, dan psikologis bagi pelakunya.

Al-Qur'an berulang kali menggambarkan pelaku dosa sebagai orang yang menzalimi dirinya sendiri (ẓalama nafsah). Ungkapan ini menunjukkan bahwa setiap dosa pada hakikatnya tidak hanya berdampak pada hubungan manusia dengan Allah atau sesamanya, tetapi juga menimbulkan kerugian bagi pelaku itu

³⁸Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," 3–4.

³⁹Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," 4–8.

sendiri. Dosa menyebabkan manusia menjauh dari tujuan penciptaannya, yaitu beribadah kepada Allah dan mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupannya. Oleh karena itu, dosa dapat dipahami sebagai bentuk pengkhianatan terhadap fitrah dan potensi kemanusiaan yang telah dianugerahkan Allah.

Dampak dosa terhadap diri sendiri tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga psikologis dan moral. Perbuatan dosa dapat menghilangkan ketenangan jiwa, menimbulkan kegelisahan batin, serta melemahkan kemampuan seseorang dalam membedakan antara yang benar dan yang salah. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa salah satu konsekuensi dosa yang dilakukan secara terus-menerus adalah tertutupnya hati dari cahaya petunjuk sehingga manusia kehilangan kepekaan moral dan kesadaran spiritualnya.³ Kondisi ini menjadikan pelaku dosa semakin jauh dari nilai-nilai kebenaran dan semakin sulit untuk kembali kepada jalan yang lurus.⁴⁰

4. Dosa Terhadap Alam dan Makhluk Lain

Tipologi dosa dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah maupun sesama manusia, tetapi juga mencakup hubungan manusia dengan alam dan seluruh makhluk ciptaan Allah. Sebagai khalifah di bumi, manusia memiliki tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan dan kelestarian alam. Ketika manusia melakukan tindakan yang menyebabkan kerusakan dan kehancuran lingkungan, maka tindakan tersebut termasuk bentuk pelanggaran terhadap amanah yang diberikan Allah.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, jil. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 89–91.

Ramadan Lubis mengaitkan fenomena kerusakan yang terjadi di bumi dengan perilaku dosa manusia sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ar-Rūm [30]: 41 yang menjelaskan bahwa kerusakan di darat dan di laut terjadi akibat perbuatan tangan manusia.⁴¹ Ayat tersebut menunjukkan bahwa dosa memiliki dampak yang luas, tidak hanya terhadap pelakunya dan masyarakat, tetapi juga terhadap keberlangsungan kehidupan alam semesta. Oleh karena itu, menjaga kelestarian lingkungan merupakan bagian dari tanggung jawab moral dan keagamaan yang tidak dapat dipisahkan dari konsep ketaatan kepada Allah. Tipologi ini dapat ditemukan pada bentuk-bentuk al-fisq, al-jurm, dan al-munkar yang mengakibatkan kerusakan dan hilangnya kemaslahatan di muka bumi.

Al-Qur'an menempatkan manusia sebagai khalifah di bumi yang bertugas menjaga, mengelola, dan memakmurkan alam sesuai dengan ketentuan Allah. Kedudukan ini menunjukkan bahwa hubungan manusia tidak hanya terbatas pada Allah dan sesama manusia, tetapi juga mencakup hubungan dengan seluruh makhluk ciptaan-Nya. Oleh karena itu, segala bentuk tindakan yang mengakibatkan kerusakan lingkungan, eksploitasi yang berlebihan, maupun perlakuan tidak adil terhadap makhluk hidup lainnya dapat dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap amanah kekhalifahan yang diberikan Allah kepada manusia.

Prinsip menjaga keseimbangan alam merupakan bagian integral dari ajaran Islam. Mujiyono Abdillah menjelaskan bahwa lingkungan hidup dalam perspektif Islam bukan sekadar objek yang dapat dimanfaatkan sesuka hati, melainkan bagian

⁴¹Lubis, "Dosa dan Dimensi Psikologis yang Terkandung di Dalamnya," 5.

dari tanda-tanda kekuasaan Allah yang harus dijaga keberlangsungan dan keseimbangannya. Kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh keserakahan manusia menunjukkan adanya penyimpangan dari nilai-nilai tauhid dan tanggung jawab moral yang diajarkan Islam.⁴ Oleh karena itu, persoalan lingkungan tidak hanya memiliki dimensi ekologis, tetapi juga dimensi etis dan keagamaan.⁴²

Berdasarkan pemetaan terhadap berbagai istilah dosa dalam Al-Qur'an, penulis berpendapat bahwa konsep dosa yang ditawarkan Al-Qur'an memiliki karakter yang sangat komprehensif dan multidimensional. Dosa tidak dipahami semata-mata sebagai pelanggaran hukum agama yang berdampak pada hubungan manusia dengan Allah, tetapi juga sebagai tindakan yang merusak keseluruhan sistem relasi yang menjadi fondasi kehidupan manusia. Keragaman istilah seperti *al-dzanb*, *al-itsm*, *al-khaṭī'ah*, *al-jurm*, *al-fisq*, *al-munkar*, *al-fāḥisyah*, *al-ma'shiyyah*, dan *al-ḥints* menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang dosa dari berbagai sudut pandang, baik sebagai bentuk pembangkangan terhadap Allah, pelanggaran terhadap hak sesama manusia, kerusakan terhadap diri sendiri, maupun tindakan yang mengganggu keseimbangan alam. Dengan demikian, konsep dosa dalam Al-Qur'an tidak hanya memiliki dimensi teologis, tetapi juga dimensi sosial, psikologis, moral, dan ekologis.

Penulis melihat bahwa pengelompokan dosa berdasarkan objek pelanggarannya memberikan gambaran yang lebih sistematis mengenai tujuan syariat Islam. Dosa terhadap Allah menunjukkan pentingnya menjaga hubungan

⁴²Mujiyono Abdillah, *Islam dan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Paramadina, 2001), 45–52.

vertikal (*ḥabl min Allāh*) sebagai fondasi utama kehidupan seorang mukmin. Sementara itu, dosa terhadap sesama manusia menegaskan bahwa Islam tidak hanya menuntut kesalehan individual, tetapi juga kesalehan sosial yang diwujudkan melalui penghormatan terhadap hak, martabat, dan kepentingan orang lain. Dalam konteks ini, pelanggaran terhadap manusia dipandang memiliki konsekuensi yang lebih kompleks karena selain memerlukan taubat kepada Allah, juga menuntut penyelesaian terhadap hak-hak pihak yang dirugikan. Hal tersebut menunjukkan bahwa keadilan sosial merupakan salah satu nilai fundamental yang dijaga oleh Al-Qur'an.

Selain itu, penulis menilai bahwa pembahasan mengenai dosa terhadap diri sendiri memperlihatkan adanya hubungan yang erat antara perilaku moral dan kondisi psikologis manusia. Al-Qur'an tidak memandang dosa hanya sebagai pelanggaran eksternal, tetapi juga sebagai faktor yang dapat merusak kepribadian dan kesehatan spiritual seseorang. Penggunaan istilah *zalama nafsah* dalam banyak ayat menunjukkan bahwa pelaku dosa pada hakikatnya sedang merugikan dirinya sendiri. Ketika dosa dilakukan secara berulang, dampaknya tidak hanya berupa hukuman di akhirat, tetapi juga muncul dalam bentuk kegelisahan batin, hilangnya ketenangan jiwa, menurunnya sensitivitas moral, bahkan tertutupnya hati dari petunjuk Allah. Oleh karena itu, konsep dosa dalam Al-Qur'an memiliki relevansi yang kuat dengan pembentukan karakter dan kesehatan mental manusia.

Lebih jauh lagi, penulis berpandangan bahwa dimasukkannya aspek lingkungan dalam tipologi dosa menunjukkan keluasan visi moral Al-Qur'an. Kerusakan alam tidak dipandang semata-mata sebagai persoalan teknis atau

ekologis, melainkan sebagai konsekuensi dari penyimpangan moral manusia. Dalam perspektif ini, eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, pencemaran lingkungan, dan berbagai tindakan yang mengancam keberlanjutan kehidupan merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan yang diberikan Allah kepada manusia. Oleh karena itu, menjaga lingkungan bukan hanya kewajiban sosial, tetapi juga bagian dari ketaatan kepada Allah. Pandangan ini menunjukkan bahwa konsep dosa dalam Al-Qur'an memiliki dimensi yang sangat aktual dan relevan dalam menjawab berbagai persoalan kontemporer, termasuk krisis lingkungan yang dihadapi dunia saat ini.

Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa tipologi dosa dalam Al-Qur'an menggambarkan suatu sistem etika yang holistik. Dosa bukan hanya persoalan hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga berkaitan dengan hubungan manusia dengan dirinya sendiri, sesama manusia, dan alam semesta. Keempat dimensi tersebut saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Semakin baik hubungan manusia dengan Allah, semakin besar pula dorongan untuk menjaga dirinya, menghormati sesama, dan memelihara lingkungan. Sebaliknya, kerusakan pada salah satu dimensi tersebut pada akhirnya akan berdampak pada dimensi lainnya. Oleh karena itu, konsep dosa dalam Al-Qur'an dapat dipahami sebagai segala bentuk perilaku yang merusak harmoni hubungan manusia dengan Allah, manusia, dirinya sendiri, dan seluruh ciptaan-Nya, sehingga tujuan utama syariat berupa terwujudnya kemaslahatan dan keseimbangan kehidupan menjadi terganggu.

3.1 Pemetaan Dosa dalam Al-Qur'an Berdasarkan Objek Pelanggaran dan Dampaknya.

N o	Pemetaan Dosa	Definisi	Istilah Dosa yang Merepresentasikan	Contoh Bentuk Dosa	Dampak Utama
1	Dosa Terhadap Allah	Segala bentuk pelanggaran yang berkaitan dengan keimanan, ketaatan, dan penghambaan kepada Allah SWT.	<i>Al-dzanbu, al-itsm, ma'shiyyah, al-fisq, al-hints</i>	Syirik, meninggalkan salat, mengingkari Allah dan Rasul, murtad, menghina Al-Qur'an, melanggar perintah dan larangan Allah	Rusaknya hubungan vertical (habl min Allah) hilangnya keberkahan dan petunjuk Allah
2	Dosa Terhadap Sesama Manusia	Segala bentuk perbuatan yang melanggar hak, kehormatan, jiwa, dan harta orang lain.	<i>Al-khati'ah, al-jurm, al-munkar, Sebagian al-itsm.</i>	Membunuh, mencuri, merampok, kesaksian palsu, durhaka kepada orang tua, berzina, menzalimi orang lain.	Kerusakan sosial, hilangnya keadilan, terganggunya ketertiban Masyarakat.
3	Dosa Terhadap Diri Sendiri	Perbuatan yang menyebabkan kerusakan moral, spiritual, psikologis, dan menjauhkan manusia dari tujuan penciptaannya.	<i>Al-fahisha, al-ma'shiyyah, al-itsm.</i>	Perbuatan keji, maksiat berulang, penyimpangan moral, mengikuti hawa nafsu secara berlebihan.	Kegelisahan batin, kerasnya hati, hilangnya ketenangan jiwa, tertutupnya hati dari petunjuk Allah.

No	Pemetaan Dosa	Definisi	Istilah Dosa yang Merepresentasikan	Contoh Bentuk Dosa	Dampak Utama
4	Dosa Terhadap Alam dan Makhluk Lain	Perbuatan yang merusak keseimbangan alam dan melanggar amanah manusia sebagai khalifah di bumi	<i>Al-fisq, al-jurm, al-munkar.</i>	Perusakan lingkungan, eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, pencemaran, penyiksaan hewan, Tindakan yang menghilangkan kemaslahatan umum.	Kerusakan ekologis, hilangnya keseimbangan alam, terganggunya keberlangsungan kehidupan makhluk.

3. 2 Pemetaan Ayat dan Istilah Dosa dalam Al-Qur'an Berdasarkan

Tipologi

No	Ayat Al-Qur'an	Istilah Dosa	Tipologi
1	QS. Ali-Imran (3): 11	<i>Al-dzanbu</i>	Dosa terhadap Allah
2	QS. Al-Baqarah (2): 219	<i>Al-itsm</i>	Dosa terhadap diri sendiri dan sesama manusia
3	QS. Al-Baqarah (2): 286	<i>Al khati'ah</i>	Dosa terhadap diri sendiri dan Allah
4	QS. Al-Mursalat (77): 46	<i>Al-jurm</i>	Dosa terhadap Allah
5	QS. Al-Kahfi (18): 50	<i>Al-fisq</i>	Dosa terhadap Allah
6	QS. Ali-Imran (3): 110	<i>Al-munkar</i>	Dosa terhadap sesama manusia
7	QS. Ali-Imran (3): 135	<i>Al-fahisyah'</i>	Dosa terhadap diri sendiri
8	QS. Al-Jin (72): 23	<i>Al-ma'shiyyah</i>	Dosa terhadap Allah
9	QS, Al-Waqi'ah (56): 46	<i>Al-hints</i>	Dosa terhadap Allah

QS Ali-Imran (3): 11 menjelaskan kaum Fir'aun dan umat-umat terdahulu yang mendustakan ayat-ayat Allah sehingga mereka diazab karena dosa-dosa mereka. Pokok kesalahannya adalah pengingkaran terhadap wahyu dan penolakan terhadap kebenaran yang dibawa para rasul. Karena inti pelanggaran mereka adalah kekafiran dan pendustaan terhadap ayat Allah, maka ayat ini lebih tepat dimasukkan ke dalam pemetaan dosa terhadap Allah. Meskipun dampaknya juga dirasakan masyarakat, pelanggaran utamanya adalah kerusakan hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan.

QS. Al-Baqarah (2): 219 menjelaskan bahwa khamar dan judi mengandung dosa yang besar (*itsmun kabīr*) walaupun memiliki manfaat tertentu. Namun, kerusakan yang ditimbulkannya jauh lebih besar daripada manfaatnya. Khamar merusak akal, kesehatan, dan moral, sedangkan judi melahirkan permusuhan, penipuan, serta perolehan harta secara tidak sah. Karena dampaknya pertama-tama merusak pelaku (akal, jiwa, dan moral), ayat ini dapat dikategorikan sebagai dosa terhadap diri sendiri. Akan tetapi, karena juga menimbulkan permusuhan dan kerugian sosial, ayat ini sekaligus memiliki dimensi dosa terhadap sesama manusia.

Pada bagian akhir QS. Al-Baqarah (2): 286, kaum mukmin berdoa: "*Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah (khaṭa'nā)*" Ayat ini menunjukkan bahwa manusia memiliki keterbatasan sehingga dapat melakukan kesalahan (*khaṭī'ah*) baik karena kelalaian maupun kekhilafan. Dalam konteks ayat, kesalahan tersebut dipandang sebagai beban yang dapat menghambat kesempurnaan hubungan seorang hamba dengan Allah. Oleh karena itu, kaum mukmin diajarkan untuk memohon ampunan dan keringanan kepada-

Nya. Dilihat dari tipologi dosa, ayat ini paling dekat dengan dosa terhadap diri sendiri, karena kesalahan yang dilakukan manusia pertama-tama menimbulkan kerugian bagi pelakunya sendiri berupa beban moral dan spiritual. Namun demikian, karena permohonan ampunan ditujukan kepada Allah atas pelanggaran yang dilakukan, ayat ini juga memiliki dimensi dosa terhadap Allah. Dengan kata lain, kategori dominannya adalah dosa terhadap diri sendiri dengan implikasi teologis kepada Allah.

QS. Al-Mursalat (77): 46 berada dalam rangkaian ancaman kepada orang-orang yang mendustakan kebenaran. Istilah *mujrimūn* dalam Al-Qur'an umumnya digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang melakukan kejahatan besar, terutama berupa pengingkaran terhadap Allah dan penolakan terhadap ajaran para rasul. Dalam konteks surah Al-Mursalāt, para *mujrimūn* digambarkan sebagai orang-orang yang menikmati kehidupan dunia tetapi mengabaikan kebenaran dan tidak mempersiapkan diri untuk hari pembalasan. Kejahatan mereka tidak hanya berupa pelanggaran moral, tetapi terutama berupa sikap ingkar terhadap petunjuk Allah. Karena fokus utama ayat adalah pendustaan terhadap ajaran Allah dan penolakan terhadap hari akhir, maka istilah *al-jurm* pada ayat ini lebih tepat dimasukkan ke dalam pemetaan dosa terhadap Allah. Meskipun istilah *jurm* dalam ayat lain dapat berkaitan dengan kejahatan sosial, pada konteks ini nuansa teologisnya jauh lebih dominan.

QS. Al-Kahfi (18): 50 menjelaskan bahwa Iblis "*fasaqa 'an amri rabbih*" (keluar dari perintah Tuhannya) ketika menolak bersujud kepada Adam. Penolakan tersebut lahir dari kesombongan dan pembangkangan terhadap perintah Allah. Oleh

sebab itu, ayat ini secara jelas menggambarkan dosa terhadap Allah, karena inti pelanggaran adalah ketidaktaatan langsung terhadap perintah Tuhan.

QS. Ali-Imran (3): 110 berbicara tentang kewajiban amar ma'ruf nahi munkar dan menjelaskan bahwa umat terbaik adalah mereka yang mengajak kepada kebaikan serta mencegah kemungkaran. Orang-orang yang disebut fasik adalah mereka yang keluar dari ketaatan kepada petunjuk Allah. Karena *munkar* berkaitan dengan perilaku yang merusak tatanan sosial dan moral masyarakat, maka ayat ini lebih dominan masuk dalam pemetaan dosa terhadap sesama manusia, walaupun secara tidak langsung juga merupakan pelanggaran terhadap Allah.

QS. Ali-Imran (3): 135 menjelaskan orang-orang bertakwa yang apabila melakukan *fāḥisyah* atau menzalimi diri sendiri segera mengingat Allah dan memohon ampunan-Nya. Al-Ṭabari menjelaskan bahwa *fāḥisyah* adalah perbuatan buruk yang melampaui batas, bahkan sebagian ulama menafsirkannya sebagai zina. Karena ayat secara eksplisit menghubungkan *fāḥisyah* dengan tindakan "menzalimi diri sendiri" (*ẓalamū anfusahum*), maka ayat ini paling tepat dimasukkan ke dalam pemetaan dosa terhadap diri sendiri.

QS. Al-Jin (72): 23 Allah menegaskan bahwa siapa saja yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya akan memperoleh azab neraka Jahanam dan kekal di dalamnya. Ayat ini menggunakan konsep *ma'ṣhiyyah* yang secara harfiah berarti pembangkangan atau ketidaktaatan terhadap perintah yang sah. Pokok persoalan dalam ayat tersebut bukanlah pelanggaran terhadap sesama manusia, melainkan penolakan terhadap otoritas Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, kemaksiatan

yang dimaksud dalam ayat ini berkaitan langsung dengan hubungan vertikal antara manusia dan Tuhannya. Berdasarkan tipologi dosa yang telah disusun, ayat ini secara jelas termasuk dosa terhadap Allah, karena inti pelanggaran adalah ketidaktaatan terhadap wahyu dan ajaran yang dibawa Rasulullah saw. Bentuk dosa ini merusak fondasi keimanan dan menjadi salah satu penyebab utama datangnya hukuman Allah di akhirat.

QS. Al-Waqi'ah (56): 46 menggunakan istilah *al-hinṭh al-'azīm* (dosa besar) yang dipahami sebagai pelanggaran terhadap janji atau sumpah, bahkan sebagian ulama memaknainya sebagai syirik dan pengingkaran terhadap Hari Kiamat. Karena makna yang paling dominan berkaitan dengan syirik, pengingkaran terhadap hari kebangkitan, dan penolakan terhadap prinsip-prinsip dasar keimanan, maka ayat ini termasuk pemetaan dosa terhadap Allah.