JASAD DALAM PERSPEKTIF IMRON NAZAR HOSEIN DALAM KARYANYA *THE QUR`AN, DAJJAL AND THE JASAD:* KOMPARASI DENGAN KITAB TAFSIR ATH-THABARI DAN TAFSIR M. QURAISH SHIHAB

SKRIPSI

Ditulis Sebagai Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Pada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir

Oleh:

LAILA FAJRIANI
NIM. 2230301010

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAHMUD YUNUS
BATUSANGKAR
2026 M / 1447 H

الجسد من منظور عمران ناظر حسين
في كتابه *THE QUR`AN, DAJJAL AND THE JASAD*:
مقارنة مع تفسير الطبري
وتفسير محمد قريش صهاب

رسالة علمية

مقدمة كلية أصول الدين و الأدب والدعوة شرطا للحصول على درجة الإجازة الجميعة
في علوم القرأن و التفسير

إعداد:

ليلى فجرياني

رقم التسجيل: ٢٢٣٠٣٠١٠١٠

قسم علوم القرأن و التفسير

كلية أصول الدين و الأدب والدعوة

جامعة محمود يونس الأسلامية الحكومية باتو سنكر

٢٠٢٦ م / ١٤٤٧ هـ

THE BODY IN THE PERSPECTIVE OF IMRON NAZAR HOSEIN IN HIS BOOK *THE QUR`AN, DAJJAL AND THE JASAD*: COMPARISON WITH THE TAFSIR ATH-THABARI AND TAFSIR M. QURAISH SHIHAB

THESIS

Written as a Requirement for Obtaining a Bachelor of Religion Dagree (S.Ag) Study Program of Al-Qur`an and Tafsir

By:

LAILA FAJRIANI
Reg. No. 2230301010

AL-QUR`AN AND TAFSIR SCIENCE STUDY PROGRAM
FACULTY OF USHULUDDIN ADAB AND DAKWAH
STATE ISLAMIC UNIVERSITY OF MAHMUD YUNUS BATUSANGKAR

2026 M / 1447 H

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Skripsi atas nama Laila Fajriani, NIM 2230301010, judul **Jasad dalam Perspektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur`an, Dajjal, and The Jasad*: Komparasi dengan Kitab Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir M. Quraish Shihab,** telah diujikan dalam Ujian *Munaqasyah* Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Mahmud Yunus Batusangkar yang dilaksanakan tanggal 23 Januari 2026.

No	Nama/ NIP Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan	Tanggal Persetujuan
1.	Dr. Hj. Fitri Yeni Dalil, Lc., M.Ag. NIP. 196801011998032004	Ketua Sidang/ Pembimbing		3/2-2026
2.	Yusrizal Efendi, M.Ag., QIA NIP. 197308191998031001	Penguji I		3/2-2026
3.	Raden Cecep Romli, M.Ag NIP. 197409012023211000	Penguji II		3/2-2026

Demikianlah persetujuan ini diberikan untuk dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Batusangkar, 26 Januari 2026

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah

Dr. Wahidah Fitriani, S.Psi., M.A
NIP. 197909162003122003

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing skripsi atas nama Laila Fajriani, NIM. 2230301010 dengan judul **Jasad dalam Perspektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur`an, Dajjal, and The Jasad*: Komparasi dengan Kitab Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir M. Quraish Shihab** memandang bahwa skripsi yang bersangkutan telah memenuhi persyaratan ilmiah dan dapat disetujui untuk diajukan ke sidang *munaqasyah*.

Demikian surat persetujuan ini diberikan untuk dapat digunakan sebagai mestinya.

Batusangkar, 8 Januari 2026
Pembimbing

Dr. Hj. Fitri Yeni Dalil, Lc., M.Ag
NIP: 196801011998032004

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	:	Laila Fajriani
NIM	:	2230301010
Prodi	:	Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Fakultas	:	Ushuluddin Adab dan Dakwah

Dengan ini menyatakan bahwa SKRIPSI yang berjudul **"Jasad dalam Perspektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur`an, Dajjal, and The Jasad*: Komparasi dengan Kitab Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir M. Quraish Shihab"**, adalah hasil karya sendiri, bukan plagiat. Apabila di kemudian hari terbukti sebagai plagiat, maka bersedia menerima sanksi sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Batusangkar, 8 Januari 2026

Yang membuat pernyataan



Laila Fajriani

NIM. 2230301010

ABSTRAK

**Laila Fajriani, NIM. 2230301010, Judul Skripsi: "Jasad dalam Persektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad:* Komparasi dengan Kitab Tafsir Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab."** Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah. Universitas Islam Negeri (UIN) Mahmud Yunus Batusangkar.

Penelitian ini mengkaji konsep jasad dalam Al-Qur`an dengan menitikberatkan pada pemaknaan Imran Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad*, serta mengomparasikannya dengan penafsiran mufassir klasik Ath-Thabari dan mufassir kontemporer M. Quraish Shihab. Kajian ini dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan orientasi dan penekanan makna jasad dalam tafsir Al-Qur`an. Mufassir klasik, seperti Ath-Thabari yang memahami jasad dalam kerangka makna literal dan historis sebagai tubuh fisik yang tidak memiliki ruh, dengan bertumpu pada riwayat, analisis kebahasaan, serta konteks turunnya ayat. Sementara itu, M. Quraish Shihab sebagai mufassir kontemporer tetap mempertahankan pendekatan kontekstual dan tekstual, namun dengan bahasa dan penjelasan yang relevan dengan realitas modern. Berbeda dari kedua mufassir tersebut, Imran Nazar Hosein menawarkan pemaknaan jasad yang lebih simbolik dan eskatologis dengan mengaitkannya pada isu Dajjal dan realitas akhir zaman. Perbedaan tersebut menimbulkan sejumlah pertanyaan metodologis terkait batas-batas penafsiran, legitimasi dalil yang digunakan, serta posisi pemaknaan Imran dalam tradisi keilmuan tafsir. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk: 1) mengetahui dan menjelaskan pandangan Imron Nazar Hosein mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an, 2) mengetahui dan menjelaskan pandangan Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an, dan 3) menganalisis persamaan dan perbedaan pemaknaan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sebagai representasi dari pendekatan tafsir yang berbeda (klasik, kontemporer, dan pemikiran independen).

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan pustaka *(library research)* dan pendekatan tematik-komparatif serta dijabarkan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Teknik pengumpulan data dengan menelusuri dan membaca sumber-sumber primer *(*buku *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* karya Imran Nazar Hosein, kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* karya Ath-Thabari, kitab tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab) dan mengidentifikasi bagian-bagian yang membahas ayat-ayat yang memuat kata jasad dalam sumber-sumber primer tersebut.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Pandangan Imron Nazar Hosein mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an; QS. Ṭaha [20]: 88 sebagai tubuh tanpa ruh, QS. al-Anbiyā' [21]: 8 sebagai tubuh yang tidak memerlukan makanan dan

QS. Shād [38]: 34 sebagai Dajjal. (2) Pandangan Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an; QS. Ṭaha [20]: 88 Ath-Thabari memaknainya sebagai patung anak sapi yang tidak bernyawa, sedangkan M. Quraish Shihab memaknainya sebagai bentuk lahiriah yang menyerupai makhluk hidup namun kosong dari unsur kehidupan, QS. al-Anbiyā' [21]: 8 Ath-Ṭabari dan M. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai penegasan kemanusiaan para Nabi yang memiliki tubuh fisik, bernyawa, dan membutuhkan makanan, sehingga menolak anggapan bahwa para Nabi bersifat non-manusiawi dan QS. Shād [38]: 34 Ath-Thabari memahaminya sebagai setan yang menyerupai Nabi Sulaiman atau kondisi fisik beliau yang lemah, sedangkan M. Quraish Shihab menafsirkannya sebagai ujian fisik dan eksistensial yang dialami Nabi Sulaiman. (3) Secara umum, ketiga tokoh sepakat bahwa jasad merujuk pada aspek fisik suatu wujud dan digunakan secara kontekstual dalam Al-Qur`an. Perbedaannya terletak pada pendekatan penafsiran, di mana Imran Nazar Hosein menekankan simbolisme-eskatologis, Ath-Thabari bertumpu pada riwayat dan konteks historis, sedangkan M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan kontekstual-linguistik yang menekankan nilai kemanusiaan dan pesan teologis Al-Qur`an.

Kata Kunci: Jasad, Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari, M. Quraish Shihab

تجريد

ليلى فاجرياني، رقم التسجيل ٢٢٣٠٣٠١٠١٠، عنوان الرسالة: "الجسد من منظور عمران ناظر حسين في كتابه *"The Qur'an Dajjal and the Jasad"*: مقارنة مع تفسير الطبري ومحمد قريش صهاب".قسم علوم القرأن و التفسير، كلية أصول الدين و الأدب والدعوة، الجامعة الإسلامية الحكومية (UIN) محمود يونس باتوسنكر.

تتناول هذه الدراسة مفهوم الجسد في القرآن الكريم، مع التركيز على تفسير عمران ناظر حسين في كتابه *"The Qur'an Dajjal and the Jasad"*: مقارنته بتفسيرات المفسر الكلاسيكي الطبري والمفسر المعاصر محمد قريش صهاب. وقد دفعت الاختلافات في التوجه والتركيز على معنى كلمة ''جسد'' في تقاليد تفسير القرآن الكريم إلى إجراء هذه الدراسة. فالمفسرون الكلاسيكيون، مثل الطبري، يفهمون كلمة ''جسد'' بمعناها الحرفي والتاريخي على أنها جسم مادي بلا روح، استنادًا إلى الروايات التاريخية والتحليل اللغوي والسياق الذي نزلت فيه الآية. في المقابل، يحافظ محمد قريش صهاب، بصفته مفسرًا معاصرًا، على نهج سياقي ونصي، ولكن بلغة وتفسيرات ذات صلة بالواقع المعاصر. وعلى عكس المفسرين الاثنين، يقدم عمران ناظر حسين تفسيرًا أكثر رمزية وأخروية للجسد من خلال ربطه بمسألة الدجال وواقع نهاية الزمان. تثير هذه الاختلافات عددًا من الأسئلة المنهجية المتعلقة بحدود التفسير وشرعية الحجج المستخدمة وموقف عمران في تقليد التفسير. لذلك، تهدف هذه الدراسة إلى: ١) تحديد وشرح وجهة نظر عمران ناظر حسين حول معنى كلمة ''جسد'' في القرآن الكريم، ٢) تحديد وشرح وجهات نظر الطبري و محمد قريش صهاب حول معنى كلمة ''جسد'' في القرآن الكريم، و ٣) تحليل أوجه التشابه والاختلاف في تفسير كلمة جسد من قبل عمران ناظر حسين والطبري ومحمد قريش صهاب باعتبارها تمثيلًا لمناهج تفسيرية مختلفة (كلاسيكية ومعاصرة ومستقلة).

هذا البحث هو بحث نوعي يستخدم نهج البحث المكتبي ونهج مقارن موضوعي، ويتم وصفه باستخدام طريقة وصفية تحليلية. تقنية جمع البيانات المستخدمة هي البحث عن المصادر الأولية وقراءتها (كتاب القرآن والدجال والجسد لعميران ناظر حسين، وكتاب التفسير جامع البيان عن تفسير آيات القرآن لطبري ، وكتاب التفسير المصباح: رسالة، انطباع وتناغم القرآن لمحمد قريش صهاب) وتحديد الأقسام التي تناقش الآيات التي تحتوي على كلمة جسد في هذه المصادر الأولية.

تشير نتائج الدراسة إلى ما يلي: (١) رأي عمران ناظر حسين حول معنى كلمة ''جسد'' في القرآن الكريم؛ سورة طه [٢٠]: ٨٨ كجسد بلا روح، سورة الأنبياء [٢١]: ٨ كجسد لا يحتاج إلى طعام، وسورة ص [٣٨]: ٣٤ كالدجال. (٢) آراء الطبري ومحمد قريش صهاب حول معنى كلمة جسد في القرآن؛ سورة طه [٢٠]: ٨٨ يفسره الطبري على أنه تمثال عجل بلا حياة، بينما يفسره ومحمد قريش صهاب على أنه شكل مادي يشبه كائنًا حيًا ولكنه خالٍ من الحياة. سورة الأنبياء [٢١]: ٨ يفسر الطبري ومحمد قريش شهاب هذه الآية على أنها تأكيد على إنسانية الأنبياء، الذين كان لهم أجساد مادية وأرواح وكانوا بحاجة إلى الطعام، وبالتالي يرفضون فكرة أن الأنبياء كانوا غير بشر، وسورة ص [٣٨]: ٣٤ يفهم الطبري ذلك على أنه شيطان يشبه النبي سليمان أو حالته الجسدية الضعيفة، بينما يفسره محمد قريش صهاب على أنه اختبار جسدي ووجودي مر به النبي سليمان. (٣) بشكل عام، يتفق الثلاثة على أن الجسد يشير إلى الجانب المادي للكائن ويستخدم في سياق القرآن. يكمن الاختلاف في مناهجهم التفسيرية، حيث يركز عمران ناظر حسين على الرمزية الأخروية، ويعتمد الطبري على الروايات التاريخية والسياق، بينما يستخدم محمد قريش صهاب منهجًا لغويًا سياقيًا يركز على القيم الإنسانية والرسائل اللاهوتية للقرآن.

الكلمات المفتاحية: جسد، عمران ناظر حسين، الطبري، محمد قريش صهاب

ABSTRACT

Laila Fajriani, Student ID 2230301010, Thesis Title: "The Body in the Perspective of Imron Nazar Hosein in His Book *The Qur'an, Dajjal, and The Jasad*: A Comparison with the Tafsir Ath-Thabari and M. Quraish Shihab." Department of Qur'anic Studies and Tafsir, Faculty of Ushuluddin Adab and Dakwah, State Islamic University (UIN) Mahmud Yunus Batusangkar.

This study examines the concept of jasad in the Qur'an, focusing on Imran Nazar Hosein's interpretation in his book *The Qur'an, Dajjal and the Jasad*: comparing it with the interpretations of classical exegete Ath-Thabari and contemporary exegete M. Quraish Shihab. This study is motivated by the differences in orientation and emphasis on the meaning of jasad in the tradition of Qur'anic interpretation. Classical exegetes, such as Ath-Thabari understand jasad in a literal and historical sense as a physical body without a soul, based on historical accounts, linguistic analysis, and the context in which the verse was revealed. Meanwhile, M. Quraish Shihab, as a contemporary exegete, maintains a contextual and textual approach, but with language and explanations that are relevant to modern reality. Unlike the two exegetes, Imran Nazar Hosein offers a more symbolic and eschatological interpretation of the body by linking it to the issue of Dajjal and the reality of the end times. These differences raise a number of methodological questions regarding the limits of interpretation, the legitimacy of the arguments used, and the position of Imran's interpretation in the scholarly tradition of tafsir. Therefore, this study aims to: 1) identify and explain Imron Nazar Hosein's view of the meaning of jasad in the Qur'an, 2) identify and explain Ath-Thabari and M. Quraish Shihab's views of the meaning of jasad in the Qur'an, and 3) analyze the similarities and differences in the interpretation of the word jasad by Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari, and M. Quraish Shihab as representations of different approaches to interpretation (classical, contemporary, and independent thinking).

This research is qualitative research using a library research approach and a thematic-comparative approach, and is described using a descriptive-analytical method. The data collection technique used was to search for and read primary sources (the book *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* by Imran Nazar Hosein, the tafsir book *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* by Ath-Thabari, the tafsir book *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* by M. Quraish Shihab) and identifying the sections that discuss verses containing the word jasad in these primary sources.

The results of the study show that: (1) Imron Nazar Hosein's view of the meaning of jasad in the Qur'an; QS. Ṭaha [20]: 88 as a body without a soul, QS. al-Anbiyā' [21]: 8 as a body that does not need food, and QS. Shād [38]: 34 as Dajjal. (2) The views of Ath-Thabari and M. Quraish Shihab regarding the meaning of jasad in the Qur'an; QS. Ṭaha [20]: 88 Ath-Thabari interprets it as a lifeless calf statue, while M. Quraish Shihab interprets it as a physical form resembling a living creature but devoid of life. QS. al-Anbiyā' [21]: 8 Ath-Ṭabari and M. Quraish Shihab interpret this verse as an affirmation of the humanity of the Prophets, who had physical bodies, souls, and needed food, thus rejecting the notion that the Prophets were non-human, and QS. Shād [38]: 34 Ath-Thabari

understands it as a devil that resembled Prophet Sulaiman or his weak physical condition, while M. Quraish Shihab interprets it as a physical and existential test experienced by Prophet Sulaiman. (3) In general, the three figures agree that the body refers to the physical aspect of a being and is used contextually in the Qur'an. The difference lies in their interpretive approaches, where Imran Nazar Hosein emphasizes eschatological symbolism, Ath-Ṭabari relies on historical accounts and context, while M. Quraish Shihab uses a contextual-linguistic approach that emphasizes the human values and theological messages of the Qur'an.

Keywords: Jasad, Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari, M.Quraish Shihab

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA

MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987
Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1
Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
د	Dal	d	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

Catatan:

1. Konsonan ditulis rangkap, seperti: كَتَبَ *kataba*
2. Vocal panjang *(mad), fathah* (baris di atas), *kasrah* (baris di bawah) dan *dhammah* (baris di depan) ditulis ā ī ū

   Contoh:

   - قَالَ *qāla*
   - رَمَى *ramā*
   - قِيْلَ *qīla*
   - يَقُوْلُ *yaqūlu*
3. Kata sambung alif dan lam baik diikuti oleh huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis al diawalnya, seperti: الْقَلَمُ ditulis *al-qalamu*
4. Ta marbuthah bila terletak di akhir ditulis: h, seperti الْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah.* Bila terletak di tengah kalimat ditulis: t, seperti: رَوْضَةُ الأَطْفَالِ *raudah al-atfāl/raudahtul atfāl*.
5. Penulisan kalimat Arab dalam kalimat Indonesia menurut tulisannya, contoh: وَ إِنَّ اللهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ *Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji beserta syukur diucapkan kepada Allah SWT yang telah memberikan segala bentuk rahmat dan karunia-Nya kepada umat manusia dan seluruh alam semesta. *Shalawat* beserta salam tidak lupa pula dikirimkan kepada Nabi Muhammad SAW. Beliaulah yang mengangkat panji keislaman, membawa kepada jalan yang benar, dan meninggalkan dua pegangan hidup untuk umatnya, yakni Al-Qur`an dan Sunnah. *Alhamdulillah,* rasa syukur yang sangat dalam penulis ucapkan kepada Allah SWT, karena berkat pertolongan Allah, penulis diberikan kesempatan untuk menyelesaikan skripsi dengan judul **"Jasad dalam Persektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad*: Komparasi dengan Kitab Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir M. Quraish Shihab"** yang diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Mahmud Yunus Batusangkar.

Dalam tulisan ini, penulis mengucapkan terima kasih yang mendalam kepada orang tua tercinta; **Ayah (Saharman)** dan **Ibu (Maidar)**, serta dua kakak tercinta **(Tris Mayeni S.Pd** dan **Dini Amalia S.Pd)** dengan cinta dan kasih sayang yang senantiasa memberikan doa yang tak henti-hentinya, serta dukungan dan perhatian kepada penulis, baik pada masa studi penulis maupun dalam proses penyelesaian skripsi ini. mereka selalu ada dan membantu penulis menghadapi kendala dan persoalan. Tidak lupa juga kepada kedua adik yang sangat penulis sayangi **(Nurul Hikmah** dan **Irsyadi Shalihin)** yang turut mendoakan, memberikan *support*, sehingga penulis bisa sampai pada titik menyelesaikan skripsi ini.

Proses penyelesaian studi dan penulisan skripsi ini, tidak lepas dari adanya bantuan, bimbingan, arahan dan *support* dari berbagai pihak, baik itu secara langsung maupun tidak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan rasa terima kasih yang mendalam kepada:

1. Ibu Dr. Hj Fitri Yeni Dalil. Lc., M.Ag selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir dan sekaligus dosen pembimbing skripsi yang telah memberikan arahan dan nasihat dalam penyelesaian skripsi ini.
2. Bapak Prof. Delmus Puneri Salim, S.Ag., M.A, M.Res., Ph.D selaku Rektor Universitas Islam Negeri Mahmud Yunus Batusangkar, yang telah memberikan izin penulis melaksanakan penelitian, sehingga penulis bisa menyelesaikannya tepat waktu.
3. Ibu Dr. Wahidah Fitriani, S.Psi., M.A selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah UIN Mahmud Yunus Batusangkar yang telah memberikan izin penulis untuk menyusun skripsi ini.
4. Bapak Dr. Risman Bustamam, M.Ag selaku dosen pembimbing Akademik yang telah membimbing dan selalu mengarahkan serta memotivasi penulis dalam menyelesaikan skripsi ini.
5. Bapak Yusrizal Efendi, M.Ag., QIA selaku penguji seminar proposal dan sidang *munaqasyah* yang sudah memberi masukan-masukan kepada penulis dan bersedia meluangkan waktunya.
6. Bapak Raden Cecep Romli, M.Ag selaku penguji sidang *munaqasyah* yang sudah memberi masukan-masukan kepada penulis dan bersedia meluangkan waktunya.
7. Laila Fajriani, sosok anak perempuan yang selama ini diam-diam berjuang tanpa henti, seorang anak perempuan sederhana dengan hati kecil tetapi memiliki impian yang besar, seorang anak perempuan yang menjadi peneliti artikel ilmiah ini, anak perempuan ketiga yang telah bertahan sejauh ini menghadapi rintangan yang Allah berikan dengan berusaha tanpa kenal lelah dan kata menyerah. Aku bangga menjadi apa yang aku bisa, atas segala pencapaian-pencapaian kecil yang Allah berikan, aku bersyukur dan menikmatinya. Semoga aku berbahagia, terus berusaha dimanapun dan kapanpun itu. Aku berdoa agar setiap langkah kecilku ini selalu berada dalam rahmat dan bimbingan Allah, diperkuat menghadapi setiap proses kehidupan, dan dikelilingi oleh orang-orang yang baik dan hebat hingga kelak aku dapat mewujudkan segala impian yang pernah aku impikan.

8. Ibu Desri Nengsih, Lc., M.A dan Bapak Yogi Imam Perdana, Lc., M.Ag yang telah banyak membantu penulis serta memotivasi penulis dalam meyelesaikan skripsi ini.
9. Segenap Dosen UIN Mahmud Yunus Batusangkar terkhusus Dosen Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir dan seluruh staf administrasi UIN Mahmud Yunus Batusangkar yang telah banyak membantu penulis dalam meyelesaikan skripsi ini.
10. Teman-teman seperjuangan Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Angkatan 2022, yang telah menemani dan menjadi saksi bisu perjuangan dalam menulis skripsi ini.
11. Terakhir, kepada seluruh pihak yang tak mampu penulis sebutkan satu-persatu yang memberikan dukungan serta doa kepada penulis dalam penyelesaian skripsi ini.

Atas segala bantuan yang telah diberikan, penulis ucapkan terima kasih. Semoga amal dan jasa baik yang telah diberikan mendapat balasan pahala di sisi Allah SWT. Akhirnya, kepada Allah SWT penulis berserah diri. Semoga bantuan, motivasi, bimbingan, serta nasihat dari berbagai pihak dapat menjadi amal ibadah dan dibalas oleh Allah SWT dengan pahala yang berlipat ganda. Penulis juga berharap agar skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi masyarakat luas serta menjadi sumbangsih dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Batusangkar, 19 Januari 2026
penulis

Laila Fajriani
NIM. 2230301010

DAFTAR ISI

COVER

PENGESAHAN TIM PENGUJI

PERSETUJUAN PEMBIMBING

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

ABSTRAK i

تجريد iii

ABSTRACT v

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN vii

KATA PENGANTAR x

DAFTAR ISI xiii

DAFTAR TABEL xv

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Fokus Penelitian 8

C. Rumusan Masalah 8

D. Tujuan Penelitian 8

E. Manfaat penelitian 9

F. Defenisi Operasional 9

1. Jasad (جسد) 9

2. Perspektif Imron Nazar Hosein 10

3. *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* 11

4. Komparasi dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan kitab tafsir M. Quraish Shihab 11

BAB II LANDASAN TEORI 14

A. Jasad dalam Al-Qur`an 14

B. Tafsir Al-Qur`an 23

C. Imron Nazar Hosein dan Pemikiran Tafsirnya 29

D. Tafsir Ath- Thabari 32

E. Tafsir M. Quraish Shihab 37

F. Penelitian Relevan 40
BAB III METODE PENELITIAN 46
A. Jenis Penelitian 46
B. Instrumen Penelitian 46
C. Sumber Data Penelitian 46
D. Teknik Pengumpulan Data 47
E. Teknik Analisis Data 48
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN 50
A. Pemaknaan Kata Jasad Oleh Imron Nazar Hosein 50
B. Pemaknaan Kata Jasad Oleh Ath-Thabari 60
C. Pemaknaan Kata Jasad Oleh M. Quraish Shihab 67
D. Persamaan dan perbedaan Pemaknaan Kata Jasad Oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab 72
BAB V PENUTUP 81
A. Kesimpulan 81
B. Saran 83
DAFTAR KEPUSTAKAAN .....
LAMPIRAN .....

DAFTAR TABEL

Tabel 4.1 Makna kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab 77
Tabel 4.2 Perbedaan pemaknaan kata jasad dari berbagai aspek 79

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Di dalam Al-Qur`an istilah hari kiamat tidak hanya *yaumul qiyamah*, akan tetapi juga sering disebut *yaum al-din* (hari pembalasan) atau *yaum al-ba`ts* (hari kebangkitan) dan lainnya. Ayat Al-Qur`an yang membahas mengenai kedahsyatan hari kiamat dan kehancuran yang ditimbulkannya sangatlah banyak. Hari kiamat merupakan akhir dari kehidupan dunia dan awal bagi kehidupan selanjutnya yaitu akhirat. Salah satu ilmu yang membahas dan mengamati tahap-tahap atau perjalanan menuju hari kiamat dan seluk-beluk sesudah hari kiamat adalah ilmu eskatologi Islam. Eskatologi berasal dari kata *Escaton*, yang secara harfiah berarti ajaran tentang hal-hal terakhir. Doktrin ini menguraikan berbagai mengenai peristiwa-peristiwa akhir dalam kehidupan manusia, seperti kematian, hari kiamat, akhir dunia, kebangkitan, pengadilan terakhir, serta keberadaan surga dan neraka (Safaruddin, 2013: 3). Dalam kamus *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* menyebutkan bahwa Eschatology adalah *A Branc of Theologi Concerned eith deadt, judgement, heavenand hell* yaitu suatu cabang ilmu dalam *Theologi* yang membahas tentang kematian, hari akhir, surga dan neraka (Pulungan, 2014:2).

M. Wahid Nur Tualeka menyebutkan dalam jurnalnya yang berjudul "Eskatologi dalam Perspektif Islam dan Protestan, Eskatologi merupakan salah satu ilmu dasar dalam ajaran teologi yang mempelajari tentang akhir zaman seperti hari kiamat, kebangkitan segala manusia dan surga (Tualeka, 2016:2). Pernyataan M. Wahid Nur Tualeka tersebut menempatkan eskatologi sebagai disiplin ilmu yang memiliki posisi penting dalam bangunan ajaran agama. Dengan mendefinisikan eskatologi sebagai ilmu yang membahas akhir zaman, hari kiamat, kebangkitan manusia, dan surga, Tualeka menegaskan bahwa pembahasan tentang masa depan manusia setelah kehidupan dunia bukan sekadar isu spekulatif saja, melainkan bagian inti dari keyakinan keagamaan.

Hal ini menunjukkan bahwa eskatologi berfungsi sebagai kerangka konseptual untuk memahami tujuan akhir eksistensi manusia serta makna kehidupan duniawi. Dalam konteks Islam, kajian eskatologi berkaitan erat dengan keimanan kepada hari akhir (*al-yaum al-akhir*), yang berdampak langsung pada etika dan perilaku manusia.

Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul terakhir utusan Allah memberikan tanda-tanda bagi umat Islam khususnya dan manusia secara keseluruhan mengenai tanda-tanda apa saja yang akan muncul sebelum datangnya hari kiamat sebagaimana disebutkan dalam hadis:

عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ الْغِفَارِيِّ قَالَ اطَّلَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَا تَذَاكَرُونَ قَالُوا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنْ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ (رواه مسلم)

Artinya: *"Dari Hudzaifah bin Asid Al-Ghifari berkata, Rasulullah SAW menghampiri kami saat kami tengah membicarakan sesuatu. Ia bertanya, 'Apa yang kalian bicarakan?' Kami menjawab, 'Kami membicarakan Kiamat.' Ia bersabda, 'Kiamat tidaklah terjadi sehingga kalian melihat sepuluh tanda-tanda sebelumnya.' Rasulullah menyebut kabut, Dajjal, binatang (ad-dābbah), terbitnya matahari dari Barat, turunnya Isa bin Maryam AS, Ya`juj dan Ma`juj, tiga gerhana; gerhana di Timur, gerhana di Barat dan gerhana di jazirah Arab dan yang terakhir adalah api muncul dari Yaman menggiring manusia menuju tempat perkumpulan mereka."* (HR. Muslim) (Al-Naisābūrī, 1991, Jilid 4:2225).

Berdasarkan hadis Hudzaifah ini, tanda-tanda kiamat kubra ada 10 yaitu munculnya Dajjal, keluarnya binatang *(ad-dābbah),* terbitnya matahari dari Barat, turunnya Isa bin Maryam AS, munculnya Ya`juj dan Ma`juj, terjadinya tiga gerhana yaitu gerhana di Timur, gerhana di Barat dan gerhana di Jazirah Arab dan munculnya api dari Yaman mengiring manusia menuju tempat berkumpul mereka. Tanda-tanda kiamat besar lainnya di antaranya keluarnya Imam Mahdi dan terbitnya matahari dari Barat. Sedangkan tanda-tanda kiamat kecil di antaranya menyebarnya fitnah di muka bumi, munculnya Nabi-Nabi

palsu, kebodohan dimana-mana, banyaknya pengkhianatan, perzinaan dimana-mana dan lain sebagainya (Ichsan, 2022: 11)

Urutan kronologis peristiwa hari kiamat tidak dijelaskan secara eksplisit dan sistematis dalam Al-Qur`an maupun hadis. Yang disampaikan hanyalah tanda-tanda yang berfungsi sebagai isyarat akan kedatangannya. Berdasarkan beberapa paparan hadis mengenai kronologi Kiamat, Abdul Muhaimin Mohmd Rapingi dan Mohd Yusuf Ismail berpendapat bahwasanya peristiwa pertama dari hari kiamat adalah kemunculan Dajjal yang membawa fitnah besar setelah semua tanda-tanda kecil terjadi dan diiringi dengan Imam Mahdi yang menjadi pemimpin umat Islam kala itu. Kemudian turunnya Nabi Isa AS yang akan menghentikan fitnah besar dari Dajjal dan membunuhnya sehingga Islam akan jaya untuk beberapa waktu. Setelah itu, barulah muncul tanda kiamat besar ketiga yaitu Ya'juj Ma'juj yang menghancurkan segala yang ia temui. Setelah Ya'juj Ma'juj dimusnahkan Allah, barulah terjadi tanda kiamat selanjutnya yaitu terbitnya matahari dari sebelah Barat yang kemudian diiringi dengan tanda kiamat selanjutnya yaitu munculnya binatang *Dabbah* (Rapingi, 2022:7).

Meskipun pembahasan mengenai hari kiamat beserta tanda-tandanya merupakan bagian penting dari kajian eskatologi dalam Islam dan memiliki pengaruh signifikan terhadap pembentukan kesadaran spiritual umat, penjelasan yang tersedia mengenai figur-figur eskatologis seperti Ya'juj dan Ma'juj, Dajjal, Imam Mahdi, serta Nabi Isa AS masih tergolong terbatas. Dalam Al-Qur`an, istilah Ya'juj dan Ma'juj hanya disebutkan sebanyak dua kali, sementara istilah Dajjal sama sekali tidak disebutkan secara langsung. Adapun pembahasan mengenai Isa Al-Masih yang datang kembali ke bumi di hari kiamat membantah keyakinan umat Kristiani selama ini terdapat di dalam Al-Qur`an surat An-Nisa [4] ayat 159.

Salah satu pemikir kontemporer yang memberikan perhatian besar terhadap kajian Eskatologi Islam adalah Imran Nazar Hosein. Ia lahir di Karibia, Trinidad, pada tahun 1942. Tokoh yang lebih dikenal dengan nama Imran Hosein ini kerap dijadikan rujukan dalam diskusi mengenai perkembangan dunia modern dan isu-isu akhir zaman. Gagasan-gagasannya

disampaikan melalui berbagai ceramah serta karya tulis, dan telah menarik perhatian banyak kalangan umat Islam. Di antara karya-karyanya yang membahas tema eskatologis adalah *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*, serta buku yang direncanakan akan terbit berjudul *From Jesus, the True Messiah, to Dajjāl, the False Messiah A Journey in Islamic Eschatology* (Hosein, 2019:3)

Pemikiran Imron Hosein tidak lepas dari pengaruh gurunya Fazlur Rahman yang tampak pada penggunaan metodologi dalam menafsirkan Al-Qur`an. Ketertarikan Imron Nazar Hosein kepada Fazlur Rahman atau kerap ia panggil Maulana Ansari dimulai sejak ia mengikuti kajian dengan gurunya tersebut. Dalam kajian tersebut, Imron Nazar Hosein mendapati bahwasanya kajian gurunya ini mengorelasikan antara Al-Qur`an dan sains serta banyaknya paparan-paparan realita yang tersembunyi dalam perkembangan peradaban disampaikan secara lugas oleh Maulana Ansari (Bariqi, 2020:3) dan salah satunya adalah pemaknaan Imron Nazar Hosein tentang jasad di dalam surat Shaad [38] ayat 34 dan 35 :

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لأحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٣٥)

Artinya: "*dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat. 35. ia berkata: "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh seorang juapun sesudahku, Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Pemberi"*. (QS. Shaad [38]: 34-35)

Menurut Imron Nazar Hosein, makna kata Jasad dalam ayat ini dibagi menjadi dua bagian yaitu makhluk yang benar-benar jahat dan makhluk yang berambisi mewarisi kerajaan Sulaiman. Pandangan ini merujuk pada respon dari Nabi Sulaiman terhadap mimpinya yang diikuti dengan berdoa kepada Allah supaya mengabulkan permintaannya agar tidak ada seorang-pun yang mewarisi kerajaannya setelah ia meninggal (Hosein, 2019:33). Imron Nazar Hosein juga menambahkan pemaknaan terhadap kata jasad ini memiliki

keterkaitan dengan ayat lain di dalam Al-Qur`an yaitu yang terdapat dalam surat Taha [20] ayat 88.

Makna jasad dalam surat Taha [20] ayat 88 ini yaitu tubuh tanpa nyawa atau tanpa ruh. Dalam masalah ini, Sulaiman bukan melihat seekor anak sapi yang duduk di singgasananya akan tetapi manusia yang berupaya mewarisi kejayaanya dan jika dirujuk ke surat Al-Anbiya [21] ayat 8. Jasad yang duduk di singgasana Sulaiman merupakan seseorang yang ingin mewarisi kerajaannya pastilah seorang manusia dan bukan tubuh tanpa nyawa dan pasti memakan makanan. Jadi dari semua pendekatan tersebut, Imran Naar Hosein menyimpulkan bahwasanya makna jasad dalam surat Shad [38] ayat 34-35 ini adalah Dajjal atau Al-Masih palsu yang akan menyebabkan manusia mengalami ujian dan cobaan terberat.

Di dalam Al-Qur`an kata (جَسَدًا) jasad *an* disebutkan sebanyak empat kali, yaitu di dalam QS. Shad [38]: 34, QS. Al-A'raf [7]: 148, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 (Baqi, 1364:170). Secara bahasa kata jasad berasal dari bahasa Arab yaitu ج- س- د yang memiliki arti tubuh fisik atau jasmani (Almaany, 2024). Ath-Thabari seorang imam, mujtahid, ulama pada masanya yang lebih dikenal dengan imam Ath-Thabari dalam kitab tafsirnya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* yang bersifat *tahlili* dan termasuk dalam kategori tafsir *bil ma'tsur* dengan pendekatan yang komparatif kritis memilih riwayat yang paling kuat serta memperhatikan kaidah bahasa Arab dan munasabah ayat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an (Shofiyulloh 2025:7).

Ath-Thabari menjelaskan bahwasanya kata jasad dalam surat Shaad [38] ayat 35 ini bisa diartikan sebagai makhluk dari kalangan jin yang menyerupai Nabi Sulaiman dan kemudian menimbulkan fitnah dalam kekuasaan beliau (Ath-Thabari, 2007, Jilid 22:165). Ulama kontemporer yaitu M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya yaitu *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* yang menggunakan metode *tahlili* dan corak *adabi ijtima'i* yang bisa digunakan dalam menjawab isu-isu kontemporer (Suharyat, 2022:5) menyebutkan bahwasanya penggunaan kata jasad menandakan wujud

jasad tanpa ruh dan bentuk tanpa jiwa (Shihab, 2002, Jilid 12:142). Dari semua pendapat tersebut membuat sebuah kemungkinan akan adanya tafsir simbolik terhadap istilah jasad dalam ayat ini, bukan mengartikannya secara harfiah saja.

Imron Nazar Hosein, seorang pemikir Islam kontemporer yang berasal dari Trinidad ini yang dikenal sebagai seorang tokoh yang memiliki pendekatan unik dalam memahami ayat-ayat eskatologis. Dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*, Imron Nazar Hosein menjelaskan bahwasanya makna kata jasad dalam QS. Shaad [38] ayat 34 ini adalah Dajjal atau Al-Masih palsu. *"The Jasad who was shown to Solomon sitting on his throne to be Dajjal the false Messiah and Allah Knows best!.* Nabi *Muhammad declared that Dajjal wouls cause mankind to experience the greatest tests and trials from the time of Adam until the Last Day"* (Hosein, 2019:29) yang artinya *"jasad yang ditunjukan kepada* Nabi *Sulaiman yang sedang duduk di singgasananya, adalah Dajjal Al-Masih palsu dan Allah Yang Maha Tahu!* Nabi *Muhammad menyatakan bahwa Dajjal akan menyebabkan umat manusia mengalami ujian dan cobaan terberat dari sejak zaman* Nabi *Adam sampai Akhir Zaman.* bukanlah mayat, melainkan ia adalah makhluk yang tidak memiliki jiwa (Hosein, 2019:37).

Pandangan ini sangat berbeda dengan tafsir klasik karena mengaitkan kata jasad dengan simbol globalisasi sekuler dan dominasi kapitalisme berbasis riba, zionisme, serta penguasaan dunia oleh sistem yang tidak berlandaskan wahyu. Pendapat Imron Nazar Hosein ini mendapatkan kritik dan menjadi sebuah pro dan kontra dari para mufassir dan akademis yang mana pendapat Imron Nazar Hosein ini dianggap menyimpang dari metodologi tafsir klasik. Contohnya seperti kritikan tentang minimnya sandaran dari ulama salaf dan hadis dalam memahami ayat dan tafsirannya banyak bersifat ijtihad pribadi dan *isyari* tanpa konfirmasi dari riwayat yang shahih, ia banyak mengaitkan tafsirnya dengan zionisme internasional, dominasi Yahudi, sistem riba. Pemahamannya ini menarik akan tetapi kurang metodologis dan kurang ilmiah dalam memahami penafsiran, karena ia hanya mengandalkan narasi dan intuisi

dari pada pendekatan kaidah ushul tafsir secara sistematis (Bariqi, 2020:22). Ini salah satu kritik pedas yang ditujukan kepada Imran Nazar Hosein.

Kritik dari Sirajuddin Bariqi yang mengatakan bahwa penafsiran Imron Nazar Hosein berbeda dengan penafsiran ulama tafsir pada umumnya ia buktikan dengan tidak konsistennya antara kadar teoritis dan praksis mengenai tafsirnya tentang Ya'juj Ma'juj dan tidak digunakannya dalil hadis (Bariqi, 2020:22). Di dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*, Imron Nazar Hosein juga mengundang tanggapan dari mereka yang menggunakan metodologi salafi, yang mana secara tidak langsung menunjukkan kelompok tersebut skeptis akan penafsirannya dan ini mencerminkan adanya potensi kontroversi dari sudut pandang ulama yang taat pada pendekatan tradisional (Hosein, 2019:3).

Dalam pengungkapan makna kata jasad menurut Imran Nazar Hosein ini, peneliti memilih tafsir Ath-Thabari dan tafsir M. Quraish Shihab sebagai bahan komparasi. Pemilihan tafsir Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sebagai bahan komparasi dalam penelitian ini didasarkan pada pertimbangan metodologis yang kuat. Tafsir Ath-Thabari merepresentasikan pendekatan klasik berbasis riwayat *(bil-ma'tsur),* yang memberikan pijakan historis tentang pemahaman ulama salaf terhadap kata "jasad". Sementara itu, tafsir M. Quraish Shihab menawarkan pendekatan kontekstual-modern yang menekankan makna ayat dalam kehidupan kontemporer. Keduanya secara metodologis menghindari tafsir simbolik atau spekulatif, sehingga menjadi tolak ukur yang tepat untuk menilai pendekatan Imran Nazar Hosein yang menafsirkan "jasad " secara simbolik dan eskatologis. Kontras ini memberi ruang analisis kritis terhadap *orisinalitas*, validitas, dan posisi pemikiran Hosein dalam spektrum tafsir Al-Qur`an.

Berdasarkan hal di atas, penulis ingin meneliti lebih lanjut bagaimana pemahaman Imron Nazar Hosein terhadap jasad yang terdapat dalam QS. Shad [38]: 34-35, serta ayat pendukung lainnya yang dipakai sebagai ayat inti yaitu QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 dan bagaimana penafsiran Ath-Thabari dan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap makna jasad tersebut

yang mana mereka memiliki metode penafsiran ayat secara mendalam baik dari segi *riwayah*, bahasa dan lainnya. Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *library research* (studi kepustakaan) dan pendekatan tafsir tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat tentang jasad yang dijadikan ayat utama oleh Imran Nazar Hosein yang kemudian dikomparasikan dengan pemaknaan kata jasad oleh Ath-Thabari dan tafsir M.Quraish Shihab.

B. Fokus Penelitian

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penulis memfokuskan masalah dalam penelitian ini kepada pemaknaan kata jasad dalam perspektif Imron Nazar Hosein dalam Karyanya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* yang dikomparasikan dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan kitab tafsir M. Quraish Shihab.

C. Rumusan Masalah

Adapun masalah pokok yang akan dibahas yaitu:

1. Bagaimana pandangan Imron Nazar Hosein mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an?
2. Bagaimana penafsiran Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab dalam memaknai kata jasad dalam Al-Qur`an?
3. Apa saja persamaan dan perbedaan makna kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab?

D. Tujuan Penelitian

Dari beberapa masalah yang dirumuskan tersebut, maka ada tujuan tertentu di dalamnya yaitu:

1. Untuk mengetahui dan menjelaskan pandangan Imron Nazar Hosein mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an
2. Untuk mengetahui dan menjelaskan pandangan Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an
3. Untuk menganalisis persamaan dan perbedaan pemaknaan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sebagai

representasi dari pendekatan tafsir yang berbeda (klasik, kontemporer, dan pemikiran independen)

E. Manfaat penelitian

Manfaat penelitian ini dapat dikategorikan dalam dua aspek yaitu:

1. Manfaat teoritis

   Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam khazanah keilmuan terutama di bidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir yang mengkaji secara kritis sebuah metode penafsiran yang unik dan spesifik. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi referensi bagi peneliti selanjutnya yang ingin mengkaji pemikiran Imron Nazar Hosein atau tema eskatologis lainnya.

2. Manfaat Praktis

   Sebagai salah satu syarat akademik dalam menyelesaikan pendidikan S1 pada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir di UIN Mahmud Yunus Batusangkar serta penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan dan pemahaman yang lebih komprehensif dan kritis bagi umat Islam dan para akademisi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.

F. Defenisi Operasional

Judul penelitian ini adalah **"Jasad dalam perspektif Imron Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*: komparasi dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan tafsir M. Quraish Shihab".** Agar tidak terjadi ambiguitas dan untuk mempermudah pembaca menelusuri inti dari penelitian ini, maka penulis menjelaskan beberapa istilah yang terdapat dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Jasad (جسد)

Secara bahasa kata jasad berasal dari bahasa Arab yaitu ج- س- د yang memiliki arti tubuh fisik atau jasmani (Almaany, 2024). Jasad dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna tubuh atau badan, sesuatu yang berwujud (dapat diraba, dilihat dan sebagainya) (*KBBI*, 2016) sedangkan

menurut Agus Setyono Daryanto dalam bukunya "Kenali Jasadmu" mengatakan bahwasanya jasad adalah unsur jasmani manusia yang paling luar atau kasar yang terbentuk dari sari pati tanah yang mengandung empat unsur yaitu air, angin, api dan tanah. Jasad dapat diibaratkan sebagai wadah bersemayamnya jiwa dan ruh adalah perangkat keras atau *hardware* yang tidak bisa berfungsi bila tidak disertai dengan komponen inti di dalamnya (Daryanto, 2024:1). Di dalam Al-Qur`an jasad disebutkan sebagai tubuh yang tidak membutuhkan makanan dan minuman yaitu dalam surat Al-Anbiya [21] ayat 8

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal."* (Al-Anbiya [21] : 8)

Jadi jasad dapat diartikan sebagai sebuah istilah yang merujuk kepada tubuh atau badan secara fisik yang memiliki batasan baik ruang ataupun waktu. Di dalam penelitian ini akan diungkap bagaimana pemaknaan akan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* di komparasikan dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan tafsir M. Quraish Shihab yang mencakup kajian makna ayat, konteks sejarah, serta metode yang digunakan.

2. Perspektif Imron Nazar Hosein

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, perspektif *(perspective)* berarti cara melukiskan suatu benda atau sudut pandang atau pandangan (KBBI, 2016). Menurut Max Weber, Perspektif adalah sudut pandang atau cara pandang individu yang dipengaruhi oleh nilai-nilai, keyakinan, dan latar belakang sosial, ekonomi, dan budaya mereka sedangkan menurut B. Aubrey Fisher, perspektif adalah suatu pandangan mendasar dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi pokok persoalan (T.Faizin, 2015:4). Jadi Perspektif Imron Nazar Hosein dalam penelitian ini dimaknai sebagai pandangan, tafsiran, dan argumen keagamaan Imron Nazar Hosein yang

dituangkan dalam karyanya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* yang merupakan hasil pemikiran beliau terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang dikaitkan dengan tanda-tanda akhir zaman.

3. *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*

Buku *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* karya Imron Nazar Hosein terbit tahun 2019 dengan jumlah halaman 131 di naskah asli dan 134 halaman di naskah terjemahannya. Buku ini adalah karya Imron Nazar Hosein yang menyajikan pemikirannya yang mendalam mengenai konsep jasad yang disebutkan dalam Al-Qur`an khususnya dalam konteks Nabi Sulaiman a.s dalam surat Shaad [38] ayat 34 dan 35 yang menyebutkan bahwa Nabi Sulaiman melihat jasad duduk di atas singgasananya (Hosein, 2022:12). Namun ayat Al-Qur`an ataupun hadis tidak ada yang menjelaskan secara rinci siapa sebenarnya jasad tersebut. Imron Nazar Hosein mengaitkan konsep jasad dengan Dajjal, tokoh eskatologis dalam Islam yang dikenal sebagai penipu besar. Ia berpendapat bahwa jasad yang dilihat Nabi Sulaiman mungkin memiliki hubungan dengan Dajjal dan pemahaman tentang jasad dapat memberi wawasan baru tentang peran dan sifat Dajjal di akhir zaman. Buku *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* karya Imron Nazar Hosein ini menjadi objek utama dalam penelitian ini. Dalam konteks ini, buku dengan judul *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* digunakan sebagai sumber primer untuk menggali dan menganalisis pandangan Imron Nazar Hosein tentang makna Jasad dalam Al-Qur`an surat Shaad [38] ayat 34 dan 35.

4. Komparasi dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan kitab tafsir M. Quraish Shihab

Komparasi adalah suatu metode yang digunakan untuk membandingkan data-data yang ditarik ke dalam konklusi baru. Komparasi berasal dari bahas Inggris yaitu *compare* yang berarti membandingkan ide, pendapat, pengertian dan lainnya untuk menemukan kesamaan antara kedua buah konsep atau perbedaannya.(Salafudin, 2025:16). Di dalam penelitian

ini pemaknaan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* dikomparasikan dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan tafsir M.Quraish Shihab.

Imam Ath-Thabari adalah ulama yang memiliki keahlian dalam berbagai bidang disiplin ilmu. Jika dikategorikan dalam berbagai disiplin keilmuan, maka akan ditemukan beberapa keahlian yang bisa kita lihat dari hasil karyanya. Nama lengkap beliau adalah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Galib ath-Thabari dilahirkan di Tabaristan 224 H dan wafat 310 H (Al-Thabari, 2007, jilid 1:7). Karya tafsirnya yang sangat terkenal dan banyak dijadikan rujukan oleh para ulama hingga zaman sekarang adalah kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān.* Ath-Thabari menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an menggunakan metode *tahlili,* dan termasuk dalam kategori tafsir *bil ma'tsur* dengan pendekatan yang komparatif kritis memilih riwayat yang paling kuat serta memperhatikan kaidah bahasa Arab dan munasabah ayat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an

M. Quraish Shihab memiliki nama lengkap yaitu Muhammad Quraish Shihab. Ia dilahirkan pada hari Rabu, 16 Februari 1944, bertepatan dengan 22 Safar 1363 H, di Lotassalo, Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan (Suharyat, 2022:2). Tafsir Al-Misbah dengan nama lengkap *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* merupakan karya besar dari M.Quraish Shihab. Melalui tafsir Al-Misbah ini, ia ingin menghidangkan ayat-ayat Al-Qur`an agar mudah dipahami oleh para pembaca. Tafsir Al-Misbah ditulis dengan bahasa yang sederhana dan dapat dipahami oleh berbagai kalangan. Dilihat dari metode penafsirannya, ia menggunakan metode *tahlily* yaitu menafsirkan ayat demi ayat sesuai urutan surat yang terdapat dalam Mushaf (Shihab, 2002 jilid 1:6). Sedangkan corak penafsirannya adalah *al-adabi al ijtima'i,* yaitu corak tafsir yang menekankan pada aspek sastra, budaya dan kemasyarakatan.

Komparasi dengan kitab tafsir Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab adalah suatu analisis perbandingan kedua jenis kitab tafsir yaitu tafsir klasik

dan tafsir kontemporer dalam memahami perbedaan metodologi, pendekatan dan fokus penafsirannya dalam menyelaraskan pesan Al-Qur`an dengan konteks masa lalu (klasik) dengan masa sekarang (kontemporer) termasuk pengaruh ilmu pengetahuan dan teknologi moderen. Dengan demikian, komparasi ini menjadi kerangka penting dalam penelitian untuk melihat bagaimana makna jasad ditafsirkan, serta bagaimana makna tersebut mengalami transformasi dari satu periode ke periode lainnya.

Berdasarkan paparan di atas, dapat dijelaskan bahwa maksud judul penelitian ini secara operasional adalah penelitian ilmiah yang secara sistematis mengkaji ayat-ayat Al-Qur`an yang memuat istilah jasad, kemudian menganalisis pemaknaan Imron Nazar Hosein terhadap ayat-ayat tersebut sebagaimana yang tertuang dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad*. Selanjutnya, hasil pemaknaan Imron Nazar Hosein tersebut dibandingkan secara langsung dengan penafsiran jasad dalam tafsir Ath-Thabari sebagai representasi tafsir klasik dan tafsir M. Quraish Shihab sebagai representasi tafsir kontemporer untuk menemukan persamaan, perbedaan serta karakteristik metodologis masing-masing tokoh dalam memaknai konsep jasad.

BAB II
LANDASAN TEORI

A. Jasad dalam Al-Qur`an

Secara etimologi, kata jasad berasal dari bahasa Arab yaitu **ج- س- د** {**جسد**} yang berarti tubuh atau raga tanpa ruh (Almaany, 2024), sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, jasad bermakna tubuh atau badan, sesuatu yang berwujud (dapat diraba, dilihat dan sebagainya) (KBBI 2016). Menurut Agus Setyono Daryanto dalam bukunya *Kenali Jasadmu,* disebutkan bahwa jasad merupakan unsur jasmani manusia yang paling luar atau kasar, yang terbentuk dari sari pati tanah dan mengandung empat unsur yaitu air, angin, api dan tanah. Jasad dapat diibaratkan sebagai wadah tempat bersemayamnya jiwa dan ruh. Ia merupakan perangkat keras yang tidak bisa berfungsi bila tidak disertai dengan komponen inti di dalamnya (Daryanto, 2024:1).

Jadi kata jasad memiliki makna yang berkaitan dengan wujud fisik manusia yang bersifat material dan kasatmata. Ia menggambarkan tubuh tanpa unsur ruh, yang menjadi simbol keterbatasan dan kefanaan makhluk hidup. Dengan demikian, pemahaman terhadap makna jasad dalam Al-Qur`an menjadi penting untuk menyingkap bagaimana Al-Qur`an memandang hubungan antara aspek lahiriah (tubuh) dan batiniah (ruh) manusia dalam konteks penciptaan dan kehidupan**.** Di dalam Al-Qur`an kata jasad (jasad an) disebutkan sebanyak empat kali yaitu terdapat dalam QS. Shad [38]: 34, QS. Al-A'raf [7]: 148, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 (Baqi, 1364:170) yang mana dalam keempat ayat ini, makna kata jasad memiliki konteks yang berbeda namun tetap menunjukkan suatu ciri umum yaitu sesuatu yang berbentuk tubuh fisik, tidak bernyawa dan tidak memiliki daya spriritual.

QS. Shad [38]: 34

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤)

Artinya: *"dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat".* (QS. Shad [38]: 34)

QS. Al-A'raf [7]: 148

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ (١٤٨)

Artinya: *"dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke gunung Thur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara. Apakah mereka tidak mengetahui bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat menunjukkan jalan kepada mereka? mereka menjadikannya (sebagai sembahan) dan mereka adalah orang-orang yang zalim"* (QS. Al-A'raf [7]: 148)

QS. Thaha [20]: 88

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (٨٨)

Artinya: *"kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara, Maka mereka berkata: "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa""*. (QS. Thaha [20]: 88)

QS. Al-Anbiya' [21]:8

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal".* (QS. Al-Anbiya' [21]:8)

Di dalam Al-Qur`an salah satu kata jasad disebutkan sebagai tubuh yang tidak membutuhkan makanan dan minuman yaitu dalam surat Al-Anbiya [21] ayat 8

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal."* (QS. Al-Anbiya [21] : 8)

Dalam bahasa Arab, kata jasad memiliki keterkaitan makna dengan kata *jism* dan badan, yang ketiganya dalam bahasa Indonesia sama-sama diartikan sebagai tubuh atau raga. Di dalam Al-Qur`an kata jasad (جسدا) disebutkan sebanyak empat kali yaitu terdapat dalam QS. Shad [38]: 34, QS. Al-A'raf [7]: 148, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 (Baqi, 1364:170) dan kata بدن disebutkan cuma satu kali dalam Al-Qur`an yaitu QS. Yunus [10] ayat 92 (Al-Zayn, 1995:116). Sedangkan untuk kata جسم (الجسم) juga disebutkan satu kali dalam Al-Qur`an yaitu QS. Al-Baqarah [2]:247, dan kata جسم dalam bentuk jama' (أجسامهم) disebutkan juga satu kali dalam Al-Qur`an yaitu QS. Al-Munafiqun [63]:4, sedangkan kata yang menunjukkan bagian dari جسم itu banyak ditemukan di dalam Al-Qur`an seperti kata أُذُنٌ (telinga) terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]:19, QS. Al-Maidah [5]:45, QS. Al-A'raf [7]:179,195, kata الأصبع (jari-jemari) terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]:19 dan QS. Nuh [71]:7 serta البطن (perut) terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]:173, QS. Ali-Imran [3]:35, QS. An-Nisa [4]:10, QS. An-Nahl [16]:78 dan lain sebagainya. (Al-Zayn, 1995:278).

Kata جسد memiliki makna yang sama dengan جسم, yaitu tubuh. Namun, جسد memiliki cakupan yang lebih khusus daripada جسمحمد Kata جسد dimaknai sebagai tubuh manusia secara utuh, mulai dari kepala hingga kaki, dan penggunaannya umumnya hanya ditujukan kepada manusia. Meskipun demikian, dalam beberapa ayat Al-Qur`an, kata جسد juga digunakan untuk menyebut sesuatu yang tidak bernyawa, tidak makan, dan tidak minum (Al-Ashfahani, 1971:396). Adapun جسم memiliki makna yang lebih umum dibandingkan jasad. جسم diartikan sebagai keseluruhan anggota tubuh, baik milik manusia maupun hewan, yang memiliki dimensi panjang, lebar, dan tinggi (Al-Ashfahani, 1971:397). Sementara itu, kata بدن biasanya digunakan untuk menyebut bagian tubuh manusia selain kepala, tangan, dan kaki. Akan

tetapi makna kata بدن dalam surat Yunus [10] ayat 92 Ath-Thabari memaknainya dengan tubuh tanpa ruh (Ath-Thabari, jilid 13,2007:733).

Jadi kata jasad memiliki makna yang berkaitan dengan wujud fisik manusia yang bersifat material dan kasat mata. Ia menggambarkan tubuh tanpa unsur ruh, yang menjadi simbol keterbatasan dan kefanaan makhluk hidup. Berbeda dengan *jism* yang biasanya digunakan untuk menyebut tubuh manusia yang memiliki ruh sedangkan badan biasanya hanya menunjukkan pada tubuh selain kepala, tangan, dan kaki. Kata **جسم** memiliki makna yang lebih umum dibandingkan dengan jasad dan badan. **جسم** lebih menekankan pada wujud fisik manusia ataupun hewan yang memiliki dimensi panjang, lebar, dan tinggi sedangkan jasad mencakup tubuh secara keseluruhan mulai dari kepala sampai kaki yang umumnya ditujukan kepada manusia. Adapun badan hanya merujuk pada bagian tertentu dari tubuh manusia. Perbedaan ini menunjukkan bahwa pemilihan kata dalam Al-Qur`an memiliki ketelitian makna yang mendalam dan tidak bersifat sinonim semata, melainkan menunjukkan perbedaan fungsi dan konteks penggunaan yang signifikan.

Imanundin Abu al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir atau lebih dikenal dengan Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya yaitu "*Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir"* menegaskan bahwasanya pada surat Al-Baqarah [2] ayat 247, makna kata *jism* di sini adalah tubuh fisik yang memiliki kekuatan (Katsir, jilid 1d, 2004:500) dan Haji Abdul Karim Amrullah atau lebih dikenal dengan panggilan Buya Hamka juga menjelaskan dalam kitab tafsirnya *Al-Azhar* bahwa makna جسم di sini adalah raga yang memiliki kekuatan (Amrullah, jilid 1,1989:595). Dengan demikian, baik Ibnu Katsir maupun Buya Hamka memiliki pandangan yang sejalan dalam menafsirkan makna kata جسم pada surat Al-Baqarah [2]:247

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧)

Artinya: *‘’*Nabi *mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu." mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah Kami, Padahal Kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?"* Nabi *(mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang Luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha mengetahui.* (QS. Al-Baqarah [2]:247)

Ayat ini menunjuk pada tubuh fisik atau raga yang memiliki kekuatan dan kesiapan untuk memimpin. Ibnu Katsir dan Buya Hamka memahami istilah tersebut dalam konteks kelebihan fisik *(al-basyarah al-qawiyyah)* yang menjadi salah satu faktor penunjang kelayakan kepemimpinan Thalut sebagaimana kehendak Allah. Dengan kata lain, makna *jism* dalam ayat ini tidak dimaknai secara simbolik, melainkan secara lahiriah dan fungsional, yakni sebagai penanda keunggulan fisik yang melengkapi kelebihan ilmu dalam diri seorang pemimpin pilihan Allah.

Ar-Raghib Al-Ashfahani dalam bukunya yang berjudul *Al-Mufradat Fi Gharibil Qur’an* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Zainil Dahlan menjelaskan bahwasanya kata jasad bermakna tubuh atau badan. Pemaknaan kata jasad yang merujuk pada kata tubuh atau badan ini memilki kedekatan makna dengan kata *jism*, namun, kata jasad bersifat lebih khusus. Penggunaan kata jasad hanya merujuk kepada makhluk hidup, khususnya manusia, dan ia mengandung makna fisik yang memiliki bentuk dan warna. Berbeda dengan kata *jism*, kata *jism* penggunaannya lebih umum dan dapat dipakai untuk sesuatu yang tidak memiliki warna, seperti air dan udara (Al-Ashfahani, 1971:396).

Penjelasan Ar-Raghib ini menunjukkan bahwa makna kata jasad bukan hanya merujuk pada tubuh secara fisik, akan tetapi juga tubuh yang memiliki sifat jasmaniah nyata dan terbatas sehingga menekankan kepada aspek materi yang dapat disaksikan. Ar-Raghib menegaskan bahwa kata jasad tidak digunakan kepada sesuatu yang lain yang tidak memiliki warna dan bentuk yang jelas bersifat abstrak, immaterial atau metafisik. Jasad bukan sesuatu yang

samar, tanpa warna, atau tanpa bentuk yang jelas, melainkan keberadaan yang nyata sehingga jasad berbeda dengan konsep lain yang menunjukkan kepada ruh, jiwa dan lainnya. Pemahaman ini menunjukkan kehati-hatian Ar-Raghib membedakan istilah-istilah dalam Al-Qur`an agar setiap kata dipahami sesuai maknanya. Ar-Raghib mengarahkan untuk makna jasad ini kepada simbol keterbatasan makhluk, baik dari fisik atau eksistensinya.

Salah satu postingan di akun instagram yang bernama @kuliahsuni dalam konten faidah bahasa Arab menyebutkan bahwasanya antara jasad dan *jism* terdapat perbedaan makna yang mana kata *jism* dapat diartikan sebagai اَلْجِسْمُ يُطْلَقُ عَلَى الْبَدَنِ الَّذِي فِيهِ حَيَاةُ وَرُوحُ وَحَرَكَةُ الْجِسْمِ yang berarti *"Jism marupakan kata yang dimutlakkan untuk badan yang di dalamnya ada kehidupan, ruh, dan gerakannya"* (Kuliahsuni, 2023). *Jism* disini bisa disebut dengan badan dari orang yang masih hidup sebagaimana contohnya dalam firman Allah QS. Al-Baqarah [2]: 247

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧)

Artinya: *"*Nabi *mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu." mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah Kami, Padahal Kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?"* Nabi *(mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang Luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha mengetahui".*(QS. Al-Baqarah [2]: 247)

Sedangkan kata jasad dalam postingan akun instagram @kuliahsuni memiliki dua makna yaitu:

1. البدن الذي ليس له الروح

   Yaitu badan yang tidak memiliki ruh sebagaimana dalam firman Allah QS. Al-Anbiya' [21]:8

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal".* (QS. Al-Anbiya' [21]:8)

2. التمثال

Yaitu patung sebagaimana firman Allah QS. Thaha [20]: 88

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (٨٨)

Artinya: *"kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara, Maka mereka berkata: "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa"".* (QS. Thaha [20]: 88) (Kuliahsuni, 2023)

Uraian dari akun Instagram @kuliahsuni tersebut menunjukkan adanya perbedaan pemaknaan bahasa yang cukup tegas antara istilah *jism* dan jasad dalam bahasa Arab dan penggunaannya di dalam Al-Qur`an. Kata *jism* dipahami sebagai tubuh yang hidup, memiliki ruh, dan mampu bergerak, sehingga selalu terkait dengan keberadaan kehidupan biologis dan kesempurnaan fisik manusia. Hal ini ditegaskan melalui QS. Al-Baqarah [2]: 247, di mana kelebihan Thalut berupa *al-jism* menunjukkan kekuatan fisik yang hidup dan fungsional, sejalan dengan kepemimpinannya. Sebaliknya, kata jasad memiliki nuansa makna yang berbeda dan cenderung menunjukkan ketiadaan unsur kehidupan. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, jasad merujuk pada tubuh yang tidak memiliki ruh, sehingga menegaskan sifat jasmani yang kosong dari kehidupan. Sementara itu, dalam QS. Thaha [20]: 88, jasad dimaknai sebagai patung, yakni anak sapi buatan Samiri yang hanya menyerupai tubuh makhluk hidup tetapi tidak memiliki ruh sejati. Hal ini memperlihatkan bahwa Al-Qur`an menggunakan istilah jasad untuk menekankan aspek fisik yang statis, artifisial, atau tidak bernyawa, sedangkan *jism* digunakan untuk tubuh yang hidup dan dinamis.

Ramadhan Lubis dalam jurnalnya yang berjudul *"Konsep Jiwa dalam Al-Qur`an"* juga mengatakan bahwa jasad itu merupakan tubuh jasmani yang menunjukkan kondisi makhluk yang terikat oleh hukum-hukum materi seperti ruang, waktu dan perubahan. Jasad sifatnya kasar dan indrawi atau empiris. (Lubis, 2020:65). Pendapat Lubis ini menunjukkan bahwa jasad itu merupakan aspek fisik manusia yang sepenuhnya berada dalam ranah material. Dengan menyebut jasad terikat oleh hukum ruang, waktu, dan perubahan, Lubis ingin menunjukkan bahwa jasad bersifat terbatas, tidak kekal, dan selalu mengalami proses biologis seperti tumbuh, menua, dan rusak. Penekanan pada sifat "kasar" serta "indrawi atau empiris" menguatkan bahwa jasad hanya dapat dikenali melalui pancaindra dan pengamatan ilmiah, bukan melalui pengalaman batin atau spiritual. Pemahaman ini menunjukkan adanya pemisahan yang jelas antara jasad dan unsur non-materi seperti jiwa atau ruh dalam konsepsi Al-Qur`an. Dengan demikian, jasad diposisikan sebagai wadah fisik semata, bukan pusat kesadaran atau kehidupan hakiki manusia.

Dr. Muhammad Iqbal Irham, M.Ag seorang dosen Fakultas Stariah dan Hukum UINSU dalam artikelnya yang berjudul Memahami Spiritual (Ruhani) dan Emosional" menyebutkan bahwasanya manusia diciptakan dari tiga unsur yaitu Jasad , Jiwa dan Roh yang mana jasad merupakan aspek dari diri manusia yang terdiri memiliki bentuk, rupa, berkadar (Irham, 2019:1). pernyataan Dr. Muhammad Iqbal Irham menegaskan bahwa manusia tersusun dari tiga unsur utama, yaitu jasad , jiwa, dan ruh. Dalam kerangka ini, jasad diposisikan sebagai dimensi paling lahiriah dari diri manusia, yakni aspek fisik yang memiliki bentuk, rupa, dan kadar tertentu. Penekanan pada sifat jasad yang "berkadar" menunjukkan bahwa jasad bersifat terbatas, terukur, dan tunduk pada hukum-hukum material, berbeda dengan jiwa dan ruh yang bersifat non-materi. jasad berfungsi sebagai wadah atau media bagi keberadaan jiwa dan ruh dalam kehidupan manusia di dunia.

Seiring dengan kemajuan zaman dan berkembangnya keilmuan, pemaknaan kata jasad juga mengalami perluasan. Pada awalnya, kata jasad dalam Al-Qur`an dimaknai sebagai tubuh fisik yang tampak dan dapat

ditangkap oleh pancaindra, akan tetapi, seiring berkembangnya ilmu pengetahuan terutama dalam bidang sains moderen, pemaknaan kata jasad tidak lagi sebatas pada tubuh yang bersifat kasat mata atau lebih dikenal dengan jasad renik yaitu mikroorganisme yang ukurannya sangat kecil sehingga tidak tampak oleh mata secara langsung (Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2015:2). Jasad renik ini sering dikaitkan dengan *dabbah* yang dapat dipahami sebagai makhluk melata yang mengandung arti makhluk ciptaan Allah yang dapat bergerak baik yang sudah diketahui manusia ataupun yang belum dan ada juga yang dikaitkan dengan *ta'un* yang secara literal berarti penyakit atau wabah menular (Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2015:6). Pemaknaan ini menunjukkan bahwa kata jasad tidak semata dipahami sebagai tubuh fisik yang tampak, tapi juga bisa sebagai entitas jasmani yang sangat kecil yang tidak bisa tampak oleh mata telanjang.

Penemuan jasad renik atau mikroorganisme di era modren ini menunjukkan perkembangan teknologi dan keilmuan akan makhluk hidup. Dalam konteks keislaman, istilah *dabbah* yang merujuk pada makhluk hidup yang bergerak memiliki pemaknaan yang luas yang mana ia juga mencakup organisme yang baru ditemukan manusia sehingga tampaklah bahwa Al-Qur`an memiliki makna yang lentur, sesuai dengan perkembangan zaman dan tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan bahkan membuka keilmuan yang lebih luas.

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Al-A'raf [7]: 148, QS. Thaha [20]: 88, digunakan untuk menggambarkan patung anak sapi yang dibuat oleh Samiri dan dijadikan Bani Israil sebagai sesembahan, sedangkan dalam QS. Shad [38]: 34, kata jasad tidak dijelaskan secara langsung maksudnya, dan para ulama tafsirpun berbeda pendapat dalam memahaminya. Salah satu pendapat ulama yang diungkapkan Imam Ath-Thabari dalam kitab tafsirnya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* menyebutkan bahwa kata jasad dalam ayat ini diartikan sebagai makhluk dari kalangan jin yang menyerupai Nabi Sulaiman dan kemudian menimbulkan fitnah dalam kekuasaan beliau (Ath-Thabari, 2007, Jilid 22:165).

Ulama kontemporer yaitu M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya yaitu *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* menyebutkan bahwasanya kata jasad di sini menandakan wujud jasad tanpa ruh dan bentuk tanpa jiwa (Shihab, 2002, Jilid 12:142). Sedangkan Imron Nazar Hosein Memaknainya sebai tokoh eskatologis yaitu Dajjal yang akan menjadi ujian besar bagi hidup manusia (Hosein, 2019:27). Dari beberapa pendapat tersebut membuat sebuah kemungkinan akan adanya pemaknaan secara simbolik terhadap istilah jasad dalam ayat ini, bukan mengartikannya secara harfiah saja.

B. Tafsir Al-Qur`an

Al-Qur`an adalah sumber petunjuk kehidupan umat Islam dengan mengetahui dan memahami makna yang terkandung di dalamnya serta mengamalkan isi kandungannya. Manusia memiliki tingkat pemahaman yang berbeda-beda dalam memahami kata dan pesan Al-Qur`an (Al-Qaththan, 2015:11). Untuk mengetahui petunjuk dari Al-Qur`an tersebut, perlu yang namanya usaha memahaminya sehingga muncul pengetahuan dan disiplin ilmu baru dan setiap pengetahuan dan ilmu baru yang muncul itu didapati yang namanya perbedaan cara berfikir, analisa, dan penjelasan mengenai hal-hal yang menjadikan Al-Qur`an titik fokus penelitian sehingga ilmu keislaman itu berkesinambungan dan saling berkaitan serta saling menunjang.

Salah satu ilmu yang memudahkan dalam memahami kandungan teks Al-Qur`an secara mendalam adalah Ilmu Tafsir Al-Qur`an. Tafsir secara bahasa merupakan wazan dari *taf'il* yang memiliki asal kata *fassara* yaitu mengungkap, menjelaskan, menginterpretasikan atau menampakkan makna yang sulit untuk dipahami (Al-Qaththan, 2015:407). Kegiatan penafsiran ini sudah dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Karena banyaknya makna-makna tersirat di dalam Al-Qur`an yang dapat dijadikan pijakan menjawab suatu persoalan serta menjalani kehidupan maka Ilmu Tafsir Al-Qur`an ini sangat diperlukan.(Yulyanti, 2024:2).

Dengan bertambah luasnya daerah Islam, keilmuan semakin maju dan begitu juga persoalan yang dihadapi umat, maka penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an semakin banyak ditinjau dari berbagai disiplin ilmu oleh para ulama. Dari berbagai macam pemahaman mufassir sesuai keahliannya tersebut, lahirlah metode dan corak tafsir yang beragam.

1. Manhaj tafsir Al-Qur`an berdasarkan sumber penafsiran
   a. *Tafsir bi Al-Ma'tsur* yaitu tafsir yang sahih dilandasi dengan dalil naqli seperti penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, penafsiran Al-Qur`an dengan Hadits atau sunnah karena di dalamnya terkandung penjelasan Al-Qur`an, penafsiran Al-Qur`an dengan perkataan sahabat karena mereka yang pernah semasa hidupnya Nabi sehingga mengetahui Al-Qur`an dan penafsiran Al-Qur`an dengan perkataan Tabi'in karena mereka yang telah mempelajari tafsir dari para sahabat lebih awal (Al-Qaththan, 2015:434). Contoh kitab tafsir yang menerapkan bentuk Tafsir *bi Al-Ma'tsur* yaitu
      1) Kitab *Jami' al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur`an*atau *Tafsir al-Tabari* karya Muhammad Jarir al-Tabari
      2) Kitab *al-Kashaf wa al-Bayan* atau *Tafsir al-Tsa'labi* karya Ahmad ibn Ibrahim al-Tsa'labi al-Naisaburi
      3) *Tafsir al-Adzhim* atau *Tafsir Ibn Katsir* karya Ismail ibn Umar al-Daimashqi (Drajat, 2017:137)
   b. *Tafsir bi Al-Ra'yi* (*Tafsir bi al-Dirayah/Tafsir bi al-Manqul*) yaitu penafsiran yang dilandasi pada pemahaman pibadi dan penalaran yang murni serta penjelasan maknanya akan tetapi tetap mengacu kepada nash-nash syariat (Al-Qaththan, 2015:440). Contoh kitab tafsir yang menggunakan metode Tafsir bi Al-Ma'tsur yaitu
      1) *Mafatih al-Ghaib* atau *Tafsr al-Razi* karya Muhammad ibn Umar ibn Husain al-Razi
      2) *Gharaib Al-Qur`anwa Gharaib al-Furqan* atau *Tafsir al-Naisaburi* karya Nizam al-Din al-Hasan al-Naisaburi

3) *Ruh al-Ma'ani* atau *Tafsir al-Alusi* karya Shihab al-Din Muhammad al-Alusi al-Baghdadi (Drajat, 2017:154)

2. Metode-metode tafsir Al-Qur`an
   a. Metode *Tahlili* yaitu suatu metode yang digunakan mufassir untuk mengkaji kandungan Al-Qur`an secara menyeluruh baik dari makna, surat per surat, ayat per ayat yang dikaji sesuai dengan urutan Mushaf Ustmani yang biasanya dimulai dengan menguraikan makna kosa kata dalam ayat dan diikuti dengan penafsiran ayat secara global. Di sini juga dijelaskan korelasi antar ayat, latar belakang turunnya ayat dan beberapa penjelasan dari dalil hadis, perkataan sahabat, tabiin yang mendukung dalam memahami ayat (Sanaky, 2008:12)
   b. Metode *Ijmali* yaitu penafsiran nash-nash Al-Qur`an yang dilakukan dengan mengkaji ayat-ayat Al-Qur`an sesuai urutan Mushaf Ustmani dengan penjelasan yang global dan ringkas akan tetapi mencakup bahasa yang populer, mudah mengerti, enak dibaca (Sanaky, 2008:9). Beberapa contoh kitab-kitab tafsir dengan metode *ijmali* adalah (Fitriyah, 2024: 14) *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalal al-Din al-Suyuṭi dan Jalal al-Din al-Mahally, *al-Tafsīr al-Mukhtaṣar* karya Commite Ulama (ciptaan Majlis Tinggi Urusan Umat Islam), *Safwah al-Bayān li Ma''aniy al-Qur''an* karya Husnain Muhammad Makhmut dan *Tafsīr al-Qur`an* karya Ibn Abbas yang dihimpun oleh al-Fairuz Abady
   c. Metode *Muqaran* yaitu metode tafsir dengan membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an yang satu dengan yang lain sama redaksinya, tapi beda masalahnya atau membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW yang tampak bertentangan atau membandingkan pendapat antara ulama tafsir yang tampak sama mengenai sebuah penafsiran ayat (Hidayat, 2021:162).
   d. Metode *Mudhu'i* (Tematik) yaitu metode tafsir yang membahas ayat-ayat Al-Qur`an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan di kumpulkan dan dikaji secara mendalam serta tuntas dari bahasannya mulai dari *asbab an-nuzul*, kosa kata dan

lainnya secara rinci dan didukung oleh dalil dan fakta yang semuanya dapat dipertanggung jawabkan (Sanaky, 2008:17).

3. Pendekatan dalam tafsir Al-Qur`an

Pendekatan tafsir adalah suatu sudut pandang yang terdapat di dalam ilmu tafsir Al-Qur`an yang kemudian diterapkan untuk dapat pemahaman dari penafsiran itu. Pendekatan tafsir ada beberapa bagian seperti:

a. Pendekatan tekstual adalah suatu upaya dalam mengetahui dan memahami makna tekstual dari nash-nash Al-Qur`an (Edi.Z, 2023:3)
b. Pendekatan kontekstual adalah suatu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur`an berdasarkan analisis bahasa, latar belakang, sejarah, sosiologis, antropologis yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Arab selama proses turunnya Al-Qur`an (Edi.Z, 2023:5)
c. Pendekatan historis adalah mengkaji teks-teks Al-Qur`an dengan mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat atau *asbab an-nuzul* (Sakni, 2013:7)
d. Pendekatan Hermeneutik adalah suatu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan memahami Al-Qur`an secara mendalam baik dari struktur, teks, dan pemaknaan simbolik dalam Al-Qur`an serta mengaplikasikan prinsip-prinsip hermeneutika untuk menggali makna yang lebih mendalam dan universal (Edi.Z, 2023:8).

4. Corak Penafsiran Al-Qur`an

Corak tafsir adalah kecenderungan atau fokus tertentu yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menguraikan dan menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an (Syukur, 2015:3). Di antara corak tafsir Al-Qur`an adalah:

a. Corak tafsir *fiqhi*

Corak tafsir *fiqhi* merupakan kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan berfokus pada upaya menggali ketentuan-ketentuan fikih dari ayat-ayat Al-Qur`an. Ia berfokus kepada identifikasi ayat-ayat yang memuat hukum, baik yang

disampaikan secara langsung ataupun yang dipahami melalui isyarat atau aplikasi (Syukur, 2015:86). Beberapa contoh kitab tafsir yang memiliki corak penafsiran fiqhi yaitu:

1) *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaşşāş (w. 370 H) bermazhab *hanafī.*
2) *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Kayyā al-Ḥarrāsī (w. 504 H) bermazhab *syāfī.*
3) *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurţubī (w. 671 H) bermazhab *mālikī.*
4) *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qur'ān* karya Miqdār al-Suyūţī bersekte *al-imāmī al-iśnā 'asyarī* (Danial, 2019:258)

b. Corak tafsir *ilmi*

Corak tafsir *ilmi* yaitu kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan memahami kandungan ayat-ayat Al-Qur`an melalui teori-teori ilmu pengetahuan dan berupaya menyingkap berbagai dimensi keilmuan yang tersirat dalam ungkapan-ungkapan Al-Qur`an tersebut (Syukur, 2015:91). Di antara contoh kitab tafsir yang menggunakan corak *ilmi* yaitu:

1) *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur`ān al-Karīm* karya Ţanţawī Jawharī(W 1940 M)
2) *Mafātih al-Ghaib,* karya Fakhruddin al-Rāzi (544H) (Danial, 2019:270)

c. Corak tafsir *falsafi*

Corak tafsir *falsafi* merupakan sebuah kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur`an dengan menghubungkannya dengan filsafat atau menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an melalui teori-teori filososfis (Syukur, 2015:94). Diantara contoh penafsiran yang menggunakan corak *falsafi* yaitu *Mafātīḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Rasail Ibnu Sina* oleh Ibnu Sina (Danial, 2019:262).

d. Corak tafsir *tarbawi*

Corak tafsir *tarbawi* adalah corak penafsiran yang berfokus pada tema-tema pendidikan Islam. Pendekatan ini menyoroti sistem dan pola pengajaran yang terdapat dalam Al-Qur`an , misalnya cara Luqmān menasihati anaknya agar tidak menyekutukan Allah, atau bagaimana Al-Qur`an mengajarkan pentingnya berbakti kepada orang tua selama mereka tidak mengajak kepada kesyirikan (Syukur, 2015:96). Di antara contoh penafsiran yang menggunakan corak *tarbawi* yaitu *Namadzij Tarbawiyah min al-Quran al-Karim*, karya Ahmad Zaki Tafahah (1980 M), *Nadzariyat at-Tarbiyah fi Al-Qur`an wa Tatbiqatuha fi Ahd al-Rasul 'Alayh al-Shalatu wa al-Salam*, karya Dr. Aminah Ahmad Hasan (1985M), dan *manhaj Al-Qur`an fi at-Tarbiyah*, karya Muhammad Syadid (1412H/1991 M) (Danial, 2019:276)

e. Corak tafsir *i`tiqadi*

Corak tafsir *i`tiqadi* adalah corak penafsiran yang berfokus pada pembahasan atau permasalahan akidah yang mana salah satu contohnya yaitu tafsir *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari (Syukur, 2015:97).

f. Corak tafsir *adabi ijtimai*

Corak tafsir *adabi ijtimai* adalah corak penafsiran yang berfokus pada penampilan ungkapan-ungkapan Al-Qur`an secara cermat dan menjelaskan maknanya dengan bahasa yang mudah dipahami serta mengaitkannya dengan realitas sosial budaya yang berkembang di masyarakat (Syukur, 2015:99). Di antara contoh penafsiran yang menggunakan corak *adabi ijtimai* yaitu:

1) *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Maḥmūd Syaltūt
2) *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad Rāsyīd Riḍā (w. 1354 H).
3) *Tafsīr al-Marāgī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī (w. 1945 H). (Danial, 2019:275)

C. Imron Nazar Hosein dan Pemikiran Tafsirnya

Imron Nazar Hosein dengan nama lengkap Imran Khalid Nazar Hosein adalah seorang cendikiawan muslim yang lahir dari keluarga dengan latar belakang Afghanistan-Pakistan pada tahun 1942 di Kepulauan Karibia, Trinidad, Amerika Selatan. Trinidad merupakan sebuah pulau kecil di Karibia yang jauh dari keramaian dunia Islam dan pusat peradaban. Imran Nazar Hosein dilahirkan di keluarga yang taat agama. Di tengan lingkungan mayoritas non muslim, ayah Imron Nazar Hosein yaitu Ibrahim Nazar Hosein membangun keluarga kecil Islam yang taat dan kokoh memegang keislaman. Orang tua Imran Nazar Hosein berasal dari Khorasan, yang berpindah ke Hyderabad Deccan sebelum akhirnya menetap di Trinidad untuk bekerja dan meninggal pada tahun 1957 saat Imran Nazar Hosein berusia 15 tahun. Imron Nazar Hosein menikah dengan Aisha, putri dari gurunya, Maulana Fazlur Rahman (Sinaga, 2020:94)

Waktu kecil, Imran dikenal sebagai anak yang cerdas yang banyak membaca dan bertanya. Setelah lulus dari sekolah lokal, ia melanjutkan kuliah ke *Universitas of Karachi*, Pakistan. Disana untuk petama kalinya Imran merasakan berada dilingkungan mayoritas muslim. Ia tidak menyelesaikan perkuliahannya di *Universitas of Karachi* karena merasa kurang nyaman dan kemudian pindah ke *Universitas al-Azhar*, Cairo Mesir umur 21 tahun. Di *Universitas al-Azhar*, ia banyak belajar tentang Ilmu Tafsir, Hadis, Fikih, akan tetapi ia juga tidak menyelesaikan studinya karena merasa kurang nyaman. Kemudian ia pindah ke *Aleemiyah Institute of Islamic Studies* di Pakistan dengan jurusan *Islamic Studies*. Disinilah ia menamatkan perkuliahan sarjananya dan lanjut kuliah pascasarjana di *Universitas of Karachi* jurusan Filsafat. Tidak berhenti disitu, ia kemudian mengambil jurusan Hubungan Internasional di *Universitty of West India* dan lanjut mengambil jurusan yang sama di *Graduate Institute of International and Development Studies Geneva, Swiss* (Rabittara, 2025)

Dalam mempelajari Islam, Imran Nazar Hosein dibimbing oleh seorang sarjana dan tokoh sufi bernama Fazlur Rahman Ansari yang memiliki silsilah

keilmuan yang panjang, termasuk belajar dari Maulana Abdul Alim Siddik, yang belajar dari Maulana Jalaluddin Rumi yang merupakan murid dari Imam Al-Ghazali. Dengan demikian, Imron belajar dari guru yang memiliki pemahaman mendalam tentang Islam. Imron belajar dengan Fazlur Rahman Ansari di *Aleemiyah Institute of Islamic Studies*, Karachi, Pakistan (Hosein, 2019:5). Imran adalah cendikiawan Islam, pengarang dan Filsuf Trinidad dalam bidang Eskatologis Islam (Ilmu Akhir Zaman), politik dunia, ekonomi dan masalah-masalah sosial-ekonomi dan politik moderen.

Imran Nazar Hosein dalam karirnya, ia pernah bertugas di Kementerian Luar Negeri pemerintahan Trinidad selama beberapa tahun. Pada tahun 1985, Imran berhenti bekerja disana dan mendedikasikan diri untuk kepentingan Islam. Imran tinggal di New York dan bekerja sebagai Direktur Studi Islam di Komite Gabungan Organisasi Muslim New York selama sepuluh tahun. Imran pernah memberi kuliah umum mengenai Islam di berbagai Universitas, pendidikan tinggi, gereja, lembaga permasyarakatan, pertemuan komunitas di Amerika dan Kanada. Ia juga pernah mewakili dialog antar agama dengan sarjana Kristen dan Yahudi di A.S. Imran pernah menjadi Imam shalat jum'at di Masjid Dar Al-Qur`an di Long Island, New York serta menyampaikan khotbah Jumat di masjid markas PBB di Manhattan sekali sebulan selama sepuluh tahun (Rabittara, 2025)

Setelah meninggalnya Fazlur Rahman Imran Nazar Hosein menulis banyak buku dan mendedikasikan karyanya tersebut untuk mengenang jasa gurunya yang dimulai pada tahun 1994 (Hosein, 2017: xv). Hal ini dilakukan Imran sebagai bentuk kekaguman atas pemikiran-pemikiran sekaligus rasa terima kasihnya kepada Ansari. Karya-karya Imran Nazar Hosein banyak membahas mengenai eskatologi Islam. (Hosein, 2022:1). Imron Nazar Hosein, seorang pemikir Islam kontemporer yang berasal dari Trinidad ini dikenal sebagai seorang tokoh yang memiliki pendekatan unik dan kontroversial dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Eskatologis. Dalam bukunya *The Qur`an, Dajjal and Jasad*, Imron Nazar Hosein menjelaskan bahwasanya

makna kata jasad dalam QS. Shaad [38] ayat 34 ini adalah Dajjal Al-Masih palsu (Hosein, 2019:29)

Dajjal Almasih Palsu yang menurut interpretasi Imran Nazar Hosein digambarkan di dalam Al-Qur`an sebagai jasad yakni tubuh manusia tanpa ruh yang ditempatkan Allah untuk menduduki singgasana Sulaiman hingga seperti yang dikhawatirkan Sulaiman, dia akan berusaha menguasai negara suci Israel di Yarusalem. Walaupun ia adalah jasad yakni tubuh manusia tanpa ruh, menurut Imran Nazar Hosein jelaslah ia akan muncul sebagai manusia dan seorang Yahudi karna misinya meyakinkan orang Yahudi bahwa dialah Al-Masih yang mereka tunggu-tunggu. Jika bukan dari Yahudi Israel, maka ia tidak akan diterima sebagai Al-Masih (Hosein, 2019:25) dan di dalam bukunya yang berjudul *Dajjal, The Anti Christ, The Qur`an and Awwal Az-Zaman* ia menyatakan bahwasanya *"Dajjal, the false Messiah, would appear in person in the world just before the return of the true Messiah, and would seek to convince the jews in particular, that he is indeed the true Messiah"* yang artinya Dajjal, Al-Masih palsu akan muncul dalam wujud manusia di dunia ini sebelum peristiwa kembalinya Al-Masih asli terjadi, dan dia akan berusaha meyakinkan khususnya orang-orang Yahudi bahwa dialah Al-Masih yang dijanjikan (Hosein, 2017:30).

Muhammad Afif Zain Abdillah menyebutkan bahwasanya pemikiran Imran Nazar Hosein yang banyak ia tuangkan dalam bentuk karya ilmiah ataupun dalam bentuk ceramah ini banyak diikuti oleh orang-orang Indonesia dan Malaysia (Abdillah, 2025:9). Akan tetapi pemikirannya ini tidak semuanya diterima baik oleh masyarakat. Banyak ulama yang tidak sepakat dan banyak intelektual Islam menganggap pemikiran Imran Nazar Hosein ini terlalu liar dan menghasilkan tafsiran yang aneh. Akan tetapi ada juga yang merasa ceramah dan pemikiran Imran Nazar Hosein ini masuk akal (ferrychannel, 2025).

Karya-karya Imran Nazar Hosein di antaranya yaitu:

1. *The Prohibittion Of Riba In The Qur`an and Sunnah*
2. *The Importance Of The Prohibittion Of Riba In Islam*

3. *Jarusalem in the Qur'an*:*An Islamic View of the Destiny of Jarussalem*
4. *The Religion Of Abraham and The State of Israel: A View From The Qur'an*
5. *An Islamic View of Gog and Magong in the Modern Age*
6. *The Gold Dinar and Silver Dirham : Islam and Future of Money*
7. *George Bernard Shaw and the Islamic Scholar*
8. *In Search Of Khidr's Footprints In Akhir Al-Zaman*
9. *Islam and Buddhism in the Modern World*
10. *The Chaliphate, The Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation-State*
11. *Surah Al-Kahf and the Modern Age*
12. *Surah Al-Kahf- Arabic text - Translation and Modern Commentary*
13. *The Prohibition of Riba in the Qur'an and Sunnah*
14. *An Introduction to Methodology for Study of the Qur'an*
15. *Dajjal, The Qur'an,and Awwal Al Zaman (The Beginning of the history)*
16. *Dajjal (the Anti-Christ) The Qur'an And Awwal Al-Zaman (the Beginning of History)* (Hosein, 2019:129).

Semua karya-karya Imran Nazar Hosein dalam bentuk buku ini yang paling sering jadi pembahasan adalah tentang Ya'juj Ma'juj (*An* I*slamic View of Gog and Magong in the Modern Age)* seperti penelitian oleh Ihdal Umami Jahira yang berjudul Ya'juj dan Ma'juj Perspektif Imran Nazar Hosein (Studi Metodologi Tafsir) serta penelitian Siarjudin Bariqi berjudul Tela'ah terhadap penafsiran Imron Nazar hosein dalam bukunya (*An* I*slamic View of Gog and Magong in the Modern Age*.

D. Tafsir Ath- Thabari

Imam Ath-Thabari adalah ulama yang memiliki keahlian dalam berbagai bidang disiplin ilmu. Jika dikategorikan dalam berbagai disiplin keilmuan, maka akan ditemukan beberapa keahlian yang bisa kita lihat dari hasil karyanya.. Nama lengkap beliau adalah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Galib ath-Thabari dilahirkan di Tabaristan 224 H dan wafat 310 H. Ayahnya seorang pecinta ilmu yang selalu mendukung

kecerdasan Ath-Thabari yang sedari kecil sudah tampak seperti pada usia tujuh tahun ia sudah hafal Al-Qur`an, sudah menjadi imam pada usia delapan tahun dan sudah menulis hadis pada usia sembilan tahun (Al-Thabari, 2007, jilid 1:8). Karya tafsirnya yang sangat terkenal dan banyak dijadikan rujukan oleh para ulama hingga zaman sekarang adalah kitab tafsir *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān.* Imam As-Suyuti sangat menyarankan untuk menjadikan tafsir Ath-Thabari ini sebagai rujukan utama dalam mengkaji tafsir.

Tafsir *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karya Ath-Thabari dipandang sebagai salah satu literatur paling penting dalam khazanah tafsir, baik dalam tradisi *tafsir bi al-ma’tsūr* maupun *tafsir bi al-ra’yi*. Kitab ini tidak hanya menghimpun berbagai pendapat ulama terdahulu, tetapi juga melakukan seleksi kritis dengan menimbang argumen yang paling kuat. Di samping itu, Ath-Thabari turut menyajikan analisis penetapan hukum dan kajian *i‘rāb*, sehingga menjadikan tafsir ini sangat komprehensif. Keagungan dan keotentikannya tercermin dari kelengkapan riwayat sahabat dan tabi‘in yang dikemukakan di dalamnya. Para ulama dan pengkaji tafsir menilai bahwa kitab ini tidak memiliki tandingan dalam bidang tafsir. Al-Nawawi menegaskan bahwa belum ada karya tafsir yang setara dengan Tafsir Ibn Jarīr, sementara Abu Hamid al-Isfarayini menyatakan bahwa perjalanan jauh sekalipun, bahkan hingga ke Cina, demi memperoleh kitab ini, bukanlah suatu hal yang berlebihan. Pandangan serupa juga ditegaskan oleh Majelis Fatwa Riyadh yang menilai Tafsir Ath-Thabari sebagai kitab tafsir yang paling penting dan paling otoritatif, baik pada masa klasik maupun kontemporer (Al-Thabari, 2007, jilid 1:6).

Model penafsiran yang dikembangkan oleh Ibn Jarir Ath-Thabari oleh sebagian ulama spesialis tafsir dinilai sebagai suatu bentuk pembaruan dalam tradisi tafsir. Meskipun berakar kuat pada riwayat (*atsar*), tafsir ini menunjukkan kecenderungan yang lebih menonjol pada analisis ilmiah dan argumentatif. Ath-Thabari tidak sekadar meriwayatkan pendapat, tetapi juga melakukan kajian kritis terhadapnya, sehingga tafsir karyanya dipandang sebagai tafsir yang bersifat analitis. Oleh karena itu, karya ini dapat dipahami

sebagai titik awal perubahan penting dalam metodologi penafsiran Al-Qur`an yang membawa pengaruh luas, khususnya dalam menggeser tafsir dari ketergantungan eksklusif pada ilmu hadis menuju pendekatan yang lebih mandiri dan sistematis dalam analisis makna (Al-Thabari, 2007, jilid 1:42).

Dapat dikatakan bahwa Tafsir Ath-Thabari merupakan karya yang berhasil memadukan dua sisi tersebut secara seimbang dan utuh. Di dalamnya termuat riwayat-riwayat hadis dalam jumlah yang sangat melimpah, bahkan melampaui karya-karya tafsir *bi al-ma'tsūr* yang sezaman dengannya. Lebih dari sekadar penghimpunan riwayat, tafsir ini juga dibangun di atas kerangka analisis ilmiah melalui metode perbandingan dan seleksi kritis terhadap berbagai pendapat yang ada. Proses tersebut dilakukan dengan menelaah 'illah, sebab-sebab, serta *qarīnah* atau indikasi-indikasi dalil yang melatarbelakangi setiap penafsiran, sehingga menghasilkan pemahaman yang argumentatif dan metodologis (Al-Thabari, 2007, jilid 1:43).

Di samping itu, Ath-Thabari merupakan seorang mufasir yang memiliki perangkat keilmuan yang utuh dan sistematis. Ia berhasil memadukan unsur *riwāyah*, *dirāyah*, dan *aṣālah* (keautentikan) dalam karya tafsirnya. Aspek *riwāyah* diperolehnya melalui penguasaan yang mendalam terhadap sejarah dan sirah Nabawiyah, bahasa Arab, syair, *qira'at*, serta berbagai pendapat ulama terdahulu. Oleh karena itu, Tafsir Ath-Thabari memuat kekayaan bahan ilmiah yang sangat padat dan beragam, yang bahkan dapat dikaji secara terpisah sesuai dengan bidang masing-masing, seperti kajian kebahasaan, nahwu, *qira'at*, ayat-ayat hukum, persoalan akidah, dan tema-tema keilmuan Islam lainnya (Al-Thabari, 2007, jilid 1:33).

Berdasarkan pemaparan berbagai pendapat ulama, Ath-Thabari juga mengemukakan pandangannya sendiri sebagai bentuk sintesis atas pendapat-pendapat tersebut. Ia tidak berhenti pada penyebutan definisi semata, melainkan melakukan evaluasi kritis dengan menjelaskan pendapat yang dipandang paling kuat dan tepat setelah mengemukakan dalil-dalil yang mendasarinya. Terdapat beberapa langkah dan karakteristik metodologis yang ditempuh oleh Ath-Thabari dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an, yaitu Ath-

Thabari memulai penafsirannya dengan menetapkan tema pembahasan, baik berupa ayat Al-Qur`an maupun hadis, kemudian menghimpun dan menyajikan berbagai pendapat ulama terkait persoalan yang dibahas secara sistematis. Setelah seluruh data dan rujukan dikumpulkan secara komprehensif, ia menelaahnya secara mendalam dan mengelompokkan pendapat-pendapat yang ada, disertai penjelasan etimologis serta dalil pendukungnya. Dalam perbedaan penafsiran, Ath-Thabari memaparkan riwayat dan sanad secara rinci, termasuk variasi redaksi hadis, guna menjaga ketelitian ilmiah. Selanjutnya, ia melakukan perbandingan antarriwayat untuk menilai kekuatan dan kelemahannya, lalu menetapkan pendapat yang paling kuat dan sahih sebagai kesimpulan penafsiran (Al-Thabari, 2007, jilid 1:35)

Ath-Thabari menempuh langkah metodologis yang sangat signifikan dalam penafsiran Al-Qur`an. Melalui karyanya, tafsir tidak lagi dipahami semata-mata sebagai penyampaian riwayat dan atsar yang dikenal sebagai *tafsir bi al-ma'tsūr*, melainkan juga diperkaya dengan kajian analitis yang tetap berada dalam koridor kebenaran ilmiah. Model penafsiran yang dikembangkan oleh Ath-Thabari ini oleh sebagian ulama spesialis tafsir dinilai sebagai sebuah pembaruan, karena menghadirkan pendekatan yang lebih kritis dan argumentatif tanpa meninggalkan landasan riwayat yang otoritatif (Al-Thabari, 2007, jilid 1:43)

Metode yang ditempuh oleh Ath-Thabari dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an diawali dengan penyebutan frasa *al-qawl fī ta'wīl qawl Allāh ta'ālā*, kemudian diikuti dengan penafsiran ayat berdasarkan pendapat para ulama, sahabat, dan tabi'in yang diriwayatkan dengan sanad yang lengkap, sehingga menunjukkan karakter kuat *tafsir bi al-ma'tsūr*. Ath-Thabari memaparkan seluruh riwayat yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan, namun tidak berhenti pada penyajiannya semata. Ia melakukan konfrontasi dan perbandingan antarpendapat tersebut, kemudian melakukan *tarjīḥ* dengan memilih pendapat yang paling kuat berdasarkan dalil dan argumentasi yang ada. Selain itu, ia juga menjelaskan aspek *i'rāb* apabila dipandang perlu, serta melakukan *istinbāṭ* hukum dari ayat yang dibahas. Dalam proses tersebut, Ath-

Thabari turut melakukan *ta'dīl* terhadap para perawi yang dinilai kredibel dan menilai secara kritis perawi lain yang memiliki kelemahan (Al-Qaththan, 2004:443)

Ath-Thabari memberikan perhatian yang besar terhadap persoalan *qira'at* dengan menyebutkan berbagai ragam bacaan yang ada serta mengaitkan masing-masing *qirā'ah* tersebut dengan perbedaan makna yang ditimbulkannya. Selain itu, ia juga menjadikan bahasa Arab sebagai pijakan utama dalam penafsiran, di samping riwayat hadis yang dinukil. Dalam konteks kebahasaan, Ath-Thabari berpedoman pada syair-syair Arab klasik, memperhatikan mazhab-mazhab dalam ilmu nahwu, serta berpijak pada penggunaan bahasa Arab yang telah mapan dan dikenal luas di kalangan bangsa Arab (Al-Qaththan, 2004:454)

Adapun metodologi tafsir Ath-Thabari dapat disederhanakan ke dalam beberapa langkah berikut:

1. Menempuh pendekatan tafsir dan/atau *ta'wīl* dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an.
2. Menafsirkan ayat dengan ayat lain sebagai penerapan prinsip tematik (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*).
3. Menafsirkan Al-Qur`an dengan As-Sunnah melalui riwayat-riwayat yang sahih (*tafsīr bi al-ma'tsūr*).
4. Bersandar pada analisis kebahasaan terhadap lafaz atau kata yang diperselisihkan riwayat dan maknanya.
5. Mengeksplorasi syair serta prosa Arab klasik dalam menjelaskan makna kosakata dan struktur kalimat.
6. Memperhatikan aspek *i'rāb* melalui proses penalaran analogis untuk melakukan *taṣḥīḥ* dan *tarjīḥ* pendapat.
7. Memaparkan ragam qira'at sebagai upaya mengungkap dan memperkaya pemahaman makna ayat.
8. Mengemukakan perdebatan dalam bidang fikih dan teori hukum Islam guna kepentingan analisis serta *istinbāṭ* hukum.

9. Mencermati korelasi antara ayat sebelum dan sesudahnya (*munāsabah al-āyāt*), meskipun dalam kadar yang relatif terbatas.
10. Melakukan sinkronisasi antar makna ayat untuk memperoleh kejelasan makna secara menyeluruh dan utuh.
11. Melakukan kompromi (*al-jam'u wa al-tawfīq*) antar pendapat apabila dimungkinkan, selama tidak bersifat kontradiktif, termasuk dengan mempertimbangkan kesepadanan kualitas sanad (Al-Qaththan, 2004:454).

E. Tafsir M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab memiliki nama lengkap yaitu Muhammad Quraish Shihab. Ia dilahirkan pada hari Rabu, 16 Februari 1944, bertepatan dengan 22 Safar 1363 H, di Lotassalo, Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan (Suharyat, 2022:2). Tafsir Al-Misbah dengan nama lengkap *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* merupakan karya besar dari M.Quraish Shihab. Melalui tafsir Al-Misbah ini, ia ingin menghidangkan ayat-ayat Al-Qur`an agar mudah dipahami oleh para pembaca.

Quraish Shihab menamai karya tafsirnya *Tafsir Al-Misbah*: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an karena kata *Al-Misbah* dalam bahasa Arab berarti lampu atau pelita, yang secara simbolik merepresentasikan fungsi Al-Qur`an sebagai cahaya penerang bagi kehidupan manusia. Penamaan ini mencerminkan pandangan Quraish Shihab bahwa Al-Qur`an tidak hanya berisi ajaran normatif, tetapi juga petunjuk yang membimbing manusia dalam berbagai aspek kehidupan, baik akidah, ibadah, akhlak, maupun sosial. Istilah *Al-Misbah* juga memiliki keterkaitan dengan QS. an-Nur [24]: 35 tentang cahaya Allah, di mana pelita menjadi simbol petunjuk ilahi yang menerangi kegelapan. Melalui tafsir ini, Quraish Shihab berharap pesan-pesan Al-Qur`an dapat dipahami secara jelas, kontekstual, dan aplikatif, sehingga tafsir tersebut berfungsi sebagai penerang bagi pembaca dalam memahami dan mengamalkan nilai-nilai Al-Qur`an dalam kehidupan sehari-hari (Shihab, 2002 jilid 1:xiii).

Tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`*an terdiri dari 15 jilid/volume, yaitu :

1. Tafsir Al-Mishbah 01 = QS. Al-Fatihah s/d Al Baqarah
2. Tafsir Al-Mishbah 02 = QS. Al-Imran s/d An-Nisa
3. Tafsir Al-Mishbah 03 = QS. Al-Maidah
4. Tafsir Al-Mishbah 04 = QS. Al-An'am
5. Tafsir Al-Mishbah 05 = QS Al-A'raf s/d At-Taubah
6. Tafsir Al-Mishbah 06 = QS. Yunus s/d Ar-Ra'ad
7. Tafsir Al-Mishbah 07 = QS. Ibrahim s/d Al-Isra'
8. Tafsir Al-Mishbah 08 = QS Al-Kahfi s/d Al-Anbiya'
9. Tafsir Al-Mishbah 09 = QS. Al-Hajj s/d Al-Furqan
10. Tafsir Al-Mishbah 10 = QS. Asy-Syu'ara s/d Al-Ankabut
11. Tafsir Al-Mishbah 11 = QS. Ar-Rum s/d Yasin
12. Tafsir Al-Mishbah 12 = QS. Ash-Shaffat s/d Az-Zukhruf
13. Tafsir Al-Mishbah 13 = QS. Ad-Dukhan s/d Al-Waqiah
14. Tafsir Al-Mishbah 14 = QS. Al-Hadid s/d Al-Mursalat
15. Tafsir Al-Mishbah 15 = QS Juz Amma

Dalam sistematika penafsirannya, sebelum mulai menafsirkan ayat-ayat suatu surah, Quraish Shihab terlebih dahulu memberikan pengantar. Pengantar tersebut memuat berbagai informasi penting, seperti nama surah, jumlah ayat (yang terkadang disertai penjelasan mengenai perbedaan penghitungan), tempat turunnya surah *(Makkiyah* atau *Madaniyah*), nomor surah berdasarkan urutan mushaf dan urutan turunnya, tema atau tujuan utama surah, sejarah dan masa turunnya surah, serta penjelasan makna nama surah dan nama-nama lain surah tersebut apabila ada. Ayat-ayat Al-Qur`an dalam Tafsir Al-Misbah kemudian dikelompokkan ke dalam tema-tema tertentu sesuai dengan urutan ayat dalam surah, tanpa menetapkan batasan jumlah ayat yang baku dalam setiap kelompok. Pengelompokan ini didasarkan pada kesatuan makna dan keterkaitan pesan antarayat. Sebelum menjelaskan ayat demi ayat, Quraish Shihab terlebih dahulu menguraikan keserasian (munasabah) antara kelompok

ayat yang sedang dibahas. Penjelasan mengenai keserasian ini terkadang ditempatkan pada awal pembahasan kelompok ayat, dan pada kesempatan lain ditempatkan di akhir pembahasan. Selain itu, keserasian antarayat juga dijelaskan secara rinci ketika menguraikan ayat demi ayat (Shihab, 2002 jilid 1:138).

Model penelitian tafsir yang dikembangkan oleh Quraish Shihab bersifat eksploratif, deskriptif, dan komparatif. Ia berupaya menggali secara mendalam produk-produk tafsir ulama terdahulu dengan merujuk pada berbagai literatur tafsir, baik sumber primer yakni karya para mufassir klasik itu sendiri maupun sumber sekunder dari mufassir lainnya. Oleh karena itu, Tafsir Al-Misbah banyak memuat uraian dan dialog kritis dengan pendapat para mufassir klasik dan kontemporer, seperti Ibrahim ibn ‘Umar al-Biqā‘ī, Sayyid Muhammad Thanthawi, Syekh Mutawalli asy-Sya‘rawi, Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba’i, serta tokoh-tokoh tafsir lainnya (Shihab, 2002 jilid 1:xiii).

Ditinjau dari segi tertib ayat dan sasaran penafsirannya, Tafsir Al-Misbah menggunakan metode *tahlīlī*, yaitu metode penafsiran yang menguraikan makna Al-Qur`an secara rinci ayat demi ayat dan surah demi surah sesuai dengan urutannya dalam mushaf. Dari segi sumber penafsiran, Tafsir Al-Misbah tergolong tafsir *bi al-ra’yi (bi al-dirāyah bi al-ma‘qūl)*, yakni penafsiran yang didasarkan pada ijtihad dan pemikiran mufassir dengan berlandaskan kaidah bahasa Arab, kesusastraannya, serta teori-teori keilmuan yang relevan, setelah menguasai sumber-sumber tafsir yang otoritatif (Shihab, 2002 jilid 1:6).

Apabila ditinjau dari segi cara penjelasannya, Tafsir Al-Misbah juga menggunakan metode *muqāran* (komparatif), yaitu membandingkan ayat-ayat yang membahas persoalan yang sama, membandingkan ayat dengan hadis (baik dari segi makna maupun matan), serta membandingkan pendapat mufassir yang satu dengan mufassir lainnya dengan menonjolkan perbedaan sudut pandang (Hidayat, 2021:162). Dari segi keluasan penjelasan, Tafsir Al-Misbah termasuk tafsir *ithnābī*, yaitu penafsiran yang dilakukan secara

mendetail dan rinci dengan uraian yang panjang lebar sehingga penjelasannya menjadi jelas dan mudah dipahami (Shihab, 2002 jilid 1:7).

Adapun corak atau kecenderungan penafsiran Tafsir Al-Misbah adalah corak *lughawī/adabī,* yakni penafsiran yang menitikberatkan pada aspek kebahasaan, seperti i'rāb, harakat bacaan, pembentukan kata, susunan kalimat, dan keindahan sastra. Selain itu, tafsir ini juga bercorak *ijtimā'ī*, yaitu penafsiran yang mengaitkan pesan-pesan Al-Qur`an dengan realitas sosial yang berkembang di masyarakat, yang dipengaruhi oleh latar belakang keluarga dan perjalanan intelektual Quraish Shihab (Syukur, 2015:99). Ciri khas lain dari Tafsir Al-Misbah adalah penggunaan bahasa Indonesia yang populer, lugas, dan komunikatif. Ayat-ayat Al-Qur`an dan hadis Nabi yang dijadikan penguat penafsiran umumnya ditampilkan dalam bentuk terjemahan, tanpa mencantumkan teks Arab secara penuh. Susunan dan gaya penulisan seperti ini merupakan pembaruan dalam tradisi penulisan tafsir di Indonesia dan menjadi salah satu karakteristik utama Tafsir Al-Misbah.

F. Penelitian Relevan

Penelitian yang membahas mengenai makna jasad dalam Al-Qur`an dapat dikatakan tergolong terbatas. Meskipun demikian, terdapat beberapa penelitian yang memiliki keterkaitan baik dari segi tema, pendekatan, maupun objek kajian yang dapat dijadikan bahan perbandingan dan penguat analisis dalam penelitian ini seperti:

1. Jurnal ilmiah yang berjudul *"Roh, Jiwa, Nyawa &* Jasad *dalam Perspektif Qur'ani"* karya Muh. Daming K membahas hakikat empat unsur utama manusia yaitu roh, jiwa, nyawa, dan jasad berdasarkan ayat-ayat Al-Qur`an (Daming, 2018:1). Jurnal tersebut membahas secara umum empat unsur utama manusia yaitu roh, jiwa, nyawa, dan jasad dalam perspektif Al-Qur`an. Penulis menjelaskan hubungan dan fungsi keempat unsur itu dalam proses kehidupan dan kematian manusia, serta menegaskan bahwa yang akan memperoleh balasan di akhirat adalah jiwa. Kajian tersebut bersifat tematik-deskriptif, yaitu mengumpulkan ayat-ayat

Al-Qur`an yang membahas tentang roh, jiwa, nyawa, dan jasad , kemudian menjelaskan maknanya secara umum tanpa mengaitkan pada pandangan mufasir tertentu. Sementara itu, penelitian yang dilakukan peneliti lebih spesifik, yaitu membahas konsep jasad dalam perspektif Imran Nazar Hosein sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Ath-Thabari dan M.Quraish Shihab.

2. Skripsi yang berjudul *"Eskatologi dalam Al-Qur`an tentang Pertanggungjawaban Ruh dan* Jasad *Perspektif Tafsir al-Qurthubi"* karya Nurohim (UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2025) membahas konsep eskatologi (akhir kehidupan manusia) dalam pandangan Imam al-Qurthubi (Nurohim, 2025:34). Penelitian ini menyoroti bagaimana Al-Qur`an menjelaskan hubungan antara ruh dan jasad dalam proses kehidupan, kematian, dan kebangkitan. Penulis menggunakan metode tafsir tematik *(maudhu'i)* dan pendekatan kualitatif kepustakaan dengan sumber utama Tafsir al-Qurthubi. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa menurut al-Qurthubi, pertanggungjawaban manusia di akhirat melibatkan keterpaduan antara ruh dan jasad, karena keduanya merupakan satu kesatuan yang akan dihidupkan kembali untuk menerima balasan atas amal perbuatan. Pembahasan mencakup fase ruh, kematian, alam barzakh, serta kebangkitan di akhirat, yang semuanya menggambarkan proses spiritual dan jasmaniah secara utuh. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian penulis berfokus secara khusus pada makna kata jasad oleh Imran Nazar Hosein sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *The Qur`an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab.
3. Jurnal berjudul "*Islamic Eschatology, the Soul's Journey, and the Ontology of Personhood"* karya Afiful Ikhwan (Universitas Muhammadiah Ponorogo, 2025) membahas pandangan Islam tentang kematian dan hakikat manusia dengan menekankan hubungan antara tubuh (jasad) dan jiwa (*nafs*/ruh) (Ikhwan, 2025:46). Artikel ini menjelaskan

bahwa dalam Islam, kematian bukanlah akhir dari keberadaan manusia, melainkan sebuah fase perpindahan menuju alam barzakh dan dilanjutkan dengan kebangkitan jasmani pada hari kiamat. Penulis memaparkan pandangan Al-Qur`an, hadis, serta pemikiran ulama klasik seperti Ibn Sina, Al-Ghazali, dan Ibn Qayyim mengenai keberlanjutan eksistensi jiwa setelah kematian dan pentingnya kebangkitan jasad sebagai bentuk keadilan ilahi. Selain itu, artikel ini juga mengaitkan konsep eskatologi Islam dengan persoalan kontemporer, seperti etika medis, kematian otak, perawatan akhir hayat, dan praktik pemakaman. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian yang penulis lakukan berfokus mengkaji makna jasad dalam Al-Qur`an dengan menelaah penafsirannya menurut Imran Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab

4. Jurnal berjudul *"Kematian dalam Al-Qur`an"* karya Ajirni dan Syukran Abu Bakar (UIN Ar-Raniry, 2016) membahas secara tematik konsep kematian (al-maut) dalam perspektif Al-Qur`an (Ajirni, 2016:34) . Penelitian tersebut menjelaskan bahwa kematian merupakan kepastian universal bagi seluruh makhluk hidup dan dipahami sebagai proses terpisahnya ruh dari jasad. Melalui metode tafsir mawḍū'ī, penulis memaparkan pandangan para mufasir klasik dan kontemporer, seperti al-Ṭabari, Ibn Katsir, al-Baidhawi, dan Quraish Shihab, yang menyatakan bahwa yang mati sesungguhnya hanyalah jasad, sedangkan ruh tetap hidup dan berpindah ke alam lain. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian yang akan penulis lakukan berfokus pada kajian makna jasad dalam Al-Qur`an dengan menelaah penafsirannya menurut Imran Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab.
5. Buku berjudul *"*Jasad *Renik dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains"* oleh Lajnah Pentashihan Al-Qur`an Kementrian Agama Indonesia ini membahas keterkaitan antara konsep makhluk hidup berukuran

mikroskopis (mikroorganisme atau jasad renik) dengan ayat-ayat Al-Qur`an (Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2015:11). Kajian dalam buku ini memadukan pendekatan tafsir tematik dengan kajian ilmiah modern, terutama dalam bidang biologi dan mikrobiologi. Berbeda dengan buku tersebut, penelitian ini mengkaji makna jasad dalam Al-Qur`an secara teologis dan linguistik berdasarkan pandangan Imran Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad . Jika buku Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains mengaitkan Al-Qur`an dengan sains empiris untuk menjelaskan keberadaan makhluk kecil ciptaan Allah, maka penelitian ini berfokus pada kajian makna jasad sebagai konsep Qur`ani yang dikupas melalui pendekatan tafsir dan analisis pemikiran eskatologis

6. Jurnal berjudul "*The Concept of Humanity from the Perspective of Ibn Sina"* karya Yusron dan Ekawati tahun 2025 membahas konsep manusia menurut pemikiran Ibnu Sina yang memandang manusia sebagai satu kesatuan antara jasad dan jiwa, di mana jasad berfungsi sebagai unsur material yang memungkinkan jiwa menjalankan aktivitasnya di dunia, sedangkan jiwa merupakan inti kesadaran, pengetahuan, dan moralitas manusia (Yusron, 2025:279) . Dalam jurnal ini, pembahasan tentang jasad tidak diarahkan pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an secara spesifik, melainkan ditempatkan dalam kerangka filsafat Islam dan antropologi filosofis Ibnu Sina, dengan penekanan pada pembagian jiwa, hubungan jasad dan jiwa, serta relevansinya bagi pendidikan holistik dan pembentukan insan kamil. Adapun penelitian penulis yaitu mengkaji makna kata jasad dalam Al-Qur`an melalui studi tafsir tematik dan komparatif, terutama dalam perspektif Imran Nazar Hosein serta perbandingannya dengan tafsir klasik dan kontemporer.
7. Tesis berjudul *"Ayat Mutasyabihat dalam Eskatologi: Analisis Kritis Pemikiran Imran Nazar Hosein (L.1942)"* karya Mohammad Afif Zain Abdillah (IIQ Jakarta, 2025) membahas penafsiran Imran Nazar Hosein terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* yang berkaitan dengan kajian eskatologi atau ilmu akhir zaman. Penelitian tersebut menyoroti bagaimana Hosein

menafsirkan sejumlah ayat tentang Dajjal, Dabbah, Ya'juj dan Ma'juj, serta *The Great War* (Abdillah, 2025:49), kemudian mengaitkannya dengan fenomena dunia modern. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa Hosein menggunakan pendekatan semiotik dan simbolik dalam memahami Al-Qur`an, di mana tanda dan simbol ayat diinterpretasikan untuk menjelaskan peristiwa akhir zaman. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian penulis berfokus secara khusus pada makna kata jasad oleh Imran Nazar Hosein sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab.

8. Jurnal berjudul "*Metodologi Al-Thabari dalam Tafsir Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān"* karya Moch Shofiyulloh merupakan penelitian kepustakaan yang berfokus pada pengungkapan manhaj dan sistematika penafsiran Imam al-Thabari secara menyeluruh. Penelitian ini menempatkan Tafsir *Jāmi' al-Bayān* sebagai objek kajian utama dengan tujuan menjelaskan metode tahlili yang digunakan al-Thabari, corak tafsir *bi al-ma'tsur*, sumber-sumber penafsiran, serta karakteristik penafsirannya yang memadukan riwayat dengan tarjih rasional (Shofiyulloh, 2025:1). Dengan demikian, kajian ini bersifat deskriptif-metodologis dan bertujuan memperlihatkan posisi Ath-Thabari sebagai mufasir klasik yang memiliki pengaruh besar dalam tradisi tafsir Islam. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian penulis berfokus secara khusus pada makna kata jasad oleh Imran Nazar Hosein sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab.
9. Jurnal berjudul "*Kajian Tafsir al-Misbah Karya Muhammad Quraish Shihab"* karya Abd Aziz membahas secara komprehensif karakteristik Tafsir *al-Mishbah* sebagai karya tafsir kontemporer Indonesia. Penelitian ini menitikberatkan pada pengenalan sosok M. Quraish Shihab, latar belakang intelektualnya, serta metode dan corak penafsiran yang digunakannya dalam Tafsir *al-Mishbah* (Aziz, 2021:1). Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian penulis berfokus secara khusus pada makna

kata jasad oleh Imran Nazar Hosein sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* dan membandingkannya dengan pandangan Al-Thabari dan M.Quraish Shihab.

Berdasarkan telaah terhadap berbagai penelitian terdahulu tersebut, maka dapat dilihat bahwa penelitian tentang makna kata jasad dalam Al-Qur`an umumnya masih bersifat umum, tematik, atau ditempatkan sebagai bagian dari pembahasan yang lebih luas seperti eskatologi, kematian, antropologi Islam, hubungan ruh dan jasad, atau metodologi tafsir tokoh tertentu. Belum ditemukan penelitian yang secara spesifik, mendalam, dan terfokus mengkaji makna kata jasad sebagai konsep Qur`ani dengan menjadikan pemikiran Imran Nazar Hosein khususnya dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the Jasad* sebagai objek utama kajian, sekaligus dikomparasikan secara sistematis dengan tafsir klasik Ath-Thabari dan tafsir kontemporer M. Quraish Shihab. Oleh karena itu, kebaharuan penelitian ini terletak pada upaya menghadirkan analisis baru tentang makna jasad dalam Al-Qur`an melalui perspektif eskatologis dan simbolik Imran Nazar Hosein yang selama ini lebih dikenal melalui kajian akhir zaman, lalu menempatkannya dalam dialog kritis dengan membandingkan dengan tafsir Ath-Thabari dan tafsir M. Quraish Shihab. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memperkaya khazanah kajian tafsir tematik tentang jasad, tetapi juga membuka ruang akademik baru dalam memahami konsep jasad sebagai istilah Qur`ani yang memiliki implikasi teologis, antropologis, dan eskatologis secara lebih komprehensif.

BAB III
METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yaitu suatu proses yang diawali dengan mengidentifikasi masalah yang akan diteliti, kemudian diikuti dengan mencari dan mengulas beberapa literatur dan mengumpulkan data-data yang diinterpretasikan sehingga menghasilkan suatu penjelasan yang akurat dan faktual (Abdussamad, 2021:26). Penelitian kualitatif ini menggunakan data pustaka *(library research)* yaitu proses penelitian yang dilakukan dengan meninjau literatur dan menganalisis topik relevan dari buku, kitab, karya ilmiah yang kemudian penjabarannya dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Tujuannya adalah menemukan jawaban dari rumusan masalah menggunakan data-data yang ada melalui proses analisis yang baik dan layak untuk dipertanggung jawabkan.

B. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan ini, instrumen utama yang digunakan adalah peneliti itu sendiri. Sebagaimana lazim dalam penelitian kualitatif, peneliti berperan aktif dalam keseluruhan proses penelitian, mulai dari penentuan fokus kajian, pengumpulan data, analisis data, hingga penarikan kesimpulan. Kepekaan peneliti dalam memahami konteks isi teks, kemampuan menganalisis secara kritis, serta ketajaman dalam membandingkan pemikiran antar tokoh menjadi instrumen kunci dalam menghasilkan data yang valid dan relevan. Selain itu, peneliti juga menggunakan instrumen bantu berupa pedoman pencatatan dan klasifikasi data, yang dirancang untuk membantu dalam mengorganisasi informasi dari berbagai sumber literatur. Pedoman ini meliputi aspek-aspek seperti: (1) identifikasi makna kata jasad dalam Al-Qur`an, (2) pendekatan tafsir yang digunakan oleh masing-masing tokoh, (3) metode penafsiran yang diterapkan, serta (4) konteks historis atau ideologis yang melatarbelakangi penafsiran

mereka. Instrumen bantu ini mempermudah proses analisis isi dan perbandingan, sehingga data yang diperoleh dapat tersusun secara sistematis dan mendalam

C. Sumber Data Penelitian

Sumber data dalam penelitian ini diperoleh melalui metode studi kepustakaan, yakni dengan menelusuri berbagai literatur yang relevan tanpa melakukan pengumpulan data secara langsung di lapangan. Penelitian ini mengandalkan data yang berasal dari pihak kedua dan didasarkan pada kajian terhadap berbagai sumber tertulis yang sesuai dengan tema penelitian. Sumber data yang digunakan terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer merupakan bahan utama yang dijadikan dasar dalam analisis dan kajian (Sulung, 2024: 4). Dalam penelitian ini, sumber data primer adalah buku karangan Imron Nazar Hosein yang berjudul *The Qur`an, Dajjal and the Jasad.* Buku ini dijadikan sebagai sumber utama dalam menganalisis dan mengkaji pemikiran Imron Nazar Hosein mengenai makna kata jasad dalam Al-Qur`an. Selanjutnya dikomparasikan dengan kitab tafsir *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur`ān* karya Ath-Thabari dan kitab tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab, sehingga dapat ditemukan persamaan maupun perbedaan pandangan dari ketiga tokoh tersebut.

Dalam penelitian ini, data sekunder merujuk pada berbagai sumber literatur pendukung yang digunakan dalam menganalisis dan mengkaji sumber utama penelitian seperti buku-buku metodologi tafsir, artikel ilmiah, jurnal, serta referensi lain yang berkaitan dengan konsep jasad , penafsiran ayat, serta latar belakang pemikiran ketiga tokoh tersebut.

D. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik studi kepustakaan *(library research)* sebagai metode utama dalam pengumpulan data. Penulis dalam hal ini tidak hanya mengumpulkan data yang berkaitan dengan jasad, melainkan juga

berkaitan dengan produk penafsiran Imron Nazar Hosein sebagai alat untuk mengkaji validitas argumentasinya. Teknik pengumpulan data dimulai dari:

1. Menelusuri dan membaca langsung sumber-sumber primer yaitu buku *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad karya Imran Nazar Hosein, kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* karya Ath-Thabari, kitab tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab
2. Mengidentifikasi bagian-bagian yang membahas ayat-ayat yang memuat kata jasad yang khususnya dibahas dalam buku *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad karya Imran Nazar Hosein, kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān* karya Ath-Thabari dan kitab tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab

Selain itu, data juga dikumpulkan dari sumber-sumber sekunder yang mendukung dan melengkapi analisis terhadap data primer. Sumber-sumber ini meliputi buku-buku ilmu tafsir, metodologi tafsir, artikel ilmiah, jurnal akademik, karya ilmiah lainnya (seperti skripsi atau tesis), serta referensi digital yang kredibel. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan membaca secara cermat, mencatat bagian-bagian penting yang relevan, serta mengorganisasikannya berdasarkan tema atau fokus penelitian, khususnya terkait makna jasad, pendekatan tafsir masing-masing tokoh, serta konteks pemikiran mereka. Melalui teknik ini, peneliti dapat menyusun data yang sistematis dan valid sebagai dasar untuk melakukan analisis isi dan analisis komparatif dalam tahapan berikutnya.

E. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, teknik analisis data yang digunakan adalah analisis isi *(content analysis*) dan analisis komparatif (tafsir *muqāran*). Analisis isi digunakan untuk mengkaji secara mendalam pemikiran Imran Nazar Hosein mengenai makna kata jasad dalam Al-Qur`an, sebagaimana tercantum dalam karyanya yang berjudul *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad . Buku tersebut dianalisis untuk menemukan bagaimana Imron Nazar Hosein memahami kata

jasad dalam konteks eskatologis dan bagaimana ia mengaitkannya dengan konsep Dajjal serta akhir zaman. Data yang bersumber dari buku tersebut kemudian dikaji untuk mengungkap pendekatan, metode, dan kerangka pemikiran yang melatarbelakangi penafsirannya.

Setelah pemikiran Imran Nazar Hosein dipahami melalui analisis isi, tahap selanjutnya adalah melakukan analisis komparatif dengan membandingkan penafsirannya terhadap kata jasad dengan dua tokoh lainnya, yakni Ath-Thabari melalui tafsir klasiknya *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, serta M. Quraish Shihab melalui tafsir kontemporernya *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an.* Analisis komparatif ini bertujuan untuk melihat persamaan dan perbedaan dalam penafsiran ketiga tokoh, baik dari aspek metodologi, pendekatan tafsir, maupun kandungan makna yang mereka tawarkan. Ath-Thabari sebagai representasi tafsir *bil ma’tsur* menggunakan pendekatan riwayat dan narasi klasik, sedangkan M. Quraish Shihab cenderung menggunakan pendekatan kontekstual dan rasional dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Sementara itu, Imran Nazar Hosein menawarkan tafsir yang bercorak simbolik dan eskatologis, yang cenderung di luar arus utama pemikiran tafsir tradisional maupun modern.

Tahapan analisis dilakukan secara sistematis, dimulai dari reduksi data, yaitu dengan memilah data-data dari masing-masing sumber primer yang berkaitan langsung dengan kata jasad. Selanjutnya dilakukan klasifikasi data, yaitu dengan mengelompokkan pandangan masing-masing mufasir secara tematis. Setelah itu, dilakukan interpretasi data, yakni menafsirkan serta memahami makna dari kata jasad sebagaimana dijelaskan oleh masing-masing tokoh, disertai dengan pertimbangan latar belakang pemikiran dan konteks historisnya. Terakhir, dilakukan penarikan kesimpulan berdasarkan hasil perbandingan, sehingga diperoleh gambaran yang komprehensif mengenai bagaimana kata jasad dipahami secara berbeda oleh ketiga tokoh tersebut, baik dari sisi makna linguistik, pendekatan tafsir, maupun implikasi teologisnya.

BAB IV
HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Pemaknaan Kata Jasad Oleh Imron Nazar Hosein

Imron Nazar Hosein, seorang cendikiawan muslim dalam karyanya yang berjudul *The Qur'an, Dajjal and the Jasad*, memaparkan pemaknaan kata jasad dalam tiga surat yaitu QS. Shad [38]: 34, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]: 8 dan secara khusus menyoroti makna kata jasad dalam QS. Shad [38]: 34. Dalam QS. Thaha [20]: 88 Allah berfirman:

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (٨٨)

Artinya: *"kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara, Maka mereka berkata: "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa"".* (QS. Thaha [20]: 88)

Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad yang terdapat dalam QS. Thaha [20]: 88 sebagai "*a lifeless body, or a body without a soul"* (Hosein, 2019:28) yang artinya tubuh tanpa nyawa, atau tubuh tanpa ruh. Pemaknaan ini merupakan sebuah penekanan bahwa yang dimaksud dengan jasad dalam ayat ini bukanlah makhluk hidup yang sempurna, akan tetapi sekedar bentuk fisik yang tidak memiliki unsur kehidupan. Pemaknaan oleh Imron Nazar Hosein ini ini ia dapatkan dari melihat kisah Samiri yang membuat anak lembu atau sapi dari perhiasan Bani Israil berbentuk jasad yang tampak seolah-olah hidup. Anak lembu tersebut dapat mengeluarkan suara saat angin bertiup seperti suara seekor sapi yang hidup dan bersuara "moo", namun suara yang terdengar dari patung anak sapi tersebut sama sekali tidak bisa dijadikan dasar akan tanda kehidupannya. Suara itu hanyalah hasil rekayasa teknis semata baik melalui celah yang dibuat ataupun mekanisme tertentu yang sengaja dirancang sehingga menimbulkan kesan seakan patung anak sapi tersebut hidup. Dengan demikian apa yang disaksikan oleh Bani Israil hanyalah ilusi visual yang menipu panca indra mereka, bukan realitas kehidupan sehingga apa yang mereka lihat tersebut menggiring mereka kepada keyakinan yang keliru bahwa jasad itu adalah makhluk hidup yang layak untuk disembah, padahal

sebenarnya ia tidak memiliki nyawa, ruh ataupun unsur kehidupan seperti makhluk lainnya.

Imron Nazar Hosein dalam pemaknaan kata jasad dalam (QS. Thaha [20]: 88) ini menegaskan adanya perbedaan yang sangat mendasar antara kehidupan yang sebenarnya atau hakiki yang ditandai dengan adanya ruh, bukan hanya bentuk fisik yang tampak hidup akan tetapi kosong dari unsur kehidupan. Menurutnya, anak sapi yang dijadikan sembahan oleh Bani Israil hanyalah sebuah jasad tanpa adanya ruh yang secara lahiriah dapat indera manusia melalui suara dan bentuknya, akan tetapi ia tidaklah memiliki hakekat kehidupan. Hal inilah yang menunjukkan bahwa kesalahan Bani Israil bukan hanya dalam bentuk prilaku penyembahan terhadap berhala akan tetapi juga gagal membedakan antara realitas fisik yang menipu dengan keberadaan metafisik yang bersumber dari Allah. Dengan demikian, peristiwa sejarah ini dapat menjadi sebuah peringatan teologis akan bahaya menjadikan sesuatu yang bersifat material dan kosong dari ruh ilahiat sebagai objek penghambaan.

Dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, Allah berfirman:

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal".* (QS. Al-Anbiya' [21]:8)

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, Imron memaknainya sebagai "*a body which does not consume food"* (Hosein, 2019:28) artinya tubuh yang tidak memerlukan makanan. Tubuh yang tidak memerlukan makanan maksudnya di sini yakni bentuk tubuh yang tampak seperti hidup akan tetapi tidak berfungsi seperti makhluk hidup biasa. Jika sebuah tubuh tidak mengonsumsi makanan atau minuman, tidak bergerak secara alami dan tidak memiliki proses kehidupan seperti manusia dan hewan pada umumnya, maka tubuh tersebut bukanlah makhluk hidup akan tetapi hanya bentuk fisik saja.

Imron Nazar Hosein di sini menekankan bahwa yang dimaksud dengan jasad dalam ayat ini adalah bentuk tubuh yang tampak secara fisik, akan tetapi tidak dapat menjalankan fungsi-fungsi dasar kehidupan sebagaimana makhluk hidup pada umumnya. Jadi apabila tubuh tidak membutuhkan makan dan minum, tidak bergerak secara alami, serta tidak mengalami proses kehidupan sebagaimana manusia dan hewan, maka tubuh tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai makhluk hidup yang sempurna, melainkan sekedar wujud fisik saja. Imron Nazar Hosein menegaskan bahwa Al-Qur`an menggunakan istilah kata jasad menunjukkan keberadaan bentuk fisik atau material yang kosong dari unsur kehidupan sehingga tidak semua yang berbentuk tubuh dalam kisah-kisah Al-Qur`an benar-benar memiliki ruh atau kehidupan sebagaimana ciptaan Allah yang sebenarnya..

Dalam QS. Shad [38]: 34, sekaligus surat yang terakhir yang memuat kata jasad yang dibahas oleh Imron Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an Dajjal and the* Jasad, Allah berfirman:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤)

Artinya: *"dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat". (*QS. Shad [38]: 34)

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Shad [38]: 34, dimaknai oleh Imron Nazar Hosein secara berbeda dengan pemaknaan mayoritas ulama tafsir klasik. Dalam karyanya yang berjudul "*Dajjal, The Anti Christ, The Qur`an and Awwal Az-Zaman"*ia menyebutkan bahwa makna jasad yang terdapat dalam dalam ayat ini adalah *"*jasad *is a human body without a soul"* (Hosein, 2017:54) jasad adalah tubuh manusia tanpa ruh, akan tetapi di dalam karyanya yang terbaru yaitu "*The Qur`an, Dajjal and the Jasad"*, Imron Nazar Hosein mengembangkan msekaligus menggeser pemaknaannya terhadap kata jasad terkhusus kata jasad dalam QS. Shad [38]: 34. Ia tidak lagi memaknai kata jasad disini sebagai *a human body without a soul* atau hanya tubuh manusia tanpa memiliki ruh, melainkan menggsesernya pada pemaknaan eskatologis

dengan "*Dajjal the false Mesiah"* (Hosein, 2019:27) yaitu "*Dajjal Al-Masih palsu"*.

Imron Nazar Hosein berpendapat bahwasanya jika kata jasad yang terdapat dalam QS. Thaha [20]: 88 adalah tubuh tanpa jiwa atau ruh yang merujuk pada kisah Samiri yang membentuk anak sapi dengan segala teknik sehingga dapat bersuara seperti sapi biasa saat terkena angin, maka dalam dalam QS. Shad [38]: 34, Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad dengan mengaitkannya pada pemaknaan kata jasad yang dibahas sebelumnya dalam QS. Thaha [20]: 88 sehingga ia menyampaikan bahwasanya Nabi Sulaiman tidaklah melihat seekor anak sapi yang duduk di singgasananya, melainkan ia melihat seorang manusia yang berupaya mewarisi kerajaanya, sedangkan jika dikaitkan dengan pemaknaan kata jasad yang terdapat dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, yaitu tubuh yang tidak memakan makanan, maka Imron Nazar Hosein mengatakan bahwasanya seorang jasad yang duduk di singgasana Nabi Sulaiman ingin mewarisi kerajaan Nabi Sulaiman ini pastilah seorang manusia yang memakan makanan bukan hanya sekedar tubuh tanpa nyawa yang tak butuh makanan (Hosein, 2019:26).

Pemaknaan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein sebagai "*Dajjal the false Mesiah"* yaitu "*Dajjal Al-Masuh palsu"*, berangkat dari dua asumsi dasar yang ia bangun dalam memaknai kata jasad dalam QS. Shad [38]: 34. Pertama ia menegaskan bahwa jasad dalam ayat tersebut merupakan*"the* jasad *was a truly evil being"* dan *"the evil* jasad *wanted to inherit his kingdom of holy Israel" (jasad adalah makhluk yang benar-benar jahat, dan* jasad *yang ingin mewarisi kerajaan Israel suci miliknya"* (Hosein, 2019:25).

Pertama, *"the jasad was a truly evil being",* Imron Nazar Hosein menekankan bahwa jasad dalam QS. Shad [38]: 34 ini menunjukkan pada sosok yang benar-benar jahat, bukan hanya sekedar makhluk tanpa ruh atau tubuh tidak bernyawa. Kedua, *"the evil* jasad *wanted to inherit his kingdom of holy Israel"* Imron Nazar Hosein menilai bahwa kehadiran jasad ini berkaitan langsung dengan upaya sosok jahat tersebut untuk mewarisi atau mengambil alih kerajaan suci Nabi Sulaiman. Dari kedua asumsi inilah, Imron

menyimpulkan bahwa satu-satunya figur yang memenuhi kedua ciri tersebut yaitu makhluk yang jahat dan berambisi menguasai kerajaan Nabi Sulaiman adalah Dajjal. Pemaknaan kata jasad oleh Imron di sini memindahkan fokus ayat dari kisah historis tentang ujian Nabi Sulaiman kepada eskatologis yang menghubungkan teks Al-Qur`an dengan peristiwa-peristiwa akhir zaman.

Pemaknaan kata jasad dalam QS. Shad [38]: 34 oleh Imron Nazar Hosein sebagai Dajjal, ia perkuat dengan melihat respon Nabi Sulaiman pada ayat selanjutnya yaitu QS. Shad [38]: 35:

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لأحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٣٥)

Artinya: *"ia berkata: "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh seorang juapun sesudahku, Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Pemberi""*(QS. Shad [38]: 35)

Respon dari Nabi Sulaiman dengan berdoa kepada Allah ini menurut Imron menunjukkan betapa khawatirnya Nabi Sulaiman akan ancaman besar bagi kepemimpinannya dan kemungkinan apapun jika si jasad berhasil memimpin Israel (Hosein, 2019:25). Imron menilai bahwa yang ditempatkan di singgasana Nabi Sulaiman bukanlah sosok yang biasa saja akan tetapi ujian yang besar yang dalam skala eskatologis yaitu Dajjal yang dapat memimpin dan menyesatkan Bani Israil apabila diberi kesempatan untuk berkuasa, sehingga melihat kemungkinan tersebut Nabi Sulaiman meminta kepada Allah agar tidak seorang pun yang dapat mewarisi kerajaannya. Permohonan Nabi Sulaiman ini bukan hanya bentuk ekspresi kekhawatiran dan ketakutan, akan tetapi bentuk tindakan dari seorang Nabi yang memahami bahaya yang akan terjadi apabila kekuasaan berpindah ke tangan yang salah. Oleh karena itu, menurut Hosein, itulah penyebab adanya permintaan Nabi Sulaiman dengan diawali memohon ampun kepada allah dan melanjutkan permintaan agar kekuasaan yang sedang ia pegang pada saat itu, tidak akan diberikan kepada siapa pun setelahnya, serta meminta kepada Allah perlindungan dari fitnah yang besar.

Dajjal sebagai figur yang dikaitkan Imron Nazar Hosein dengan makna jasad dalam QS. Shad [38]: 34 merupakan jasad yang tidak memiliki ruh sebagaimana manusia pada umumnya (Hosein, 2019:40). Dajjal ini berusaha untuk mengubah semua manusia menjadi jasad seperti dirinya (Hosein, 2019:41). Upaya mengubah manusia menjadi jasad seperti dirinya, Dajjal berusaha menggoda manusia agar melakukan berbagai bentuk dosa seperi melakukan transaksi riba yakni memberi dan menerima pinjaman uang dengan bunga, atau mengambil harta orang lain dengan cara menipu, berlaku zina dan lain sebagainya yang secara perlahan dapat menghilangkan cahaya dalam hati manusia (Hosein, 2019:44).

Selain itu, Imron Nazar Hosein juga menekankan behawa fitnah dajjal ini juga berlangsung melalui proses *brainwashing* (pencucian otak) yang berkelanjutan sehingga mau menjalani hidup sekuler (Hosein, 2019:46). Proses ini terjadi dengan memanfaatkan teknologi modern seperti ponsel, internet, jaringan nirkabel, dan media digital lainnya, yang pada akhirnya merusak kemampuan berpikir kritis (Hosein, 2019:47) sehingga manusia kehilangan jati dirinya, menjadikan kedudukannya rendah bahkan diserupakan dengan binatang ternak. Kondisi ini merupakan puncak dari keberhasilan fitnah Dajjal yang akan mengantarkan manusia pada kebinasaan dan berakhir di neraka (Hosein, 2019:41).

Penghubungan makna kata jasad dengan figur Dajjal oleh Imran Nazar Hosein menunjukkan bahwa ia menafsirkan QS. Shad [38]: 34 secara simbolik-eskatologis, yaitu jasad sebagai tubuh yang tidak memiliki ruh atau kehidupan spiritual. Dajjal dipahami tidak hanya sebagai sosok, tetapi juga sebagai kekuatan yang berupaya menjadikan manusia hidup tanpa ruh dan cahaya iman. Upaya tersebut dilakukan melalui berbagai bentuk dosa, seperti riba, penipuan, dan perzinaan, yang secara bertahap menghilangkan cahaya dalam hati manusia dan menjauhkannya dari nilai-nilai agama. Selain itu, fitnah Dajjal juga berlangsung melalui proses pencucian otak (*brainwashing*) yang memanfaatkan teknologi modern, seperti ponsel, internet, dan media digital, sehingga merusak cara berpikir kritis dan mendorong pola hidup sekuler.

Akibatnya, manusia kehilangan jati diri dan martabatnya, kedudukannya menjadi rendah bahkan diserupakan dengan binatang ternak. Menurut Imran Nazar Hosein, kondisi ini merupakan puncak keberhasilan fitnah Dajjal yang akan mengantarkan manusia pada kebinasaan dan siksa neraka

Pemaknaan kata jasad yang terdapat dalam QS. Shad [38]: 34, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8, Imron Nazar Hosein membedakannya dengan pendekatan kontekstual dan tematik. Pada QS. Thaha [20]: 88, Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad sebagai tubuh tanpa jiwa atau ruh yang merujuk langsung kepada kisah Samiri yang membentuk anak sapi dengan segala tekniknya sehingga tampak hidup karena dapat mengeluarkan suara seperti anak sapi pada umumnya, bukan jasad renik dalam bentuk mikroorganisme yang tak tampak oleh mata telanjang, sedangkan dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, jasad ia pahami sebagai bentuk fisik yang tidak memerlukan makanan yakni tubuh yang kehilangan kehidupan seperti makhluk hidup umumnya, dan pada QS. Shad [38]: 34 Imron tidak memaknai kata jasad secara literal saja akan tetapi kata jasad dimaknai dengan mengaitkannya dengan eskatologis yaitu jasad sebagai Dajjal yang mana ia merupakan ujian berat bagi kehidupan manusia.

Pemaknaan Imron Nazar Hosein ini menunjukkan metode yang ia digunakan dalam memaknai ayat Al-Qur`an. Imron Nazar Hosein memaknai ayat Al-Qur`an dengan metode *maudhu'i* yaitu dengan mengumpulkan ayat-ayat atau surat yang memiliki topik sama, kemudian memahaminya sebagai sistem yang terintegrasi tentang suatu objek dengan mencari penjelasan yang menyatukan semua data Al-Qur`an secara utuh. Imron Nazar Hosein mengkaji dan menalar serta terakhir melakukan proses takwil pada ayat-ayat *mutasyabihat*.

Imron Nazar Hosein mengkaji ayat-ayat Al-Qur`an menggunakan analisis linguistik yang dimulai dengan mencari perbedaan fungsi kata dalam konteks berbeda, kecocokan makna dengan alur cerita, serta eskatologis untuk memaknai kata dan menghubungkan dengan fenomena akhir zaman, sehingga makna kata yang awalnya hanya secara makna kata dasar saja beranjak kepada

pemaknaan simbolik yang relevan dengan tema akhir zaman. Menurut Bariqi dalam jurnalnya yang berjudul "Ya'juj dan Ma'juj dan Hubungannya dengan Dunia Modern: Telaah atas Penafsiran Imran Hosein dalam *An Islamic View of Gog and Magog in the Modern World*" mengatakan bahwasanya corak dari pemahaman Imron ini dimasukan ke dalam golongan sufistik karena berupaya menelisik makna batin ayat-ayat Al-Qur`an, memadukan pengetahuan eksternal dan internal dalam penafsirannya dan tidak hanya memaknai ayat secara literal akan tetapi juga mencari makna secara lebih mendalam (Bariqi, 2020:191)

Imron Nazar Hosein memulai proses identifikasi tentang makna jasad dalam Al-Qur`an melalui pemahaman atas QS. Thaha [20]: 88 sebagai "*a lifeless body, or a body without a soul"* yaitu tubuh tanpa nyawa, atau tubuh tanpa ruh, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 sebagai "*a body which does not consume food"* yaitu tubuh yang tidak memerlukan makanan, serta QS. Shad [38]: 34 sebagai "*Dajjal the false Mesiah"* yaitu "*Dajjal Al-Masuh palsu"* yang berangkat dari dua asumsi dasar yang ia bangun yaitu *"the* jasad *was a truly evil being"* dan *"the evil* jasad *wanted to inherit his kingdom of holy Israel" (*jasad *adalah makhluk yang benar-benar jahat, dan* jasad *yang ingin mewarisi kerajaan Israel suci miliknya).* Pemaknaan ini ditampilkan Imran Nazar Hosein dengan membedakan karakteristik masing-masing ayat melalui pendekatan kontekstual dan tematik, sehingga konsep jasad tidak dipahami secara tunggal, melainkan berkembang sesuai dengan konteks ayat dan tema eskatologis yang melingkupinya.

Pemaknaan kata jasad yang dikemukakan oleh Imran Nazar Hosein dalam karyanya *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad menunjukkan keberanian intelektual dalam menawarkan perspektif alternatif, namun pada saat yang sama menyisakan sejumlah problem metodologis yang patut dikritisi secara akademik. Salah satu kelemahan mendasar dalam pemaknaan tersebut adalah tidak lengkapnya ayat-ayat Al-Qur`an tentang jasad yang dijadikan objek kajian. Kata jasaddalam Al-Qur`an doisebutkan sebanyak empat kali yaitu QS. Shad [38]: 34, QS. Al-A'raf [7]: 148, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya'

[21]:8 sedangkan yang dibahasa oleh Imron Nazar Hosein hanyalah tiga yaitu QS. Shad [38]: 34, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8. Hal ini membuat tampaknya Imran cenderung selektif dalam memilih ayat-ayat tertentu yang mendukung kerangka pemikirannya, tanpa melakukan pembacaan komprehensif terhadap keseluruhan ayat yang memuat kata jasad beserta variasi konteks dan penggunaannya dalam Al-Qur`an. Akibatnya, pemaknaan yang dibangun terkesan parsial dan kurang merepresentasikan makna Qur`ani secara utuh.

Selain itu, terdapat perbedaan pendekatan yang signifikan antara Imran Nazar Hosein dan para mufasir klasik maupun kontemporer dalam memaknai kata jasad. Imran lebih menekankan pendekatan simbolik-eskatologis yang diarahkan pada isu akhir zaman, khususnya dalam kaitannya dengan figur Dajjal pada QS. Shad [38]: 34. Pendekatan ini berbeda dengan metode tafsir yang lazim digunakan oleh ulama, seperti analisis kebahasaan, *asbāb al-nuzūl*, munasabah ayat, serta penguatan melalui hadis dan *atsar* sahabat. Perbedaan pendekatan ini berdampak langsung pada hasil penafsiran yang dihasilkan, di mana makna jasad tidak lagi dipahami dalam kerangka konteks historis dan tekstual ayat, melainkan diarahkan pada konstruksi makna simbolik yang bersifat spekulatif.

Kelemahan tersebut tampak jelas dalam penafsiran QS. al-Anbiyā' [21]: 8. Imran Nazar Hosein memaknai kata jasad dalam ayat ini sebagai "tubuh yang tidak membutuhkan makanan" dan mengaitkannya dengan konsep tubuh non-manusiawi. Namun, penafsiran ini tidak mempertimbangkan konteks turunnya ayat yang secara jelas berbicara tentang bantahan terhadap kaum yang meragukan kerasulan para Nabi karena sifat kemanusiaan mereka. Dalam konteks ayat, penegasan bahwa para Rasul bukanlah jasad yang tidak memakan makanan justru meneguhkan kemanusiaan para Nabi, bukan sebaliknya. Dengan mengabaikan konteks ini, pemaknaan Imran menjadi jauh melenceng dari maksud ayat dan keluar dari pesan utama yang hendak disampaikan Al-Qur`an.

Hal serupa juga terjadi pada penafsiran QS. Shād [38]: 34, di mana Imran Nazar Hosein memaknai kata jasad sebagai simbol Dajjal. Pemaknaan ini problematik karena tidak didukung oleh rujukan hadis sahih maupun penafsiran ulama terdahulu yang memiliki otoritas dalam disiplin tafsir. Mayoritas mufasir menafsirkan ayat tersebut dalam konteks ujian terhadap Nabi Sulaiman, baik terkait dengan kehilangan kekuasaan, penyakit, maupun peristiwa tertentu yang bersifat historis. Penafsiran Imran yang mengaitkan jasad dengan Dajjal cenderung bersifat interpretatif-subjektif dan tidak memiliki landasan dalil naqli yang kuat, sehingga sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Lebih jauh, dalam memaknai kata jasad, sejauh pembacaan penulis mengenai buku *The Qur`an, Dajjal and the* Jasad, Imran Nazar Hosein juga tidak merujuk secara langsung kepada kitab-kitab tafsir *mu'tabar,* baik tafsir klasik maupun kontemporer. Ia lebih banyak mengandalkan pemaknaan sekunder yang diperoleh dari pembacaan pihak lain terhadap kitab tafsir inti, bukan dari kajian langsung terhadap sumber primer. Kondisi ini menyebabkan analisis yang dibangun kehilangan kedalaman ilmiah serta terputus dari tradisi keilmuan tafsir yang telah mapan. Ditambah lagi, minimnya penggunaan hadis dan dalil pendukung dalam menjelaskan makna jasad semakin memperlemah konstruksi argumen yang ia tawarkan.

Dengan demikian, meskipun pemikiran Imran Nazar Hosein menawarkan perspektif yang menarik dan provokatif, pemaknaan kata jasad yang ia kemukakan masih menyisakan banyak celah metodologis. Ketiadaan pendekatan tafsir yang komprehensif, pengabaian konteks ayat, serta lemahnya rujukan terhadap hadis dan penafsiran ulama sebelumnya menjadikan pemaknaannya lebih bersifat spekulatif daripada argumentatif. Oleh karena itu, pemikiran Imran perlu ditempatkan secara kritis sebagai wacana alternatif, bukan sebagai penafsiran tafsir yang memiliki legitimasi kuat dalam tradisi keilmuan Islam.

B. Pemaknaan Kata Jasad Oleh Ath-Thabari

Imam Ath-Thabari dengan nama panjang Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Galib al-Thabari dilahirkan di Tabaristan 224 H dan wafat 310 H adalah seorang ulama yang memiliki keahlian dalam berbagai bidang disiplin ilmu (Ath-Thabari, 2007, jilid 1:7). Jika dikategorikan dalam berbagai disiplin keilmuan, maka akan ditemukan beberapa keahlian Ath-Thabari yang bisa dilihat dari hasil karyanya, salah satunya yang sangat terkenal dan banyak dijadikan rujukan oleh para ulama hingga zaman sekarang adalah kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur`ān.* Ath-Thabari menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an menggunakan metode *tahlili,* dan termasuk dalam kategori tafsir *bil ma'tsur* dengan pendekatan yang komparatif kritis memilih riwayat yang paling kuat serta Ath-Thabari juga memperhatikan kaidah bahasa Arab dan munasabah ayat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an (Shofiyulloh 2025:7).

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Thaha [20]: 88 :

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (٨٨)

Artinya: "*kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara, Maka mereka berkata: "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa"*. (QS. Thaha [20]: 88)

Firman Allah dalam QS. Thaha [20]: 88 فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَار menjelaskan peristiwa ketika Samiri menyesatkan Bani Israil dengan mengeluarkan patung anak sapi yang tampak memiliki tubuh dan mengeluarkan suara. Menurut Ath-Thabari, yang dimaksud dengan frasa عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَار adalah anak sapi yang benar-benar memiliki bentuk jasad (fisik yang dapat dilihat) dan mengeluarkan suara, yang berasal dari bahan-bahan yang sebelumnya dilemparkan oleh Bani Israil, seperti perhiasan emas mereka. Ath-Thabari menegaskan bahwa kata jasad dalam ayat ini menunjukkan sesuatu yang tampak secara inderawi, memiliki rupa dan wujud, meskipun tidak bernyawa. Sementara itu, kata خوار dimaknai sebagai صوت, yaitu suara khas sapi, sehingga bunyi yang keluar dari patung tersebut menyerupai suara anak sapi sungguhan (Al-Thabari, 2007, jilid 17:923).

Ath-Thabari memahami QS. Thaha [20]: 88 dengan pendekatan *riwayah* dan kebahasaan yang menekankan aspek lahiriah (inderawi) dari peristiwa anak sapi Samiri. Penafsiran frasa **عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَار** dipahami secara literal sebagai patung anak sapi yang memiliki bentuk fisik nyata dan mampu mengeluarkan suara. Pemaknaan kata jasad oleh Ath-Thabari mengarah pada sesuatu yang berwujud dan dapat dilihat oleh mata, namun tidak memiliki kehidupan atau ruh, bukan menunjuk pada makhluk hidup, melainkan objek material yang tampak menyerupai makhluk hidup. Ath-Thabari memandang sesatnya Bani Israil bukan semata-mata karena kesalahan teologis, tetapi juga akibat manipulasi inderawi yang memanfaatkan simbol fisik dan suara untuk menipu persepsi mereka yang mana dimensi material dan visual punya peran penting dalam proses penyimpangan akidah Bani Israil.

Mengenai cara Samiri mengeluarkan anak sapi tersebut, Ath-Thabari menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang hal tersebut. Sebagian ulama berpendapat bahwa Samiri terlebih dahulu membentuk patung anak sapi dari emas, kemudian meletakkan tanah yang berasal dari bekas tapak kuda Malaikat Jibril ke dalamnya. Setelah itu, patung tersebut mengeluarkan suara, sehingga tampak seolah-olah memiliki kehidupan (Al-Thabari, 2007, jilid 17:923). Pendapat ini didasarkan pada sejumlah riwayat yang dinukil oleh Ath-Thabari dari para sahabat dan tabi'in seperti "*Bisyr menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid menceritakan kepada kami, ia berkata: Sa'id menceritakan kepada karni dari Qatadah, mengenai firman Allah,* **فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ** "Dan demikian pula Samiri melemparkannya," *ia berkata Allah telah menentukan waktu bagi Musa selama tiga puluh malam, kemudian menyempumakannya dengan sepuluh malam. Setelah usai tiga puluh malam, Samiri berkata, sesungguhnya yang menimpa kalian itu dikarenakn perhiasan yang ada pada kalian, Mereka prm mengumpulkan perhiasan yang mereka pinjarn dari keluarga Fir'aun, kemudian melemparkan semua perhiasan itu kepadanya, hingga membentuk seekor sapi. Kemudian pada serban atau pakaian Samiri terdapat bekas pijakan kuda Jibril,maka Samiri melemparnya bersama perhiasan dan ganrbar sapi tersebut".*

Makna kata jasad dalam ayat ini menurut Ath-Thabari bukan sekedar bentuk kosong, melainkan sesuatu yang tampak utuh dan tampak hidup. Penekanan pada aspek jasad dan *khuwār* menunjukkan bahwa patung anak sapi tersebut bukanlah makhluk hidup, melainkan benda mati yang direkayasa sedemikian rupa sehingga tampak hidup di mata Bani Israil. Suara yang dihasilkan tidak menunjukkan adanya ruh atau kehidupan, melainkan sekadar efek fisik atau tipuan yang dimanfaatkan Samiri untuk Bani Israil. Dengan demikian, pemaknaan Ath-Thabari ini memperlihatkan kefokusan ayat pada kecerdasan Samiri dalam menciptakan sebuah objek berbentuk anak sapi yang seolah hidup, sehingga dapat menyesatkan Bani Israil dan memperlihatkan bahwa betapa mudahnya mereka terpengaruh oleh simbol fisik yang tampak meyakinkan.

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8:

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal".* (QS. Al-Anbiya' [21]:8)

Ath-Thabari memaknai kata jasad yang terdapat dalam ayat ini dengan tubuh bernyawa dan memakan makanan yang mana hal ini merupakan penegasan Allah mengenai para Nabi bahwasanya para Nabi tersebut tetaplah manusia biasa yang memiliki fisik, bernyawa dan membutuhkan makanan bukan makhluk seperti malaikat yang tidak butuh makanan (Al-Thabari, 2007, jilid 18:15). Pemaknaan ini menunjukkan bahwa Ath-Thabari menegaskan aspek kemanusiaan para Nabi yang tidak terlepas dari kebutuhan jasmani.

Dengan memaknai jasad sebagai tubuh yang bernyawa dan memakan makanan, Ath-Thabari menolak anggapan bahwa para Nabi memiliki sifat ketuhanan atau menyerupai malaikat yang tidak membutuhkan asupan fisik. Penggunaan kata jasad dalam konteks ayat tersebut berfungsi sebagai penegasan teologis bahwa para Nabi tetaplah manusia biasa yang hidup di bawah hukum-hukum biologis, seperti makan dan minum. Penafsiran Ath-

Thabari ini memperlihatkan bahwa kata jasad tidak selalu bermakna tubuh tanpa ruh, tetapi dalam konteks tertentu digunakan untuk menekankan realitas fisik dan kemanusiaan seseorang, khususnya para Nabi, agar tidak terjadi penyimpangan dalam memandang kedudukan keNabian tidak mengeluarkan seseorang dari sisi kemanusiaanya.

Ath-Thabari dalam memperkuat pendapatnya tersebut, ia mengutip sejumlah riwayat, di antaranya riwayat Qatadah melalui jalur Basyr-Yazid-Sa'id sebagaimana disebutkan pula dalam kitab *Zad Al-Masir* karangan Ibnu Al-Jauzi pada jilid 5 halaman 341 dan kitab *An-Nukat wa Al Uyun* karangan Al-Mawardi pada jilid 3 halaman 438 yaitu *"Basyr menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid menceritakan kepada kami, ia berkata: Said menceritakan kepada kami dari Qatadah, tentang firman Allah,* **وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ** *"dan tidaklah kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan" dia berkata, maksudnya yaitu, tidaklah kami menjadikan mereka ber*jasad *kecuali memakan-makanan" dan dalam riwayat lainnya Ath-Thabari juga memaparkan, "Al-Husein menceritakan kepadaku, ia berkata: Aku mendengar Abu Muadz berkata: Ubaid memberitahukan kepada kami, ia berkata: aku mendengar Adh-dhahhak berkata tentang firman Allah,* **وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ** *"dan tidaklah kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan-makanan", dia berkata maksudnya adalah, aku tidak menjadikan mereka sebagai tubuh yang tidak bernyawa dan tidak memakan makanan, akan tetapi aku jadikan mereka tubuh-tubuh yang bernyawa dan memakan makanan"* (Al-Thabari, 2007, jilid 18:15).

Paparan Ath-Thabari yang didukung oleh sejumlah riwayat tersebut menunjukkan metode tafsir *bil-ma'tsur*-nya. Dengan mengutip riwayat Qatadah melalui jalur Basyr–Yazid–Sa'id serta pendapat Adh-Dhahhak, Ath-Thabari menegaskan bahwa frasa jasad*an lā ya'kulūna al-ṭa'ām* tidak dimaksudkan sebagai penafian sifat jasmani para Nabi, melainkan sebagai penolakan terhadap anggapan bahwa para Nabi adalah makhluk yang tidak membutuhkan makanan. Riwayat-riwayat tersebut menjelaskan bahwa para Nabi justru memiliki jasad yang bernyawa dan bergantung pada kebutuhan

biologis seperti makan dan minum. Ath-Thabari memahami kata jasad dalam konteks ayat ini sebagai penekanan atas kemanusiaan para Nabi, bukan sebagai tubuh tanpa ruh. Penguatan melalui banyak jalur riwayat ini menunjukkan kehati-hatian metodologis Ath-Thabari dalam memastikan makna ayat selaras dengan prinsip teologis Islam, yakni menegaskan perbedaan hakiki antara para Nabi sebagai manusia pilihan dan malaikat sebagai makhluk yang tidak memiliki kebutuhan jasmani.

frasa **وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ** yang bermakna bahwa Allah tidak menjadikan para Nabi kecuali sebagai makhluk yang memiliki tubuh yang memang harus makan sebagaimana juga disebutkan dalam QS. Al-Furqan [25]:20

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (٢٠)

Artinya: *"dan Kami tidak mengutus Rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. dan Kami jadikan sebahagian kamu cobaan bagi sebahagian yang lain. maukah kamu bersabar?; dan adalah Tuhanmu Maha melihat".* (QS. Al-Furqan [25]:20)

Dengan demikian Ath-Thabari menegaskan tentang kemanusiaannya para Nabi yang mana Nabi tersebut sama seperti manusia pada umumnya yang memiliki tubuh yang bernyawa dan membutuhkan makanan. Ath-Thabari menolak anggapan bahwasanya keNabian itu membuat seseorang keluar dari kodratnya manusia. Para Nabi walaupun menerima wahyu dari Allah dan memiliki kedudukan istimewa disisi Allah, mereka tetaplah seperti manusia pada umumnya yang butuh makan, minum dan kebutuhan biologis umum lainnya sehingga Nabi itu tidak dapat disamakan dengan malaikat yang tidak makan dan minum ataupun kebutuhan biologis lainnya. Penegasan yang disampaiakn oleh Ath-Thabari ini meluruskan presepsi sebagian kaum yang meragukan keNabian karena para Nabi menjalani kehidupan manusiawi sehari-hari.

Penggunaan riwayat-riwayat pendukung yang di kutip Ath-Thabari seperti riwayat Qatadah melalui jalur Basyr-Yazid-Sa'id menunjukkan

konsistensinya metodologi penafsirannya yaitu dengan periwayatan. Penguatan dari kitab *Zad Al-Masir* karangan Ibnu Al-Jauzi dan kitab *An-Nukat wa Al Uyun* karya Al-Mawardi semakin menegaskan bahwasanya kalimat **وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ** dimaksudkan untuk menafikan anggapan bahwasanya Nabi itu bukan manusia. Dengan demikian, hal ini memperlihatkan bahwasanya makna kata jasad dalam konteks ayat ini bukanlah tubuh tanpa kehidupan, melainkan tubuh manusiawi yang hidup, butuh makan dan minum, berinteraksi sosial secara normal, sehingga hakikat ke-Nabian sebagai manusia seperti pada umumnya dijelaskan secara tegas (Al-Thabari, 2007, jilid 18:15).

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Shad [38]: 34:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤)

Artinya: *"dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat".* (QS. Shad [38]: 34)

Kata jasad yang terdapat dalam ayat ini dimaknai oleh Ath-Thabari sebagai setan yang menjelma dalam wujud seorang manusia (Al-Thabari, 2007, jilid 22:161). Pemaknaan oleh Ath-Thabari ini didasarkan pada sejumlah riwayat yang ia kutip dari tokoh-tokoh seperti Ibnu Abbas, Muhammad bin Sa'd, Ibn Basyar, Muhammad bin Amr, dan lain sebagainya seperti:

1. *Ali menceritakan kepadaku, ia berkata: Abu Shalih menceritakan kepada kami, ia berkata: Muawiyah mencereritakan kepadaku dari Ali, dari Ibnu Abbas, tentang firman Allah* **وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا** *"dan kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit)" ia berkata, " dia adalah jin yang bernama Shakhr yang tergeletak di atas kursi Sulaiman dalam wujud* jasad*."*

2. *Muhammad bin Sa'id menceritakan kepadaku, ia berkata: ayahku menceritakan kepada kami, ia berkata: pamanku menceritakan kepada kami, ia berkata: ayahku menceritakan kepada kami dari ayahnya, dari Ibnu Abbas, tentang firman Allah* **وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ** *"dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat". Ia berkata, "tubuh itu adalah syetan yang kepadanya Sulaiman menyerahkan cincinnya, lalu syetan itu membuangnya ke laut, padahal kekuatan Sulaiman terletak pada cincinnya . nama jin itu adalah Shakhr.*

3. *Ibnu Basysyar menceritakan kepada kami, ia berkata: Abu Daud menceritakan kepada kami, ia berkata: Warqa menceritakan keppada kami dari Ibnu Abi Najih, dari Mujahid, tentang firman allah* **وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا** *"dan kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh" ia berkata, Maksudnya adalah syetan yang bernama Ashar.* (Al-Thabari, 2007, jilid 22:161).

Riwayat-riwayat tersebut menggambarkan bahwasanya jasad yang tergeletak di singgasana Nabi Sulaiman adalah tubuh setan yang mana sebelumnya berhasil memperoleh cincin Nabi Sulaiman yang diyakini sebagai sumber kekuatan dan otoritas Nabi Sulaiman sehingga menyebabkan kekuasaannya sempat dirampas oleh si setan.

Selain itu, ada sebagian riwayat lain yang di cantumkan oleh Ath-Thabari yang memaknai jasad dalam ayat ini sebagai Nabi Sulaiman sendiri yaitu ketika beliau diuji Allah dengan kelemahan dan ketidakmampuan mengendalikan segala urusannya *"Bisyr menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid menceritakan kepada kami, Sa'id menceritakan kepada kami dari Qatadah, tentang firman Allah* **وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا** *"dan kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh" ia berkata, Maksudnya adalah Sulaiman kembali".* Redaksi setelahnya ثُمَّ أَنَابَ (*kemudian ia bertaubat)* dan ayat setelahnya **قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ** *"ia berkata: "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh seorang juapun sesudahku, Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Pemberi"* dipahami sebagai respon dari Nabi Sulaiman yang merasakan beratnya ujian dari Allah tersebut, sehingga berdoa agar tak ada seorang pun yang mewarisi kekuasaannya, sebagai bentuk permohonan agar kejadian seperti perebutan kekuasaan oleh setan itu tidak terulang kembali (Al-Thabari, 2007, jilid 22:170).

Dengan menukil pendapat tokoh-tokoh seperti Ibnu Abbas dan lainnya, Ath-Thabari memahami jasad dalam ayat ini sebagai sosok setan yang berhasil menyamar menjadi manusia dan bahkan sempat merebut cincin Nabi Sulaiman yang diyakini sebagai simbol kekuasaan. penafsiran ini hanya dilihat dari segi memahami secara literal ayat saja. Kemudian Ath-Thabari mencantumkan

riwayat lain yang menyatakan bahwa jasad yang dimaksud dalam ayat ini merupakan diri dari Nabi Sulaiman itu sendiri yang sedang berada dalam kondisi lemah dan tidak mampu mengatur urusan kerajaannya sebagai ujian dari Allah.

Pemaknaan Ath-Thabari ini menunjukkan bahwa jasad tidak selalu bermakna makhluk asing atau setan, akan tetapi juga melambangkan kondisi manusia yang sedang diuji secara fisik ataupun mental. Kedua bentuk riwayat yang dicantumkan Ath-Thabari ini menunjukkan bahwasanya Ath-Thabari ingin menunjukkan makna kata jasad itu menggambarkan ujian yang berat yang menimpa Nabi Sulaiman dalam perjalanan spritual dan kepemimpinannya, baik melalui perebutan kekuasaan oleh makhluk jahat ataupun kelemahan pribadi sebagai bentuk cobaan dari Allah.

Sejalan dengan kitab *Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir,* ringkasan dan syarah (penjelasan) dari karya besar Ibnu Katsir *Tafsir Al-Qur`an Al-'Azim* yang disusun oleh Syaikh Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu yang menyatakan bahwasanya firman Allah **وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ** yang memiliki arti *"Dan sesungguhnya kami telah menguji Sulaiman"* maksudnya adalah kami mengujinya dengan mencabut kerajaannya kemudian kalimat **وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا** yang artinya *"dan kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh"* maksudnya menurut Ibnu Abbas, Mujahid, Sa'id bin Jubair, al-Hasan, Qatadah dan lainnya adalah syaitan dan kalimat **ثُمَّ أَنَابَ** yang memiliki arti "*kemudian ia bertaubat"* maksudnya adalah kembalinya Sulaiman kepada kerajaan, kekuasaan dan singgasananya (Katsir, jilid 7.1, 2005:67)

C. Pemaknaan Kata Jasad Oleh M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab merupakan salah seorang mufasir kontemporer terkemuka di Indonesia yang memiliki nama lengkap Muhammad Quraish Shihab. Ia dilahirkan pada hari Rabu, 16 Februari 1944, bertepatan dengan 22 Safar 1363 H, di Lotassalo, Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan (Suharyat, 2022:2). M.Quraish Shihab menulis sebuah kitab tafsir yang ia beri nama tafsir *Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-*

*Qur`an* yang menjadi karya besarnya. Melalui tafsir Al-Misbah ini, ia ingin menghidangkan ayat-ayat Al-Qur`an agar mudah dipahami oleh para pembaca. Tafsir Al-Misbah ditulis dengan bahasa yang sederhana dan dapat dipahami oleh berbagai kalangan. Dilihat dari metode penafsirannya, ia menggunakan metode *tahlily* yaitu menafsirkan ayat demi ayat sesuai urutan surat yang terdapat dalam Mushaf (Shihab, 2002 jilid 1:6). Sedangkan corak penafsirannya adalah *al-adabi al ijtima'i,* yaitu corak tafsir yang menekankan pada aspek sastra, budaya dan kemasyarakatan.

Kata jasad yang terdapat dalam Al-Qur`an . QS. Thaha [20]: 88:

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (٨٨)

Artinya: "*kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara[939], Maka mereka berkata: "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa" (*QS. Thaha [20]: 88).

M Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya *Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* memaknai kata jasad yang terdapat dalam QS. Thaha [20]: 88 ini sebagai sesuatu yang berbentuk sapi, akan tetapi tidak memiliki nyawa (Shihab, 2002 jilid 8:352). M. Quraish Shihab menyatakan bahwa hal tersebut hanyalah sesuatu yang memiliki tubuh akan tetapi tidak memiliki kehidupan sebagaimana dalam kisah Samiri, anak sapi yang ia buat itu memang menyerupai bentuk sapi akan tetapi hanya dalam bentuknya saja, tidak lebih dari itu dan sesuatu tersebut mati atau tidak memiliki nyawa. Pemaknaan kata jasad dengan sesuatu bentuk tanpa nyawa, M.Quraish Shihab ingin menjelaskan bahwa godaan berhala sering kali berasal dari daya tarik rupanya saja, padahal ia kosong dari kehidupan apalagi memiliki kekuatan dan kekuasaan.

Kata jasad yang diiringi oleh kata *khuwar* (**خوار**) yaitu suara atau bunyi yang keluar dari mulut kerbau atau sapi yang menunjukkan seakan anak sapi yang dibuat oleh Samiri itu memiliki suara. M.Quraish Shihab menyebutkan bahwa hal tersebut bisa saja terjadi karena pembuatan anak sapi tersebut yang sedemikian rupa, melubanginya di bagian depan dan belakang sehinga jika

angin berhembus, ia akan mengeluarkan suara (Shihab, 2002 jilid 8:352). Sedangakan menurut Wahbah Az-Zuhaili di dalam kitab tafsirnya yaitu *Al-Munir* menjelaskan bahwasanya yang dimaksud Al-khuwār pada ayat ini ialah suara yang bisa terdengar karena adanya tanah yang dapat menghidupkan benda, apabila tanah diletakkan di dalamnya. Samiri meletakkan tanah tersebut dimulut patung sapi (lembu) tersebut sehingga patung anak sapi dapat mengeluarkan suara. (Az-Zuhaili, 2013 jilid 8:521)

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa makna kata jasad dalam QS. Thaha [20]: 88 dengan menekankan perbedaan rupa lahiriah dengan hakikat kehidupan. Jasad yang berbentuk anak sapi yang dapat mengeluarkan suara yang dibuat oleh Samiri hanyalah tiruan fisik yang menipu panca indera. Ia tidak memiliki unsur kehidupan sama sekali. Suara tersebut bukanlah bukti patung itu hidup, melainkan rekayasa teknis dari pembuatannya saja yang diperkirakan bahwasanya Samiri melubangi bahagian depan dan belakang dari patung anak sapi tersebut sehingga ketika angin berhembus melalui rongga itu, maka ia akan mengeluarkan suara. Menurut Thabathaba'i, pembuatan patung itu dilakukan secara sembunyi-sembunyi, kemudian setelah selesai baru ditunjukkan kepada Bani Israil. Pendapat ini didasari pada adanya kata "kemudian dia mengeluarkan" atau **فَأَخْرَجَ** (Shihab, 2002 jilid 8:352)

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa patung itu hanyalah ilusi yang memanfaatkan prinsip fisika sederhana, bukan kehidupan nyata atau kekuatan ghaib sehingga tampaklah bagaimana Al-Qur`an mengungkap tipu daya Samiri yang membuat kaumnya terpedaya oleh benda mati yang seolah-olah hidup. Pemaknaan ini mengarahkan pembaca untuk memahami bahwasanya kesesatan Bani Israil bukan hanya disebabkan karena adanya kekuatan nyata dari objek tersebut, melainkan ketertarikan mereka pada bentuk dan simbol visual yang tampak meyakinkan, meskipun kosong dari makna kehidupan sebenarnya. Pemaknaan kata jasad dalam ayat ini juga berfungsi sebagai peringatan agar manusia tidak terjebak dalam simbol fisik yang memikat akan tetapi menilai sesuatu berdasarkan hakikat dan kebenaran yang bersumber dari Allah.

Dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, Allah berfirman:

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (٨)

Artinya: "*dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal".* (QS. Al-Anbiya' [21]:8)

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8, M. Quraish Shihab memaknainya sebagai tubuh tanpa ruh (Shihab, 2002 jilid 8:419). M. Quraish Shihab menjelaskan penggunaan istilah ini merupakan bentuk sindiran halus Al-Qur`an kepada kaum musyrikin yang beranggapan bahwa para Nabi tidak punya kebutuhan seperti manusia pada umumnya. Dengan memilih kata yang menegaskan kebutuhan bagi yang tidak hidup, ayat ini menolak asumsi bahwa para Nabi bebas dari makan, minum dan kebutuhan biologis lainnya. Pendekatan Shihab menunjukkan bahwa istilah jasad bukan hanya sekedar keterangan fisik, akan tetapi bagian dari strategi Al-Qur`an untuk mengoreksi pola pikir masyarakat yang menganggap para Nabi itu tidak seperti manusia pada umumnya.

Pemaknaan M. Quraish Shihab terhadap kata jasad dalam QS. Al-Anbiya' [21]:8 menunjukkan bahwa kata jasad dalam ayat ini memiliki makna tubuh tanpa ruh yang menunjukkan perbedaan antara sesuatu yang hidup dan sesuatu yang tidak memiliki kehidupan. Dalam konteks ayat ini, Al-Qur`an menggunakan logika bahasa yang halus namun tegas yaitu hanya tubuh yang tidak memiliki nyawa atau jasadlah yang tidak memerlukan makan dan minum sehingga anggapan bahwa para Nabi terbebas dari kebutuhan biologis bertentangan dengan hakikat manusia.

Pemaknaan ini memperlihatkan corak lughawi dari M.Quraish Shihab dalam memaknai Al-Qur`an yang tampak pada perhatiannya terhadap bahasa yang digunakan Al-Qur`an yang bersifat argumentatif dan retoris dalam merespon pola pikir kaum musyrikin. Respon Al-Qur`an berupa sindiran ini membongkar kelemahan asumsi kaum musyrikin dan menegaskan bahwa keNabian tidak menghilangkan sifat-sifat dasar manusia yang butuh makan, minum serta kebutuhan biologis lainnya, walaupun mereka memiliki kedudukan spiritual yang lebih istimewa. Dengan demikian, pemaknaan M.

Quraish Shihab ini menegaskan bahwa para Nabi adalah manusia biasa yang hidup wajar, dan kemuliaan mereka terletak pada misi kerasulan, bukan pada pelepasan dari sifat jasmani.

Kata jasad yang terdapat dalam QS. Shad [38]: 34 yaitu:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤)

Artinya: *"dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat".* (QS. Shad [38]: 34)

Pemaknaan kata jasad dalam QS. Shad [38]: 34 menurut M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya *Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* ia pahami sebagai sebuah ujian bagi Nabi Sulaiman. Ujian yang dimaksud di sini yaitu ketika beliau mendapatkan keturunan yang tidak sempurna seperti manusia pada umumnya yang mana sebelumnya Nabi Sulaiman berharap memiliki anak yang sehat dan ideal untuk melanjutkan kepemimpinannya. Keadaan ini menimbulkan rasa sedih yang mendalam sehingga menjadi bagian dari ujiannya (Shihab, 2002 jilid 12:142).

Selain pandangan tersebut, M. Quraish Shihab juga mengemukakan berbagai pendapat ulama lain terkait makna jasad seperti Al-Baqi yang menyatakan bahwa makna jasad di sini yaitu jasad tanpa ruh, bentuk tanpa nyawa. Kemudian pendapat Sayyid Qutub yang memaknainya sebagai ujian untuk mengukur kebijaksanaan Nabi Sulaiman dalam memimpin dan mengatur pemerintahan, serta pendapat tim penyusun Tafsir Al-Muntakhab dari pakar-pakar Mesir Kontemporer yang memaknai kata jasad itu sebagai diri Nabi Sulaiman sendiri yang diuji dengan kondisi yang tidak mampu mengendalikan urusannya hingga ia sadar dan bertaubat kepada Allah terwujud (Shihab, 2002 jilid 12:143).

Pemaknaan M. Quraish Shihab terhadap kata jasad dalam QS. Ṣād [38]: 34 menunjukkan bahwa ayat tersebut masuk kedalam ujian yang bersifat personal dan emosional bagi Nabi Sulaiman yaitu keturunan yang tidak

sempurna secara fisik, M. Quraish Shihab menekankan sisi kemanusiaan Nabi Sulaiman, khususnya pada harapan dan kekecewaannya sebagai seorang ayah sekaligus pemimpin. Ujian ini tidak hanya bersifat biologis, tetapi juga psikologis dan spiritual, karena rasa sedih ini menjadi sarana untuk meningkatkan kesadaran dan kedekatan Nabi Sulaiman kepada Allah. Dengan demikian, makna jasad di sini berfungsi untuk menegaskan bahwa para Nabi pun tidak terlepas dari ujian yang menyentuh ranah paling personal dalam kehidupan mereka.

Pengungkapan beragam pendapat ulama yang disajikan M. Quraish Shihab menunjukkan keterbukaan tafsir terhadap keberagaman makna jasad. Pandangan Al-Baqi yang memaknainya sebagai jasad tanpa ruh menegaskan aspek ketiadaan kehidupan, sementara Sayyid Qutb melihatnya sebagai simbol ujian kepemimpinan dan kebijaksanaan Nabi Sulaiman dalam mengelola kekuasaan. Adapun tafsir Al-Muntakhab memaknai jasad sebagai diri Nabi Sulaiman sendiri yang mengalami kondisi kelemahan hingga menyadarkannya untuk kembali dan bertobat kepada Allah. Keragaman penafsiran ini menunjukkan bahwa kata jasad dalam ayat tersebut memiliki kedalaman makna dan tidak terbatas pada pengertian fisik semata, melainkan mencakup dimensi teologis, moral, dan spiritual. Dengan demikian M. Quraish Shihab menegaskan bahwa kata jasad dalam QS. Ṣād [38]: 34 sebagai simbol ujian yang kompleks, yang bertujuan membentuk kesadaran keNabian serta memperkuat nilai ketundukan dan pertobatan kepada Allah.

D. Persamaan dan perbedaan Pemaknaan Kata Jasad Oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab

Perbandingan antara pandangan Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab mengenai makna kata jasad memperlihatkan adanya persamaan dan perbedaan yang mendasar dalam pendekatan tafsir dan orientasi pemikiran mereka. Corak pemaknaan dari Imron Nazar Hosein, dan penafsiran Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab memiliki titik temu dalam memaknai kata jasad yaitu sebagai sesuatu yang kehilangan dimensi ruhani. Imron Nazar

Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab menegaskan bahwasanya istilah kata jasad digunakan dalam Al-Qur`an menggambarkan kondisi yang tidak sempurna secara spiritual. Imron Nazar Hosein menafsirkan sebagai sistem dunia yang hidup tanpa nilai ilahiah, Ath-Thabari memaknainya sebagai tubuh yang tidak bernyawa, sementara M. Quraish Shihab melihatnya sebagai manusia yang kehilangan kesadaran spiritual. Dengan demikian, ketiganya sepakat bahwa kata jasad merupakan simbol ketiadaan ruh baik ruh kehidupan, ruh iman, maupun ruh ketuhanan.

Kesamaan pandangan ini menunjukkan bahwa di balik perbedaan zaman dan metodologi, mereka sama-sama menempatkan konsep jasad sebagai peringatan terhadap kerapuhan manusia ketika terlepas dari bimbingan Allah SWT. Beberapa persamaan lainnya dari ketiga tokoh ini dalam memahami kata jasad dalam Al-Qur`an yaitu:

1. Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sepakat bahwa kata jasad selalu merujuk pada aspek fisik atau material dari suatu wujud, bukan pada realitas spiritual atau metafisik semata. Dalam seluruh ayat yang dikaji, jasad dipahami sebagai sesuatu yang kasat mata, memiliki bentuk, dan dapat dikenali secara inderawi, baik itu tubuh manusia, patung, maupun sosok tertentu.
2. Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sama-sama memandang bahwa jasad dalam Al-Qur`an tidak identik dengan kehidupan yang sempurna**.** Dalam konteks QS. Thaha [20]: 88 dan QS. Al-A‘raf [7]: 148, jasad dipahami sebagai tubuh yang tidak memiliki ruh, meskipun tampak hidup atau bersuara. Hal ini menunjukkan kesepakatan bahwa keberadaan jasad tidak selalu meniscayakan adanya kehidupan biologis atau spiritual.
3. Ath-Thabari, Quraish Shihab, dan Imron Nazar Hosein sepakat bahwa penggunaan kata jasad dalam Al-Qur`an bersifat kontekstual**,** sehingga maknanya tidak dapat diseragamkan pada satu pengertian tunggal. Setiap ayat yang memuat kata jasad harus dipahami berdasarkan konteks naratif, tujuan ayat, dan pesan teologis yang ingin disampaikan

4. Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab sama-sama menegaskan bahwa penggunaan istilah jasad dalam Al-Qur`an memiliki fungsi penegasan *(taukid maknawi),* yakni untuk membedakan antara bentuk lahiriah dengan hakikat batiniah. Dalam konteks para Nabi (QS. Al-Anbiya' [21]: 8), jasad menegaskan kemanusiaan mereka, sedangkan dalam kisah Samiri (QS. Thaha [20]: 88), jasad menegaskan ketiadaan kehidupan hakiki di balik bentuk fisik yang menipu.
5. Kelima, secara implisit Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab mengakui bahwa kata jasad digunakan Al-Qur`an untuk membangun kesadaran teologis umat, baik dalam bentuk peringatan terhadap penyembahan materi, penegasan batas kemanusiaan Nabi, maupun sebagai simbol ujian dan fitnah. Dengan demikian, jasad tidak hanya memiliki makna linguistik, tetapi juga mengandung pesan moral dan akidah.

Meskipun demikian, ditemukan perbedaan dari ketiga tokoh ini. Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab memiliki latar belakang keilmuan dan konteks sejarah yang berbeda, sehingga menghasilkan corak penafsiran yang khas pada masing-masingnya. Imron Nazar Hosein seorang cendikiawan muslim memaknai kata jasad dengan menggunakan corak tafsir simbolik-eskatologis yang menghubungkan istilah jasad dengan sistem global dan tanda-tanda akhir zaman. Ath-Thabari sebagai mufasir klasik menafsirkan Al-Qur`an dengan berpijak pada riwayat-riwayat dan makna kebahasaan, sedangkan M. Quraish Shihab hadir dengan pendekatan kontekstual yang menekankan dimensi moral dan spiritual manusia moderen. Dengan demikian, perbandingan ini tidak hanya menunjukkan pada perbedaan dalam makna linguistik kata jasad, akan tetapi juga menggambarkan cara masing-masing tokoh memandang relasi antara teks Al-Qur`an dan realitas zaman yang melingkupinya.

Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*) dan simbolik-eskatologis. Dalam QS. Thaha [20]: 88, ia memaknai jasad sebagai tubuh tanpa ruh, yaitu patung anak sapi buatan Samiri yang

tampak hidup namun sejatinya tidak memiliki kehidupan. Pemaknaan ini menekankan perbedaan antara kehidupan hakiki dan ilusi fisik yang menipu pancaindra. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, Imron memahami jasad sebagai tubuh yang tidak memerlukan makanan, yakni bentuk fisik yang tidak menjalankan fungsi biologis sebagaimana makhluk hidup. Ayat ini, menurutnya, menegaskan bahwa tubuh yang tidak memiliki proses kehidupan tidak dapat dikategorikan sebagai makhluk hidup yang sempurna. Sementara itu, dalam QS. Shad [38]: 34, Imron Nazar Hosein memberikan pemaknaan yang paling khas dengan menafsirkan jasad sebagai Dajjal (al-Masih palsu). Pemaknaan ini didasarkan pada asumsi bahwa jasad tersebut merupakan sosok jahat yang berambisi mewarisi kekuasaan Nabi Sulaiman. Dengan demikian, Imron memindahkan makna ayat dari konteks historis menuju kerangka eskatologis, menjadikan jasad sebagai simbol fitnah besar akhir zaman

Ath-Thabari sebagai representasi mufasir klasik, memahami jasad secara literal sebagai tubuh atau benda mati yang tidak memiliki ruh. Dalam tafsirnya Ath-Thabari menafsirkan kata jasad dengan metode *tahlili* dan pendekatan *bil-ma'tsur*. Dalam QS. Thaha [20]: 88, jasad dipahami sebagai patung anak sapi yang memiliki bentuk fisik dan suara, tetapi tidak bernyawa. Penafsiran ini menekankan aspek inderawi yang menipu Bani Israil. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, Ath-Thabari memaknai jasad sebagai tubuh manusia yang bernyawa dan memerlukan makanan**,** sebagai penegasan kemanusiaan para Nabi. Penafsiran ini bertujuan meluruskan anggapan bahwa para Nabi memiliki sifat ketuhanan atau menyerupai malaikat. Sedangkan dalam QS. Shad [38]: 34, Ath-Thabari mengemukakan beberapa riwayat yang memaknai jasad sebagai setan yang menjelma dalam wujud manusia atau sebagai Nabi Sulaiman sendiri yang sedang berada dalam kondisi lemah**.** Perbedaan riwayat ini menunjukkan kehati-hatian Ath-Thabari dalam menyampaikan berbagai pendapat ulama terdahulu tanpa mengunci makna pada satu penafsiran tunggal.

M. Quraish Shihab, dengan corak tafsir kontekstualnya, menafsirkan jasad sebagai sesuatu yang memiliki bentuk lahir tetapi kehilangan substansi ruhani. Dalam Tafsir al-Mishbah, M. Quraish Shihab memaknai kata jasad

dengan pendekatan kontekstual dan humanistik. Dalam QS. Thaha [20]: 88, ia menafsirkan jasad sebagai bentuk fisik tanpa nyawa**,** yaitu patung anak sapi yang hanya menyerupai makhluk hidup secara lahiriah. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, jasad dipahami sebagai tubuh manusiawi para Nabi yang membutuhkan makan dan tidak bersifat kekal. Penafsiran ini menegaskan sisi kemanusiaan para Nabi agar tidak terjadi penyimpangan dalam memahami kedudukan keNabian. Adapun dalam QS. Shad [38]: 34, M. Quraish Shihab memahami jasad sebagai ujian fisik dan eksistensial yang dialami Nabi Sulaiman, tanpa mengaitkannya dengan tokoh eskatologis tertentu. Pemaknaan ini menempatkan ayat dalam konteks moral dan spiritual Nabi Sulaiman sebagai seorang hamba Allah. Tafsir ini berusaha menghidupkan nilai moral dan spiritual dari kisah Al-Qur`an, menjadikannya relevan dengan dinamika kehidupan modern

Dari segi pemaknaan kata jasad, ketiga tokoh ini menampilkan penekanan yang berbeda terhadap istilah kata jasad terutama QS. Shad [38]: 34. Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad sebagai simbol kekuasaan dan sistem dunia yang kehilangan ruh ketuhanan serta mengaitkannya dengan fenomena Dajjal dan kemorosotan spiritual peradaban moderen. Pendapat Imron Nazar Hosein ini memperluas makna kata jasad dari sekedar tubuh tanpa nyawa. Ath-Thabari memaknai kata jasad sebagai tubuh fisik yang kehilangan ruh atau kekuatan hidup, sebagaimana tampak dalam tafsirnya terhadap kisah Nabi Sulaiman yang makna kata jasad di sini menggambarkan ujian yang berat yang menimpa Nabi Sulaiman dalam perjalanan spritual dan kepemimpinannya, baik melalui perebutan kekuasaan oleh makhluk jahat ataupun kelemahan pribadi sebagai bentuk cobaan dari Allah dan pada patung anak sapi yang menunjukkan fisik yang kehilangan ruh atau kekuatan hidup. Penafsiran Ath-Thabari ini bersifat deskriptif dan historis karena berfokus pada periwayatan yang kongkret sebagaimana diriwayatkan oleh sahabat dan tabi'in.

M Quraish Shihab memaknai kata jasad secara kontekstual dan moralistik yang mana kata jasad ia maknai sebagai kondisi manusia yang kehilangan keseimbangan spriritual akibat terputus dari nilai ilahiat, walaupun

secara lahiriah tampak hidup dan aktif dan bisa juga dimaknai dengan kondisi seseorang yang mendapatkan ujian dari Allah supaya ia lebih dekat dengannya. Dengan demikian perbedaan utama dari ketiga tokoh ini terletak pada orientasi penafsiran yaitu Imron Nazar Hosein yang berorientasi pada simbolik eskatologis, Ath-Thabari tekstual-historis dan M. Quraish Shihab pada moral dan spiritual.

Perbedaan pemaknaan kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab dalam Al-Qur`an terkhususnya mengenai ayat-ayat Al-Qur`an yang dibahas dalam karya Imron Nazar Hosein yaitu *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad yang meliputi QS. Shad [38]: 34, QS. Thaha [20]: 88, dan QS. Al-Anbiya' [21]:8 yaitu:

Tabel 4.1

Makna kata jasad oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish

No	Bahasan	Imron Nazar Hosein	Ath-Thabari	M. Quraish Shihab
1.	QS. Thaha [20]: 88 فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ	*A lifeless body, or a body without a soul* (tubuh tanpa nyawa, atau tubuh tanpa ruh) yang tidak memiliki unsur kehidupan	Sesuatu yang memiliki bentuk tubuh nyata (fisik yang dapat dilihat) atau sesuatu yang tampak utuh dan tampak hidup tapi tidak memililiki kehidupan	Sesuatu yang berbentuk sapi akan tetapi tidak memiliki nyawa atau sesuatu yang memiliki tubuhakan tetapi tidak memiliki kehidupan
2.	Al-Anbiya' [21]:8 وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ	*A body which does not consume food* (tubuh yang tidak memerlukan makanan yakni bentuk tubuh yang tampak seperti hidup akan tetapi tidak berfungsi seperti	Tubuh bernyawa pasti butuh memakan makanan. Ayat ini adalah penolakan kepada anggapan orang-orang bahwa Nabi punya sifat ketuhanan atau Malaikat yang tidak butuh asupan seperti manusia pada umumnya.	Tubuh tanpa ruh (merupakan bentuk sindiran halus Al-Qur`an kepada kaum musyrikin yang beranggapan bahwa para Nabi tidak punya

No	Bahasan	Imron Nazar Hosein	Ath-Thabari	M. Quraish Shihab
		makhluk hidup biasa), bentuk tubuh yang tampak secara fisik akan tetapi tidak dapat menjalankan fungsi dasar kehidupan sebagaimana makhluk hidup pada umumnya		kebutuhan seperti manusia pada umumnya)
3.	QS. Shad [38]: 34 وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ	*Dajjal the false Mesiah* (Dajjal Al-Masih palsu) yang berangkat berangkat dari dua asumsi awal dari kata jasad yaitu *"the* jasad *was a truly evil being"* dan *"the evil* jasad *wanted to inherit his kingdom of holy Israel" (*jasad *adalah makhluk yang benar-benar jahat, dan* jasad *yang ingin mewarisi kerajaan Israel suci miliknya (Sulaiman)"*	1. Setan yang menjelma dalam wujud seorang manusia 2. lambang kondisi manusia yang sedang diuji baik secara fisik maupun mental (gambaran ujian yang berat yang menimpa Nabi Sulaiman baik dalam perjalanan spiritual atau kepemimpinannya)	Sebuah simbol ujian bagi Nabi Sulaiman

Dari pemaknaan kata jasad oleh oleh Imron Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab ini, maka dapat dilihat beberapa perbedaan pemaknaan kata jasad dalam dari berbagai aspek yaitu:

Tabel 4.2
Perbedaan pemaknaan kata jasad dari berbagai aspek

No	Aspek	Imron Nazar Hosein	Ath-Thabari	M. Quraish Shihab
1.	Metode Tafsir	*Maudhu'i* (Tematik) dan Simbolik-eskatologis	Metode *tahlili* dan pendekatan *bil-ma'tsur* dengan corak bahasa dan tetap memperhatiakan munasabah ayat	*Maudhu'i* (Tematik) dan kontekstual (*adabi ijtima'i*)
2.	Orientasi Makna	Metafisik dan akhir zaman	Historis dan literal	Moral dan psikologis
3.	Makna Jasad	Sesuatu atau objek tanpa ruh, Dajjal	Tubuh fisik tak bernyawa, Setan yang menjelma dalam wujud seorang manusia	Simbol kehilangan ruh spiritual
4.	Contoh	Dajjal sebagai jasad di kursi Sulaiman	Setan yang menjelma seperti manusia, tubuh Sulaiman yang telah lemah	Simbol ujian kekuasaan
5.	Fungsi Tafsir	Mengungkap tanda akhir zaman	Menjelaskan konteks kisah Nabi	Menarik hikmah etis dan spiritual

Pemaknaan kata jasad oleh Imran Nazar Hosein menunjukkan perbedaan yang cukup mendasar dibandingkan dengan penafsiran Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab. Imran cenderung menggunakan pendekatan simbolik-eskatologis yang diarahkan pada isu akhir zaman, namun tidak didukung oleh kajian menyeluruh terhadap seluruh ayat jasad, kurang memperhatikan konteks ayat, serta minim rujukan hadis dan penafsiran ulama sebelumnya. Kondisi ini menyebabkan pemaknaan yang dihasilkan lebih bersifat interpretatif dan belum sepenuhnya memiliki landasan metodologis yang kuat. Perbedaan tersebut

tampak dalam penafsiran QS. al-Anbiyā' [21]: 8 dan QS. Shād [38]: 34. Imran memaknai jasadsecara simbolik tanpa mempertimbangkan konteks historis ayat dan pandangan mufasir terdahulu, sementara Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab menafsirkannya secara kontekstual, berbasis dalil, serta selaras dengan tradisi keilmuan tafsir yang mapan. Oleh karena itu, pemaknaan Imran perlu ditempatkan secara kritis sebagai pandangan alternatif, bukan sebagai penafsiran yang setara secara metodologis dengan tafsir Ath-Thabari dan Tafsir al-Misbah.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis yang telah dilakukan peneliti terhadap makna jasad dalam karya *The Qur'an, Dajjal and the* Jasad oleh Imran Nazar Hosein serta perbandingannya dengan penafsiran Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Imron Nazar Hosein memaknai kata jasad dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*) dan simbolik-eskatologis. Dalam QS. Thaha [20]: 88, ia memaknai jasad sebagai tubuh tanpa ruh. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, Imron memahami jasad sebagai tubuh yang tidak memerlukan makanan, yakni bentuk fisik yang tidak menjalankan fungsi biologis sebagaimana makhluk hidup dan dalam QS. Shad [38]: 34, Imron Nazar Hosein memberikan pemaknaan yang paling khas memaknai jasad sebagai Dajjal (al-Masih palsu).
2. Ath-Thabari memahami jasad dalam QS. Thaha [20]: 88 sebagai patung anak sapi yang memiliki bentuk fisik dan suara, tetapi tidak bernyawa. Penafsiran ini menekankan aspek inderawi yang menipu Bani Israil. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, Ath-Thabari memaknai jasad sebagai tubuh manusia yang bernyawa dan memerlukan makanan, sebagai penegasan kemanusiaan para Nabi. Penafsiran ini bertujuan meluruskan anggapan bahwa para Nabi memiliki sifat ketuhanan atau menyerupai malaikat. Sedangkan dalam QS. Shad [38]: 34, Ath-Thabari mengemukakan beberapa riwayat yang memaknai jasad sebagai setan yang menjelma dalam wujud manusia atau sebagai Nabi Sulaiman sendiri yang sedang berada dalam kondisi lemah. Sementara itu, M. Quraish Shihab dalam QS. Thaha [20]: 88 menafsirkan jasad sebagai bentuk fisik tanpa nyawa, yaitu patung anak sapi yang hanya menyerupai makhluk hidup secara lahiriah. Dalam QS. Al-Anbiya' [21]: 8, jasad dipahami sebagai tubuh manusiawi para Nabi yang

membutuhkan makan dan tidak bersifat kekal dan dalam QS. Shad [38]: 34, M. Quraish Shihab memahami jasad sebagai ujian fisik dan eksistensial yang dialami Nabi Sulaiman.

3. Persamaan Imran Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab, dalam memahami kata jasad dalam Al-Qur`an yaitu: (a) Kata jasad selalu merujuk pada aspek fisik atau material dari suatu wujud, bukan pada realitas spiritual atau metafisik semata; (b) Jasad dalam Al-Qur`an tidak identik dengan kehidupan yang sempurna; (c) Penggunaan kata jasad dalam Al-Qur`an bersifat kontekstual, sehingga maknanya tidak dapat diseragamkan pada satu pengertian tunggal; (d) Penggunaan istilah jasad dalam Al-Qur`an memiliki fungsi penegasan (taukid maknawi); (e) Kata jasad digunakan Al-Qur`an untuk membangun kesadaran teologis umat. Adapun perbedaan pemaknaan kata jasad oleh Imran Nazar Hosein, Ath-Thabari dan M. Quraish Shihab yaitu: (a) Imron Nazar Hosein menafsirkan jasad dengan pendekatan tematik-eskatologis, Ath-Thabari menggunakan metode *tahlili* dengan pendekatan *bil-ma'tsur* dan M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan kontekstual-linguistik; (b) Imron Nazar Hosein memaknai jasad secara simbolik, khususnya dalam QS. Shad [38]: 34. Ath-Thabari memahami jasad secara literal-fisik, baik sebagai tubuh tanpa ruh (anak sapi Samiri) maupun tubuh manusia yang bernyawa (para Nabi). Sementara itu M. Quraish Shihab memaknai jasad secara kontekstual-humanistik, yaitu tubuh manusiawi yang memiliki keterbatasan biologis dan berfungsi sebagai sarana keteladanan; (c) Dalam pemaknaan QS. Shad [38]: 34. Imron Nazar Hosein mengidentifikasi jasad tersebut sebagai Dajjal. Ath-Thabari memaknai jasad sebagai setan yang menyerupai Nabi Sulaiman atau sebagai kondisi fisik Nabi Sulaiman sendiri. Quraish Shihab menafsirkannya sebagai ujian yang menimpa Nabi Sulaiman tanpa mengaitkannya dengan sosok tertentu; (d) Dari segi implikasi teologis, Imron Nazar Hosein lebih menekankan fungsi peringatan eskatologis, sedangkan Ath-Thabari dan Quraish Shihab bertujuan menjaga kemurnian akidah dan pemahaman yang proporsional terhadap para Nabi.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, terdapat beberapa saran yang dapat diberikan, baik secara akademik maupun praktis, sebagai berikut:

1. Bagi pengkaji tafsir, penelitian ini diharapkan dapat menjadi dorongan untuk menggali istilah-istilah Al-Qur`an yang bersifat simbolik dan multidimensi, seperti jasad, dengan pendekatan yang integratif menggabungkan aspek tekstual, kontekstual, dan spiritual.
2. Bagi studi tafsir kontemporer, perlu dilakukan penelitian lanjutan terhadap karya-karya Imran Nazar Hosein lainnya, khususnya yang berkaitan dengan tema eskatologi, sistem dunia modern, dan relevansinya terhadap realitas sosial-politik umat Islam masa kini.
3. Bagi umat Islam secara umum, pemahaman terhadap makna jasad dapat menjadi pengingat agar tidak terjebak dalam kehidupan materialistik semata, melainkan selalu menjaga keseimbangan antara jasmani dan ruhani, antara dunia dan akhirat.
4. Peneliti selanjutnya disarankan untuk memperluas objek kajian dengan melibatkan mufasir lain baik dari modernis, maupun sufistik agar diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif terhadap konsep jasad dalam Al-Qur`an.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Buku

Abdussamad, Zuchri. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*, (Makassar: Syakir Media Press). Ed. Ke-1

Amrullah, Haji Abdul Karim. (1989) Tafsir Al-Azhar, (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD), Jilid 1

al-Ashfahani, Ar-Raghib. (1971). *Al-Mufradat fi Gharibil Qur'an*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dengan judul "Kamus Al-Qur`an: Penjelasan Lengkap Makna Kosakata Asing *(Gharib)* Dalam Al-Qur`an", (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id), Ed. Ke-1/ Jilid 1

Baqi, Muhammad Fuad abdul. (1364). *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfazh Al-Qur`an Al-Karim,* (Kairo: Dar Al Kutub Al Mishriyyah), Edisi ke-1/Jilid 1

Daryanto, Agus Setyono. (2024) *Kenali* Jasad-*mu*, (Semarang: CV Mutiara Aksara)

Drajat, Amroeni. (2017). *Ulumul Qur'an: Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur`an,* (Depok: Kencana), Ed. Ke-1

Hidayat, Nur. (2021). *Pembelajaran Ilmu-Ilmu Al-Qur`an,* (Yogyakarta: Aswaja Presindo), Ed. Ke-1

Hosein, Imron Nazar. (2017). *Dajjal, The Qur'an And Awwal Al-Zaman*, diterjemahkan oleh Ikhya Ulumuddin dengan judul "Dajjal, Al-Qur`an dan Awal Zaman" (Blitar: Cv Sejati Adv), Ed. Ke-2

Hosein, Imron Nazar. (2019). *The Qur'an Dajjal And The* Jasad, diterjemahkan oleh Ikhya Ulumuddin dengan judul "Dajjal, Al-Qur`an dan Awal Zaman" (Blitar: Cv Sejati Adv)

Ichsan, M. (2022). Tanda-Tanda Akhir Zaman. *Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhamadiah*

Katsir, Ibnu. (2005). *Tafsir Ibnu Katsir: Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir*, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar E.M dengan judul "Tafsir Ibnu Katsir" (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i) Edisi ke-8/ Jilid 1d

Katsir, Ibnu. (2005). *Tafsir Ibnu Katsir: Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir*, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar E.M dengan judul "Tafsir Ibnu Katsir" (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i) Edisi ke-8/Jilid 7.1

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an. (2015). Jasad *Renik dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains,* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an).

al-Naisābūrī, Muslim Bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. (1991). *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar binaql al-'Adl 'an al-'Adl Ilā Rasūlullah Ṣallallahu 'Alaīhi Wasallam,* (Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyah), Jilid 4

al-Qaththan, M. (2004). *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh H. Aunur Rafiq El-Mazni dengan judul "Pengantar Studi Ilmu-Ilmu Quran", (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar). Ed. Ke-1

Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran,* (Jakarta: Lentera Hati) Jilid 1.

Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran,* (Jakarta: Lentera Hati) Jilid 8.

Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran,* (Jakarta: Lentera Hati) Jilid 12.

al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq Al-Bakri dengan judul "Tafsir Ath-Thabari", (Jakarta: Pustaka Azzam). Jilid 1

al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq Al-Bakri dengan judul "Tafsir Ath-Thabari", (Jakarta: Pustaka Azzam). Jilid 13

al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq Al-Bakri dengan judul "Tafsir Ath-Thabari", (Jakarta: Pustaka Azzam). Jilid 17

al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq Al-Bakri dengan judul "Tafsir Ath-Thabari", (Jakarta: Pustaka Azzam). Jilid 18

al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq Al-Bakri dengan judul "Tafsir Ath-Thabari", (Jakarta: Pustaka Azzam). Jilid 22

al-Zayn, Muhammad Bassam Rusydy. (1995). *al-Mu'jam al-Mufahras Li Ma'any Al-Qur`an Al-Adzim,* (Beirut: Dar Al-Fikr), Edisi ke-1/Jilid 1

az-Zuhaili, Wahbah. (1991). *At-Tafsiirul Muniir fīl 'Aqīdah wasy-Syariiah wal Manhaj* Diterjemahlan oleh Abdul Hayyie al Kattan dkk dengan judul "Tafsir Al-Munir" (Jakarta: Gema Insani). Cetakan ke-1/ Jilid 8

Jurnal

Ajirni, Syukran Abu Bakar. (2016). Kematian dalam Al-Qur`an. *Journal of Qur'anic Studies,*Vol. 1, No. 1: 34-45

Aziz, Abd. (2021). Kajian Tafsir al-Misbah Karya Muhammad Quraish Shihab. *Journal Penelitian Pendidikan Islam,*Vol. 3, No. 1: 1-14

Bariqi, Sirajuddin. (2020). Ya'juj dan Ma'juj dan Hubungannya dengan Dunia Modern: Telaah atas Penafsiran Imran Hosein dalam *An Islamic View of Gog and Magog in the Modern World*. *Jurnal Nun,* Vol. 6, No. 2: 185–210

Daming, Muh. K. (2018) Roh, Jiwa Nyawa & Jasad Persfektif Qur'ani. *Journal of*

Islamic Religion, Vol. 21, No. 1: 131–140

Danial. (2019). Corak Penafsiran Al-Qur`an Periode Klasik Hingga Modern. *Journal Hikmah*, Vol. 15, No. 2: 257-279.

Edi, M. Khai Hanif Yuli Z. (2023). Pendekatakan Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur`an. *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur`anDan Tafsir*, Vol. 3, No. 1: 103-116.

Fitriyah, Nanda, dkk. (2024). Metode Tafsir dan Macam-macamnya. *Juteq: Jurnal Teologi dan Tafsir*, Vol. 1, No. 6:251–261.

Ikhwan, Afiful. (2025). Islamic Eschatology, the Soul's Journey, and the Ontology of Personhood. *Jurnal GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis*, Vol. 8, No. 2:46-53.

Lubis, Ramadhan. (2020). Konsep Jiwa dalam Al-Qur`an. *Jurnal Nizhamiyah*, Vol. 10, No. 2:52-66

Pulungan, Syahid Muammar. (2014). Eskatologi dalam Al Qur'an. *Jurnal Hikmah*, Vol. 8, No. 2:114–129

Rapingi, Abdul Muhammad M, dkk. (2022). Tanda-Tanda Besar Kiamat: Analisis Metode dan Kronologi. *Journal of Hadis Studies* Vol. 7, No. 1: 144–159

Safaruddin. (2013). Eskatologi. *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 14, No. 2: 56–64

Sakni, Ahmad Soleh. (2013). Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran Dan Fenomena Agama*, Vol. 14, No.2: 65.

Sanaky, Hajar A. H. (2008). Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]. *Al-Mawarid*, Vol. 18: 263–284.

Shofiyulloh, M. (2025). Metodologi Al- Thabari dalam Tafsir Jami'ul Al -Bayan Fi Ta'wili Al Qur'an. *Indonesian Culture and Religion Issues*. Vol. 2, No. 1: 1–12.

Sinaga, Almy Try Azwar. (2020). Ya‟juj dan Ma‟juj Dalam QS. Al-Kahfi Telaah Pemikiran Imran Nazar Hosein, *Journal Ilmu Sosial Humaniora dan Seni*. Vol. 1, No. 1.

Suharyat, Yayat, dkk. (2022). Metodologi Tafsir Al-Mishbah. *Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori, Penelitian, Dan Inovasi*, Vol. 2, No.5.

Sulung, Undari. (2024). Memahami Sumber Data Penelitian: Primer, Sekunder, dan Tersier. *Jurnal Edu Research: Indonesian Institute For Corporate Learning And Studies (IICLS)*, Vol. 5, No. 3: 28–33.

Syukur, Abdul. (2015). Mengenal Corak Tafsir Al-Qur`an. *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 1, No.1.

T.Faizin. (2015). Perspektif Komunikasi Antar Pribadi (Persepektif Mekanistik, Psikologis, Interaksi Dan Perspektif Pragmatis). *Jurnal AL-Fikrah*, Vol.4, No 1:101.

Tualeka, M Wahid Nur. (2016). Eskatologi dalam Perspektif Islam dan Protestan. *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 2 No. 1

Yulyanti, Sarah. (2024). Metode Tafsir Tahlili dalam Menafsirkan Al-Qur`an: Analisis pada Tafsir Al-Munir. *JIIP (Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan)*, Vol. 7, No. 1: 7-8.

Yusron, Ekawati. (2025) Konsep Manusia dalam Perspektif Ibnu Sina (Avicenna). *Journal of Da'wah and Islamic Studies,* Vol. 3, No. 4: 279-295.

Skripsi/Tesis

Abdillah, Mohammad. A. Z. (2025). *Ayat Mutasyabihat Dalam Eskatologi Analisis Kritis Pemikiran Imran Nazar Hosein (L.1942).* Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) Jakarta

Nurohim. (2025). *Eskatologi Dalam Al-Qur`an Tentang Pertanggung Jawaban Ruh Dan* Jasad *Perspektif Tafsir Al Qurthubi.* Universitas Islam Negeri (UIN) K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan

Salafudin, Afif. (2025). Komparasi Penggunaan Media Quiziz Dengan Prezi Terhadap Motivasi dan Hasil Belajar IPS Di MTsN 7 Malang. Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang

Sumber Koran

Irham, Muhammad Iqbal. (2019). Memahami Spiritual (Ruhani) dan Emosional. Teks Tulisan Koran Repository UINSU

Sumber Internet

Badan Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (2022). "Jasad." *Kamus Besar Bahasa Indonesia***.** Diakses dari https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/daring

Ferrychannel official. *"Siapakah Imron Hosein."* YouTube. Diakses dari https://www.youtube.com/@ferrychannel_official pada Minggu, 12 Oktober pulul 11.00

Kuliahsuni, Safwa Ulum Naflah Islamiyah.*"Faidah Bahasa Arab."* Instagram Diakses dari https://www.instagram.com/p/CzlNRYfPBFb/ pada Rabu, 14 Januari 2026 pukul 15.15

Ribittara, Awaluddin Pappaseng. (2025). "Classic Home Islamic Scholar Imron N Hosein". Diakses dari https://imranhosein.org/o/about/ pada Minggu, 12 Oktober 2025 pukul 13.00

Team Almaany. (2024). *Kamus istilah bahasa Indonesia bahasa Arab*. Diakses dari https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/نداء/#google_vignette pada Sabtu, 11 Oktober 2025 pukul 10.00