

GENERASI INSAN MAJU BERBASIS DALAM PERSPEKTIF TAFSIR PENYUCIAN JIWA AL-MIZAN THABATABA'I

Achmad

STFI Sadra, Jakarta Selatan, Indonesia
achmadsegaf1998@gmail.com

Rahmatika Layyinah

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
tika.layyinah@gmail.com

Fadhlu Rahman

STFI Sadra, Jakarta Selatan, Indonesia
gt630111@gmail.com

Abstract

The perspective of materialism initiated by some western scholars has obscured the concept of man. One of them is limiting that humans are merely material, the implication is that the progress of a generation is determined by the abundance of material aspects. In addition, by limiting humans to materiality, it also affirms human limitations, due to limited material. If humans are only limited matter, when the material is destroyed, human existence ends. The above view is increasingly making efforts to foster materialism, thus giving serious problems to almost all social order. Of course the above view is not in accordance with the principles in the Koran. However, in some circles of Islam there is a similarity with materialists regarding the benchmarks of the success of a human progress that is through achievements that are materialistic and put aside the spiritual elements, one of which is the discourse of territorial control in the name of Islam carried by radical Islamism, even willing to do acts of terror that worry the public. Fatally, this was legitimized through their interpretation of the Koran. These two understandings, both materialism and radical Islamism are not able to create an advanced generation, because they deny the spiritual or psychological element of man which is the most principle for humans, which distinguishes humans from other creatures. In addition to the two contexts of the problem, Islam in the archipelago is geneologically has a character that tends to be spiritual, so it is not appropriate to develop the concept of an advanced archipelago based on materialistic achievements as promoted by modernist materialism and radical Islamism. Purification of souls interpreted by Thabathaba'i in Al-Mizan provides an advanced concept of spiritual construction based on the Qur'an which is essential and in line with the spiritual characteristics of the archipelago. From it, an important aspect of humanity, which is spirituality, is to be accommodated, and used as a motor to create an advanced spiritual person, without ignoring materiality. This paper seeks to uncover Thabathabai's interpretation and is contextualized with the views of Islamic and Sufi philosophers regarding the mentality of the soul and its relationship to human behavior with descriptive analysis methods. Thus the spiritual beings of the archipelago are developed going forward that accommodate all aspects of humanity and are based on the Qur'an.

Keywords: Soul Purification; Insan Spirituality; Nusantara Development; Thabataba'i.

Abstrak

Cara pandang materialisme yang digagas oleh beberapa cendekiawan barat telah mengkaburkan konsep manusia. Salah satunya adalah membatasi bahwa manusia

hanyalah sekedar materi, implikasinya adalah kemajuan sebuah generasi ditentukan dari berlimpahnya aspek-aspek material. Selain itu, dengan membatasi manusia pada kematerian, juga mengafirmasi keterbatasan manusia, dikarenakan materi terbatas. Jika manusia hanyalah materi yang terbatas maka, ketika hancur lebur materi tersebut berakhirilah eksistensi manusia. Pandangan di atas semakin membuat upaya memupuk materialisme, sehingga memberikan masalah-masalah serius pada hampir seluruh tatanan sosial. Tentunya pandangan di atas tidaklah sesuai dengan prinsip dalam al-Quran. Namun, di sebagian kalangan kaum Islam sendiri terdapat kesamaan dengan kaum materialis mengenai tolak ukur keberhasilan suatu kemajuan manusia yaitu melalui capaian-capaian yang bersifat materialistik dan mengenyampingkan unsur spiritual, salah satunya adalah wacana penguasaan wilayah atas nama Islam yang diusung islamisme radikal, bahkan rela melakukan aksi teror yang mencemaskan masyarakat. Fatalnya, hal tersebut dilegitimasi melalui penafsiran al-Quran mereka. Dua paham tersebut baik materialisme maupun islamisme radikal tidak mampu menciptakan generasi yang maju, karena menafikan unsur spiritual atau kejiwaan manusia yang merupakan bagian paling prinsipil bagi manusia, yang membedakan manusia dengan makhluk lain. Selain dua konteks masalah tersebut, islam di nusantara secara geneologis memiliki karakter yang cenderung spiritual, sehingga tidak tepat membangun konsep insan nusantara maju berbasis capaian-capaian materialistik seperti yang diusung oleh paham modernisme materialis dan islamisme radikal. Penyucian jiwa yang ditafsirkan oleh Thabathaba'i dalam Al-Mizan memberikan konstruksi konsep insan spiritual maju berdasarkan Al-Qur'an yang hakiki dan sejalan dengan karakteristik spiritual nusantara. Darinya aspek penting manusia yang yaitu spiritualitas menjadi terakomodir, dan dijadikan sebagai motor untuk menciptakan sebuah insan spiritual maju, tentu tanpa mengenyampingkan aspek materialitas. Tulisan ini berusaha menguak penafsiran Thabathabai dan dikontekstualisasikan dengan pandangan para filosof Islam dan sufi mengenai kerealitasan jiwa serta hubungannya dengan tingkah laku manusia dengan metode deskriptif analisis. Dengan demikian terbangun insan spiritual nusantara maju yang menngakomodir seluruh aspek kemanusiaan dan berbasis al-Qur'an.

Kata kunci: Penyucian Jiwa; Insan Spiritual; Thabataba'i; Nusantara Maju.

PENDAHULUAN

Segala sesuatu di dunia tidak terlepas dari paradigma tertentu yang mengarahkannya. Menurut Thomas Khun dengan istilahnya *Paradigm Shift* yang dikutip oleh Fritjof Capra menyatakan bahwa suatu kebenaran ilmiah tidak lain didasari oleh kumpulan konsep, nilai, dan persepsi dari masyarakat tertentu yang darinya terbentuk sebuah cara pandang atau

visi akan realitas dunia¹. Menurut Khun bahwa objektivitas kebenaran bergantung pada kumpulan-kumpulan nilai tersebut. Artinya mayoritas kelompok tersebut menjadi penentu atas visi sebuah kebenaran. Visi barat yang dikonstruksi oleh abad Renaisans dan pencerahan (Enlightment) memberikan dampak yang sangat signifikan pada peradaban, dan cara pandangnya terhadap dunia

¹ Fritjof Capra, *The Web of Life* (New York: An Anchor Book. 1996), hal 6.

memberikan arahan materialistik pada masyarakat barat². Visi ini lahir dari para filsuf serta saintis yang memiliki komunitas rasionalitas kuat. Descartes, Hobbes, dan Bacon menjadi sosok yang mempelopori lahirnya paradigma modernisme, Mereka mengistilahkan era ini sebagai *Turning to nature directly, turning to mind directly* dan *turning to experience directly*.³ Dari sini kemudian lahir istilah yang Nasr sebut sebagai "*removing God from the center of the reality and putting man in His place*".⁴

Otoritas Tuhan kemudian digantikan oleh manusia. Mereka menganggapnya sebagai konsep yang terletak pada diri manusia, bukan sebuah realitas yang ada secara independen. Dengan jelas salah satunya, ini dapat dijustifikasi oleh teori identitas pikiran Mario Bunge. Ia adalah salah satu filsuf serta fisikawan modern barat yang menunjukkan bahwa setiap pikiran itu ada fungsi syaraf otak, artinya jika otak tidak ada maka pikiran tidak ada.⁵ Begitu pula Tuhan sebagai hal yang dikonsepsikan oleh manusia dapat hilang seiring hilang atau rusaknya otak manusia. Pengkudetaan Tuhan oleh kebanyakan pemikir barat ini melahirkan konsep-konsep kemajuan peradaban materialistik. Adalah Maxwell J. Mehlman dan Jhon Harris contohnya, dua orang materialis yang mendefinisikan peningkatan kualitas manusia sebagai peningkatan performa fisik, penampilan dan kapabilitas.⁶ Sehingga, manusia yang

merupakan ikon peradaban dikatakan maju ketika berkembang atau meningkat aspek-aspek fisiknya. Dengan kata lain peradaban maju adalah tempat bagi kumpulan orang-orang yang berfisik maju. Ini yang kemudian mengarahkan manusia kepada perkembangan diri yang bersifat materialistic.

Cara pandang terhadap manusia yang dianut oleh barat hampir berabad-abad ini melahirkan krisis pada berbagai aspek, tidak hanya sains, melainkan sosio-kultural. Ini senada dengan perkataan Capra yang melihat kegamangan objektivitas fisika modern sebagai sebab dari berbagai krisis serta menjadikan fisika modern sebagai paradigma untuk memandang alam semesta "*Accordingly, what we are seeing is a shift of paradigms not only within science, but also in the larger social arena*". Selain itu, ia menambahkan bahwa hal ini memberikan masalah eksistensial pada umat manusia, "*their problem were not merely intellectual but amounted to an intense emotional and, one could say, even existential crisis. It tooks them a long time to overcome this crisis, but in the end they were rewarded with deep insights into the nature of matter and its relation to the human mind*".⁷

Dalam konteks kenusantaraan salah satu prinsip konsep manusia maju yang lebih jauh berkonsekuensi pada konsep generasi unggul ini (modernisme barat), sejalan dengan varian beberapa paham islamisme di Indonesia yang berusaha membangun

² Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science*. (New York: Cambridge University Press 2003), 326-327

³ M Borchert Donald, (Ed), *Encyclopedia of Philosophy*. (New York: Thompson Gale Corporation. 2006), hal 316.

⁴ Seyyed husain Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York Press. 1989), hal. 209.

⁵ Mario Bunge, *M. Matter and Mind*. (Montreal: Springer. 2010), hal 160.

⁶ Ronald Cole-Turner, *mTranshumanism and Transcendence*, (Washington DC: George Town University Press. 2011), hal 1.

⁷ Fritjof Capra, *The Web of Life*, hal 5.

kesejahteraan manusia berbasis ukuran-ukuran materialistis dengan klaim membangun manusia yang spiritual. Hal ini dapat ditemukan pada beberapa pernyataannya mengenai prinsip penciptaan manusia dan alam semesta serta aturan-aturan yang dibangun di dalamnya:

Adapun yang dimaksud dengan aspek kerohanian di dalam islam adalah, bahwa segala sesuatu itu adalah makhluk bagi khaliknya yang teratur mengikuti perintah dan kehendak Khalik. Berdasarkan tinjauan yang mendalam tentang alam manusia, dan hidup serta apa apa yang berada di sekitarnya dan yang berkaitan dengannya, maka manusia dapat membuktikan kekurangan, kelemahan dan ketergantungan dirinya. Ini dapat diindra dan disaksikan atas segala sesuatu yang berkaitan dengannya. Inilah yang menunjukkan secara pasti bahwa ketiganya dalah makhluk bagi Khalik dan diatur menurut perintah dan kehendak-Nya dan bahwasannya manusia itu dalam menjalankan kehidupannya memerlukan sistem yang mengatur naluri dan kebutuhan-kebutuhan jasmaninya.⁸

Uraian tersebut menunjukkan bahwa realitas rohani yang paling utama dalam ajaran islamnya islamisme dianggap sebagai ketergantungan-ketergantungan makhluk yang bersifat materialistik, karena ketergantungan-ketergantungan tersebut adalah realitas jasmaniah yang dapat diindra. Hal ini sejalan dengan paham materialisme

yang meyakini bahwa prinsip paling mendasar pada realitas dunia ini adalah materi sebagaimana yang dinyatakan Keith Campbel dalam *An Encyclopedia of Philosophy*: "Materialism is the name given to a family of doctrines concerning the nature of the world that give to matter a primary position and accord to mind (or spirit) a secondary, dependent reality or even none at all" (Borchert, 2006: 5).⁹

Prinsip tersebut kemudian tercermin dalam pola penafsirannya pada al-Quran yang berkonsekuensi pada pemahaman manusia materialistik dalam al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat pada ayat tentang khalifah dimana manusia sebagai pengganti Tuhan diartikan sebagai pengganti yang hanya berurusan pada politik praktis dan pokok persoalan dalam kekuasaan sebatas hal-hal yang materil.¹⁰ Dengan demikian dari sisi ontologis islamisme yang merupakan gerakan politik islam mengukur kemajuan generasi atau manusia maju berdasarkan kesejahteraan akan kebutuhan-kebutuhan yang bersifat materialistik. Ini karena kebutuhan-kebutuhan tersebut merupakan hal yang paling utama untuk ditingkatkan.

Pengutamaan akan peningkatan aspek materialistik islamisme jika dibenturkan pada identitas karakteristik nusantara dimana meliputi wilayah Indonesia dari Sabang sampai Merauke maka akan sangat berbenturan. Karakteristik nusantara secara geneologis dan historis memiliki keterkaitan pada aspek spiritualitas yang kuat. Hal ini dibuktikan pada kepercayaan yang dianut oleh masyarakat lokal Nusantara sebelum kemudian masuknya agama-agama

⁸ Taqiyuddin Nabhani, *Peraturan Hidup dalam Islam*, Jakarta Selatan: HTI Press. 2007), hal 107.

⁹ M. Borchert Donald (Ed), *Encyclopedia of Philosophy*, hal 5.

¹⁰ Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Logika Konseptual Integratif Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: SadraPress. 2019), hal 305

luar seperti Islam, Hindu, Budha dan lain-lain. Pernyataan ini sejalan dengan Forshee dalam *"Culture and Customs of Indonesia"* bahwa Indonesia sejatinya memiliki kepercayaan animisme, dimana seluruh alam diyakini memiliki kekuatan spiritual:

"To begin to understand various Indonesian ways of thinking and religious convictions, one needs to first consider animism, which long preceded imported world religions in the archipelago and currently weaves through most of them. Animism is a type of belief system (indeed, a kind of religion) that regards all of nature to contain spiritual power. In Europe or North America, this is called "paganism." In Indonesia beliefs in spirits of the earth, air, and waters combine with concerns about the ongoing supernatural powers of ancestors; visible and invisible realms both hold sway in everyday life" .¹¹

Wujud karakter spiritualitas tersebut dalam islam di nusantara terwujud pada hidupnya tradisi-tradisi tasawuf, yang mana tidak hanya memerankan aspek keagamaan esoteris melainkan juga politik sebagaimana yang dikatakan oleh Nur dan Abdurrahman dalam *Sufism of Archipelago: History, Thought and Movement*:

"In the history of the archipelago the tarekat not only recorded as a group of *dhikr* assemblies that only concentrate on the relationship with God alone and ignorant of the surrounding social circumstances.

Unlike some people, who said that the tarekat is to be one of the causes of the decline of Islam, the tarekat in the archipelago has also quietly contributed greatly to the social order in society. As far as history is observed, there have been many struggles or oppositions committed by the tarekat against the occupiers of that time, such as the resistance of the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah congregation in Banten 1888 and others. In fact, some tarekat is a group of people who feared the Dutch colonial government because of their resistance movements. In addition to fighting in the forms of political resistance, tarekat also recorded to have been an institution that protects the community, such as tarekat Syattariyyah in West Sumatra. Thus, it can be said that in addition to having a religious function, certain tarekat also have political power. Charismatic Syaykhs will be able to play an important role in recruiting masses and in politics as well" ¹²

Demikian sehingga, karakteritik utama budaya dan identitas bangsa tersebut membutuhkan konsep pembangunan generasi manusia yang sejalan dan berbasis al-Qur'an mengingat problem utama yang ditarik mengacu pada tafsir tekstualis islamisme dalam mewujudkan sebuah generasi manusia khususnya di Nusantara. Hal ini agar seluruh potensi khazanah bangsa tersebut dapat aktual secara maksimal sekaligus melihat

¹¹ Jill Forshee, *Culture and Customs of Indonesia*. (London: Greenwood Presss. 2006), hal 30.

¹² Abdurrahman Nur &., Abdurarahman Dudung. *Sufism of Archipelago: History, Thought, and Movement*. (Essensia . 2017), hal 127.

interpretasi lain al-Qur'an terkait manusia sebagai generasi maju.

Melalui ayat penyucian jiwa yang ditafsir oleh Thabataba'i dalam al-Mizan dapat memberikan konsep generasi insan yang secara ontologis bersifat spiritual berbasis al-Qur'an dan sejalan dengan karakter kenusantaraan. Hal ini dapat terlihat pada penafsiran Thabataba'i tentang Tuhan yang mengilhamkan dua potensi khusus antara lain: takwa dan fujur sebagai syarat manusia untuk bisa mencapai kesempurnaannya¹³.

Sebelumnya peneliti menemukan setidaknya ada lima penelitian baik jurnal maupun tesis yang relevan untuk menjadi kajian terdahulu pada beberapa domain penelitian ini, antara lain: "Makna Imam Menurut al-Thabathabai dalam kitab al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", karya Fiddian Khairuddin, "Manhaj Tafsir al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husain Thabathabai", karya Ahmad Fauzan, "Memahami Pesan Moral al-Qur'an Terhadap Konsep Gharad dalam Tafsir al-Mizan", karya Kusnadi, "Konsep Tazkiya al-Nafs dalam al-Qur'an: Perspektif Ahmad Mustofa al-Maraghi dalam Tafsir al-Maraghi dan Signifikansinya terhadap Pendidikan Karakter di Indonesia", karya Moh. Kamilus Zaman, dan "Konsep Tazkiyatun Nafs dalam al-Quran (Kajian Surat Asy-Syams Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam" karya Yuniarti.

Penelitian pertama berusaha untuk mengupas makna imam dalam al-Qur'an yang ditafsir oleh Thabataba'i sebagai mufasir yang cenderung menggunakan *ra'yu* dalam corak penafsirannya. Peneliti menyimpulkan

bahwa Thabatabai dalam al-Mizan menafsirkan kata imam dan bentuknya yang terdapat dalam al-Qur'an itu pada tujuh ayat. Menurutnya pada bentuk *mufrad* maupun jamaknya, kata imam merujuk pada satu gelar bagi nabi-nabi dan penerus risalah kenabian pemimpin yang diikuti dalam kebaikan atau keburukan; yang awal atau terdahulu; contoh dalam kebaikan; jalan yang jelas; kitab pedoman suatu kaum; dan *al-lawh al-mahfudz*.¹⁴ Penelitian kedua membahas tentang biografi Thabatabai serta *manhaj* atau aliran tafsir al-Mizan dan juga menelaah kekurangan serta kelebihan tafsir tersebut. Pada hasilnya peneliti menyimpulkan bahwa penafsiran kitab al-Mizan menggunakan ayat dengan ayat juga riwayat dan dipadukan dengan berbagai pendekatannya juga mengklasifikasi ayat-ayat sesuai dengan topiknya kemudian melakukan pembahasan secara kelompok pula, mulai dari penjelasan umum, seperti nahwu, maksud dan sejenisnya dengan menggunakan ayat-ayat yang semakna, kemudian menambahkan pembahasan riwayat, bahkan ilmiah dan bahkan filsafat dikelompokkan sendiri. Adapun di antara kelebihan tafsir tersebut bahwa Thabatabai memiliki disiplin ilmu yang begitu luas dalam proses penafsirannya baik agama, sampai ilmu-ilmu umum. Adapun di antara kekurangannya Tidak menyebutkan sanad hadis secara sempurna akan tetapi cukup menyebut sumber pertamanya meskipun terkadang menyebutnya. Sedangkan hadist yang terkait dengan *fadhilah-fadhilah* surat tidak disebutkan.¹⁵

¹³ Muhammad Husein Tabataba'i, (). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vols. 19. 1997). Qum: Mansturat Jamiah Mudarrisin fi Hauzah Ilmiah, hal 265

¹⁴ Fiddian Khairudin, *Makna Imam Menurut al-Thabataba'i, dalam Kitab al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Syahadah. Vol. 5. No. 1. 2016), hal 1.

¹⁵ Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husain Thabataba'i*,

Penelitian ketiga berusaha mengeksplorasi konsep tujuan (gharad) untuk mengupas pesan-pesan di dalam al-Quran. Pada akhirnya peneliti menyimpulkan bahwa untuk memahami setiap isi surat haruslah memahami tujuannya dan dengan tujuan tersebut akan saling menjelaskan antar ayat sehingga membenntuk kesatuan makna.¹⁶ Penelitian keempat berusaha untuk menggali pengertian tazkiya al-Nafs dalam tafsir al-Maraghi yang memiliki signifikansi pada pendidikan karakter di Indonesia. Peneliti menyimpulkan bahwa signifikansi pengertian dalam tafsir tersebut terhadap pendidikan karakter di Indonesia adalah mendidik, memperbaiki, menghindarkan, peserta didiknya dari perbuatan-perbuatan yang tercela, membentuk menanamkan, memfasilitasi dan mengembangkan nilai-nilai positif pada anak dari berbagai perbuatan yang merusak dirinya dan lingkungan. Sehingga menjadi pribadi yang unggul dan pribadi yang bertakwa.¹⁷ Penelitian ke lima menggali tentang konsep *tazkiyah al-Nafs* yang terkandung dalam surat Asy-Syams. Peneliti menyimpulkan bahwa dari hasil penelitian dapat di ambil kesimpulan bahwa Konsep *tazkiya al-nafs* adalah proses penyucian pengembangan jiwa manusia serta proses pertumbuhan, pembinaan dan

pengembangan *akhlakul karimah* dalam diri dan kehidupan manusia dan dengan menyeimbangkan pendidikan jasmani dan rohani, pendidikan Islam sesungguhnya menganut prinsip yang disebut “pendidikan manusia seutuhnya”.¹⁸

Keenam penelitian ini meski sudah meneliti beberapa domain dalam penelitian ini, namun belum sepenuhnya menekan al-Qur’an sebagai basis bangunan insan spiritual maju yang sejalan dengan karakteristik nusantara. Penelitian pertama pada dasarnya telah membahas tafsir al-mizan sebagai sebuah cara untuk mengetahui makna tertentu dalam al-Qur’an namun, makna tersebut difokuskan kepada makna imam, sehingga baik dari sisi masalah yang diangkat juga usaha penemuan yang hendak digali berbeda dengan penelitian ini sekalipun sama dalam menggunakan tafsir Thabatabai sebagai penggalan makna tertentu dalam al-Qur’an.¹⁹ Penelitian kedua serupa dengan penelitian pertama namun lebih difokuskan pada karakteristik tafsir Thabataba’i, sehingga penelitian kedua ini menggali lebih dalam corak tafsir Thabataba’i dan belum sempat untuk mengaplikasikan tafsir tersebut pada ayat al-Qur’an.²⁰ Penelitian ketiga mulai mengaplikasikan tafsir Thabatabai dalam konteks memahami tujuan dari setiap ayat sehingga mengetahui

dalam Jurnal Tadabbur. Vol. 3. No. 2. 2018, hal 117, 134.

¹⁶ Kusnadi, *Memahami Pesan Moral al-Qur’an: Studi terhadap Konsep Gharad dalam Tafsir al-Mizan*. Jurnal Wardah. Vol 15. No 27. 2018, hal 1-3

¹⁷ Moh Kamilus Zaman, *Konsep Tazkiyat al-Nafs dalam al-Qur’an: Perspektif Ahmad Mustofa al-Maraghi dalam Tafsir al-Maraghi dan Signifikansinya terhadap Pendidikan Karakter di Indonesia*. (Tesis, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang. 2016), hal 16

¹⁸ Yuniarti, *Konsep Tazkiyatun Nafs dalam al-Qur’an (Kajian Surat Asy-Syams Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam* (Skripsi, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Raden Intan, Lampung. 2018) hal ii.

¹⁹ Fiddian Khairudin, *Makna Imam Menurut al-Thabataba’I dalam Kitab al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, hal 8-10.

²⁰ Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an Karya Muhammad Husain Thabataba’i*, Jurnal Tadabbur vol. 3. No. 2. 2018, hal 134

penafsiran surat tertentu secara holistik. Namun pengaplikasian tersebut belum secara khusus menggali makna insan sehingga sama seperti penelitian pertama yaitu berbeda dari konteks masalah yang diteliti juga objek masalah yang diteliti dengan penelitian ini, meski pengaplikasian tafsir Thabataba'i digunakan. Penelitian keempat memiliki kesamaan pada objek yang diteliti yaitu penggalian konsep penyucian jiwa melalui tafsir, baik sebagai metode maupun perspektif. Perbedaan terletak pada tafsir yang digunakan dimana penelitian keempat ini menggunakan tafsir al-Maraghi. Selain itu penelitian ini juga memiliki persamaan pada pengaplikasian hasil penafsirannya, dimana hasil penafsiran tersebut dilihat signifikansinya pada pendidikan karakter. Namun permasalahan mendasar terkait karakter tidak terlepas dari pemahaman potensi karakter tersebut, sehingga sangat diperlukan untuk memahami karakter tersebut sebelum kemudian dilihat signifikansi pengaruhnya dari penafsiran tertentu terhadap karakter tersebut. Ini sehingga perbedaannya dengan penelitian ini ada pada penggalian potensi pada karakter tersebut. Penelitian terakhir tidak hanya sama pada objek kajian yang diteliti (tazkiya al-nafs) melainkan juga surat yang dijadikan sample untuk menggali gagasan *tazkiya al-nafs* dalam al-Qur'an (Asy-Syams). Namun penelitian terakhir ini tidak menggunakan tafsir tertentu ataupun perspektif tertentu dalam penggalian makna *tazkiya al-nafs*. Sehingga kesimpulan yang dibangun bersifat umum selain juga belum dielaborasi untuk diaplikasikan pada khazanah nusantara.

Dari pemaparan dan analisis kajian pustaka di atas, maka penelitian ini berusaha untuk memperkuat penelitian sebelumnya khususnya pada penelitian tentang al-Qur'an sebagai basis pembangun konsep insan spiritual melalui *tazkiya al-nafs* (penyucian jiwa), dan melihat sisi aplikatif baru tafsir al-Mizan Thabatabai pada wacana problem kemanusiaan khususnya di nusantara.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakikat Manusia Sebagai al-Insan

Pembahasan al-Insan menjadi landasan konseptual dalam konstruksi generasi Insan spiritual maju sehingga hal ini perlu diulas dan mengetahui hakikatnya secara teologis dan filosofis mengingat permasalahan yang diangkat mengacu pada dua problem tersebut. Secara Bahasa al-Insan berarti manusia yang terderivasi dari bahasa Arab *ins* pandangan lain menyebutkan kata tersebut terderivasi dari *nesy* yang artinya adalah lupa dan lebih jauh dapat diartikan sebagai manik mata.²¹ Lebih jauh menurut M. Dawam Raharjo istilah manusia yang diungkapkan dalam Al-qur'an seperti *basyar*, *insan*, *unas*, *insy*, *'imru*, *rajul* atau yang mengandung pengertian perempuan seperti *mir'ah*, *nisa*, dan *niswah* atau dalam ciri personalitas, seperti *al-atqa*, *al-abrar*, atau *ulul albab*, juga sebagai bagian kelompok social seperti *al-asyqa*, *dzul-qurba*, *al-dhu'afa*, yang semuanya mengandung petunjuk sebagai manusia dalam hakikatnya dan manusia dalam bentuk konkrit (Dawan, 1999: 19).²² Meskipun demikian pada umumnya ada kata yang sering digunakan Al-qur'an untuk merujuk kepada arti manusia, seperti *al-*

²¹ Leaman oliver, *The Qur'an: An Encyclopedia* (. New York: Routledge. 2006), hal 300.

²² Dawan Raharjo, *Pandangan al-Qur'an tentang manusia dalam pendidikan dan perspektif Al-Qur'an* (Yogyakarta: LPPI. 1999), hal 18.

insan, *al-nas* atau *unas*, dan kata *al-basyar* serta kata *bani adam* (Rifat, 2000: 5).²³ Penamaan manusia dengan kata *al-insan* disebutkan dalam Al-qur'an sebanyak 73 kali dan tersebar dalam 43 surat. Namun beberapa ulama tafsir berbeda pendapat mengenai menyebutkan jumlah kata *al-insan* didalam Al-qur'an. Seperti halnya Muhammad Fu'ad Abdul Baqi berpendapat bahwasannya kata *al-insan* disebutkan 65 kali dan tersebar dalam 43 surat (Muhammad Fuad, 1992: 119-120).²⁴ Perbedaan tersebut disebabkan karena adanya perbedaan analisa *linguistik* terhadap kata *al-insan* itu sendiri.

Secara etimologi kata *al-insan* berakar kata dari huruf *hamzah* (ء), *nun* (ن), dan *sin* (س), menurut beberapa ulama memiliki kata turunan (derifasi) *ins*, *unas*, *anaisyiy*, *insiyiy*, dan *al-nas*. *Insan* dapat diartikan harmonis, lemah lembut, tampak atau pelupa.²⁵ Dalam hal ini Musa Asy'arie menyebutkan bahwa kata *insan* berasal dari tiga kata *anasa* yang berarti melihat, meminta izin, dan mengetahui; *nasiya* yang berarti lupa dan *al uns* yang berarti jinak.²⁶ Namun menurut M Quraish shihab, makna *jinak*, *harmonis*, dan *tampak* lebih tepat daripada pendapat yang mengatakan bahwa kata *insan* terambil dari kata *nasiya* (lupa) dan kata *naasa-yanuusu* (berguncang).²⁷ Makna-makna diatas secara tidak langsung menunjukkan karakter dan pembawaan manusia dalam aspek kehidupan.

Kata *al-Insan* dalam *al-Qur'an* mendapatkan posisi khusus dalam menjelaskan keapaan (hakikat) manusia, hal ini karena *al-insan* selalu dihubungkan dengan keistimewaan manusia. Keistimewaan tersebut terlihat pada ayat-ayat yang menegaskan bahwa manusia memiliki perbedaan mendasar dengan hewan. Hal ini seperti: ilmu sekaligus cara mengembangkannya dan memikul amanah. Walaupun demikian kata *al-Insan* dalam *al-Qur'an* sering dihubungkan dengan predisposisi negatif khususnya terkait ibadahnya pada Tuhan, seperti: *dzalim*, *kafir*, *tergesa-gesa*, *bakhil*, *bodoh*, *banyak membantah*, *resah*, *tidak berterimakasih*, *enggan membantu* dan lain-lain. Sifat-sifat tersebut jika dihubungkan pada konteks *al-Insan* pertama maka akan bertentangan.²⁸ Ini sehingga *al-Insan* dalam *al-Qur'an* pada hakikatnya terdiri dari dorongan-dorongan fitrah untuk bertuhan sekaligus juga dorongan-dorongan hewani. Keharmonisan kedua aspek tersebut dengan berbagai potensi yang dimilikinya mengantarkan manusia sebagai makhluk Allah SWT yang unik dan istimewa, sempurna, dinamis dan memiliki perbedaan individual antara satu dan lainnya sehingga dengan keistimeaan dan seluruh potensinya yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk Allah lainnya manusia diberi amanah oleh Allah SWT sebagai Khalifah dimuka bumi. Dengan ini

²³ Rifat Syauqi Nawawi, *Konsep manusia menurut al-Qur'an tentang manusia dalam metodologi psikologi Islami*, Ed. Rendra (Yogyakarta: Pustaka pelajar. 2000), hal 5.

²⁴ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al Mu'jam al-Mufahras li al-faz al-Qur'an al-Karim* (Beirut:Darul Fikri. 1992), hal 119-120

²⁵Quraish shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir maudhu'I Atas berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan Media Utama. 2001), hal 280.

²⁶ Musa Asy'arie, *manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI. 1992), hal 19.

²⁷ Quraish shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir maudhu'I Atas berbagai Persoalan Umat*, hal 369.

²⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2006), hal 127.

manusia mengemban amanah Allah SWT di muka bumi secara utuh, yakni akan dapat membentuk dan mengembangkan diri dan komunikasinya sesuai dengan nilai-nilai insaniah yang memiliki nuansa ilahiyah dan hanif. Integritas ini akan tergambar pada nilai-nilai iman dan bentuk amaliyahnya.²⁹ Namun manusia juga memiliki keterbatasan seperti gelisah, tergesagesa, kikir, dan lain sebagainya, karenaitu manusia diberika potensi akal untuk mengendalikan seluruh potensi yang dimilikinya secara optimal agar tetap berpedoman kepada ajaran ilahi agar manusia dapat mewujudkan dirinya sebagai makhluk Allah yang mulia. Itulah mengapa kata *al-insan* disebutkan beberapa kali dalam al-Qur'an, mengingat manusia merupakan salah satu makhluk Allah yang mulia dan istimewa sehingga dengan seluruh potensinya manusia menyandang predikat khalifah Allah dimuka bumi. Adapun yang membedakannya dengan nama-nama lain yang disebutkan dalam al-Qur'an, kata *al insan* dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjukkan kepada manusia dengan seluruh totalitas jiwa dan raganya itu artinya kata *al-insan* mengandung dua aspek yaitu aspek fisik dan spiritual.

Dengan kata lain dari sisi penciptaannya, terdapat dua unsur dalam diri manusia (material dan immaterial). namun sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa unsur yang menjadi inti manusia adalah al-Insan, karena al-Insan menghimpun dorongan-dorongan fitrah bertuhan sekaligus hewani dimana makhluk

selainnya tidak memilikinya. Fazlur rahman mengungkapkan perbadaan ini dengan mengatakan: *the only different is that while every other creature follows its nature automatically, man ought to follow his nature; this transformation of the is into ought is both the unique privileged and the unique of risk of man*³⁰

Selain bukti ayat-ayat tersebut, hakikat manusia sebagai diri yang bersifat spiritual juga disebutkan langsung sebagai al-Nafs dalam al-Qur'an. menurut Oliver Leaman terdapat 295 kali penyebutan istilah tersebut (al-Nafs) dalam al-Qur'an yang kemudian memberikan gambaran utuh pengalaman spiritual manusia: *according to the Qur'an, the unseen inner existence. In other words, the human self does not depend upon physical space and time. The word nafs is used 295 times in the Qur'an to represent the self, and it is the site where all human experiences that go beyond psychology are formed.*³¹ Dengan demikian jiwa menjadi unsur terdalam diri manusia dimana menjadi tempat bagi dua sifat yang saling bertentangan (fitrah bertuhan dan hewani).

Kedua sifat yang bertentangan ini menjadi landasan filosofis yaitu hakikat manusia sebagai diri yang immateri karena secara prinsipil hakikat berarti apa yang membedakannya dengan makhluk yang lain.³² Sehingga yang membedakannya adalah unsur inheren dalam diri manusia yaitu jiwa.

Ketinggian Nilai Spiritualitas

Pembahasan ketinggian nilai spiritualitas merupakan prasyarat sekaligus perangkat konsep untuk dapat menjelaskan kontruksi generasi

²⁹ (QS. Al-Tin (95): 6)

³⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of Qur'an*, (Chicago: Chicago University Press. 2009), hal 16

³¹ Leaman Oliver, *The Qur'an: An Encyclopedia*, hal 301.

³² Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, (Sadra Press: Jakarta Selatan. 2015), hal 45-47.

insan spiritual dalam tafsir penyucian jiwa. Karena nilai-nilai tersebut yang akan dijadikan sebagai basis konstruksi kemajuan insan spiritual.³³ Selain itu, juga untuk mengetahui sejauh mana pentingnya nilai tersebut dalam sebuah peradaban yang akan dibangun. Dalam bahasa latin spiritualitas berasal dari kata *spirit* yang berarti ruh, jiwa, sukma, wujud yang tak berbadan, atau nyawa. Adapun spiritual berarti kejiwaan, ruhani batin, dan moral. Sedangkan spiritualitas adalah sebuah proses untuk mencapai kesadaran puncak tertinggi. Dari ketiga suku kata ini kita dapat mengeneralisir makna spiritualitas sebagai proses untuk mencapai aktualisasi diri yang didasari atau didorong oleh kekuatan ruhani.³⁴ Artinya hal yang menjadi inti dari tenaga aktualisasi diri berasal dari substansi yang ruhaniah. Substansi ruhaniah ini dipertegas oleh Nasr dalam *In Search of The Sacred: "spirituality is to be in contact with the world of the spirit and that transcends all particularities of the human state and of the material world"*.³⁵

Hal yang ruhaniah ini menjadi sebuah dimensi tersendiri di dalam diri manusia. Ruh adalah sebuah realitas inti dari manusia. Darinya seluruh tenaga potensi-potensi manusia berasal. Irham Iqbal dalam desertasinya meletakkan posisi Ruh sebagai genus dari jiwa. realitasnya langsung berhubungan dengan aspek-aspek Ilahiah. Tanpanya jiwa tak dapat berfungsi, sehingga jiwa tak dapat menggerakkan potensi-potensi materi

seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, peraba dan perasa.³⁶

Keberadaan ruh sangat berkaitan erat dengan jiwa. Jiwa yang menjadi hakikat manusia berposisi diantara dua realitas ontologis yaitu, spiritual yang berupa ruh, dan jasad yang material. Jiwa manusia bergerak menuju arah tertentu gerakannya bergantung pada penggunaan potensi-potensinya. banyak para filosof muslim yang menyinggung tentang konsep-proses gerakan potensi-potensi jiwa. diantaranya yang paling terkenal adalah al-Ghazali dalam *Kimiya al-Sa'adah* dan Ibn Miskawaih dalam *Tahzib al-Akhlaq*, yang dikutip oleh Nur Hanim. Keduanya secara rinci menerangkan potensi-potensi jiwa yang terdiri dari tiga fakultas inti antara lain: *al-quwwah al-natiqah*, *al-quwwah al-ghadabiyah*, dan *al-quwwah al-shahwiyah*. Sedangkan al-Ghazali mengistilahkan dengan istilah *nafs al-insaniyyah* *nafs al-hayawaniyyat* dan *nafs al-hayawaniyyah* Masing-masing dari ketiga potensi ini mempunyai dua posisi antara lain, kelebihan dan kekuarangan *al-tafrit* dan *al-ifrat*. Al-Ghazali dan ibn Miskawaih sama-sama menggunakan doktrin jalan tengah sebagai posisi utama *al-wasat*. Demikian sehingga jiwa yang berhasil menggunakan potensinya adalah jiwa yang mendapatkan posisi tengah-tengah dari setiap potensinya diantaranya: *al-hikmah*, *al-shaja'ah*, dan *al-iffah*.³⁷ Keadaan ketiga jiwa ini yang dapat mengantarkan manusia kepada

³³ Zulaeha, Eni. "Spiritualitas Taubat dan Nestapa Manusia Modern." *Syifa al-Qulub* 2, no. 2 (2018): 1-10.

³⁴ Iqbal Muhammad Irham, *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudur Ibn al-Arabi*. (Jakarta: Semesta. 2016), hal 37.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hal 168.

³⁶ Iqbal Muhammad Irham, *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudur Ibn al-Arabi*, hal 30-32.

³⁷ Nur Hanim, *Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali*, dalam jurnal *Ulumuna*, vol 18. No 1. 2014, hal 27.

pusat tenaga dirinya yang berupa ruh dan mendapatkan kesadaran tertinggi akan alam semesta.

Kesadaran tertinggi menjadi puncak dari keadaan manusia yang sejati. Dengannya seseorang dapat melihat realitas dunia sebagaimana adanya. Kemampuan ini didasari oleh hakikat manusia yang merupakan bagian dari Tuhan. Hal ini dijustifikasi oleh proses penciptaan kosmos yang para filosof muslim sebut sebagai emanasi,³⁸ atau teori suhrawardi yang secara khusus menyatakan bahwa manusia adalah bagian dari cahaya Tuhan yang bergradasi dari cahaya puncak non-material menuju kegelapan puncak material³⁹, begitu pula Mulla Sadra yang menyebutkan bahwa manusia bersumber dari realitas satu yang hakiki. Ia menjadi sumber penjelas realitas lain⁴⁰. Teori-teori ini menunjukkan status manusia yang mempunyai karakteristik Tuhan karena tercipta dari unsur-unsur ketuhanan (sifat-sifat). Sehingga, manusia dimampukan oleh Tuhan untuk mendapatkan kesadaran tertinggi.

Terkait dengan proses pemerolehan pengetahuan kesadaran tertinggi, Nasr dalam bukunya *Knowledge and The Sacred* menyatakan:

The answer of tradition is that the twin source of this knowledge is revelation and intellection or intellectual intuition which involves the illumination of the heart and the mind of man and the presence in him of knowledge of an immediate and direct nature

which is tasted and experienced, the sapience which the Islamic tradition refers to as "presential knowledge" (al-ilm al-huduri).⁴¹

Bahwa kesadaran akan realitas mutlak dapat diperoleh melalui dua epistemologi dasar yaitu, wahyu dan intuisi intelektual. Proses pemerolehan pengetahuan tersebut dengan cara menghadirkannya dalam diri. Pengetahuan ini sering dinamakan oleh beberapa filosof muslim sebagai *al-Ilm al-Huduri* yang berarti hadir dengan sendirinya. Apa yang membedakan antara *huduri* dengan *husuli* adalah perantara yang digunakannya. *Huduri* tidak sama sekali menggunakan perantara mental untuk mendapatkan sebuah ilmu pengetahuan sedangkan *husuli* menggunakan perantara mental.⁴² Ibn Turkah yang dikutip oleh Khorsidi menyebut ini sebagai *angelic incoming thought*, di mana secara khusus manusia mendapatkannya setelah melalui proses pensucian diri.

Pensucian diri yang dimaksud tidak semena-mena tanpa proses berfikir akal teoritis. Ibn Turkah mengatakan bahwa kebaikan yang kita lakukan harus berdasarkan keputusan akal teoritis. Artinya, bagaimanapun juga peran akal teoritis harus seimbang dengan proses pensucian diri yang disiapkan untuk menerima pengetahuan Tuhan.⁴³ Lebih jauh dalam praktiknya, dijelaskan oleh desertasi Fatemeh Tayefeh tentang Abdurrazaq al-Kashani dengan kitabnya *Tuhfah al-Ikhwān fī Khasais al-Fityan* menyatakan bahwa pengetahuan

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hal 446.

³⁹ Peter Goff, S., & Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*. (Edinburg: Edinburg University Press. 2007), hal 201.

⁴⁰ Sadr al-Muta'alihi Shirazi, *Mazahir al-Ilahiyah fī Asrar al-Ulum al-Kamaliyyah* (Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy. 1999), hal 15.

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hal 119.

⁴² Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Misbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press. 2011), hal 158.

⁴³ Faridi Mona Khorsidi, *Comparing Mulla Sadra and Ibn Turka Viewpoints Regarding Angelic Inspiration*. (*Basic. Appl. Sci. Res.* 2013), hal 582.

tentang realitas mutlak dapat diperoleh melalui sifat-sifat terpuji. Sifat-sifat ini ia kutip dari Sayyidina Ali antara lain: loyalitas, keamanan, kerendahan hati, murah hati, tobat, nasihat, perlindungan dan kejujuran.⁴⁴ Dengan sikap-sikap terpuji ini manusia akan mendapatkan sebuah kesadaran sejati tentang keberadaan dirinya dan mendapatkan pengetahuan hakiki tentang realitas ketuhanan. Kesadaran ini seperti yang telah al-Ghazali dan Ibn Miskawaih singgung sebagai penggunaan seimbang potensi-potensi jiwa manusia, atau Coomaraswamy sebut sebagai penghambaan sejati kepada Tuhan yang berada di dalam hati manusia. Semua ini tak lain didasari oleh ruh spirit manusia yang selalu menuju pada Tuhan.

Hakikat Kemajuan Manusia

Penjelasan tentang hakikat kemajuan manusia dalam penelitian ini sangat penting khususnya dalam menentukan apa yang prinsipil dari manusia itu sendiri. Hakikat kemajuan secara filosofis akan berkaitan erat dengan kebahagiaannya karena kebahagiaan merupakan standar kesejahteraan manusia. Seluruh Manusia pasti menginginkan kebahagiaan dan kesejahteraan, dan hal tersebut merupakan Indikator kemajuan baginya. Sehingga semakin bahagia dan sejahtera seseorang, maka semakin maju tingkat kehidupan seseorang dan sebaliknya.⁴⁵

Lantas, pertanyaannya apa itu kebahagiaan dan kesejahteraan?

Thabataba'i memberikan pernyataan bahwa kebahagiaan dan kesejahteraan adalah ketika harapan ataupun cita-cita seseorang tercapai. (Thabathaba'i, 1973, 8). Adapun cara memperoleh hal tersebut, setiap orang memiliki perbedaan untuk memenuhinya,⁴⁶

Bahkan, bisa jadi bukan hanya caranya yang salah dalam memperoleh kebahagiaan, namun paradigma tentang cita-cita yang salah. Sehingga kebahagiaan yang diinginkanlah bukan kebahagiaan hakiki, tetapi kebahagiaan palsu. Seperti halnya seseorang yang bersifat buas dan otoriter, akan mencita-citakan kehancuran yang lain agar dia bisa semakin leluasa bebas berkuasa dan memiliki kewenangan yang seluas-luasnya. Atau seseorang yang bersifat hedonis (pandangan bahwa kenikmatan materi sebagai tujuan utama dalam hidup) akan juga memiliki paradigma cita-cita yang berbeda. Jadi jika demikian pandangan kebahagiaan manusia terpengaruh dengan aturan yang di pegangnya. (Thabathaba'i, 1973: 10)

Hal di atas menjelaskan kebahagiaan dalam skala masyarakat, adapun Individu seperti pemerintahan yang mandiri berhak memilih paradigma atau aturan yang mengikatnya sebagai pijakan untuk menjalankan kehidupannya kedepan.⁴⁷

Dengan demikian, seseorang memiliki kebebasan untuk memilih satu dari berjuta-juta paradigma yang kemudian dijadikan undang-undang baginya dalam menjalankan kehidupan

⁴⁴ Tayafeeh Hastrodi, *Aghakhan, Hashtroodi. Concept of Chivalry (Futuwwah) According to Abd al-Razzaq Kashani: Analysis on His Tuhfah al-Ikhwan fi Khasais al-Fityan*, Desertasi, Fakultas Akidah dan Pemikiran Islam (Universitas Kuala Lumpur, Kuala Lumpur. 2015), hlm 144.

⁴⁵ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Quran fi Islam*. (Beirut: Wardatu Zahra. 1973) hal 8.

⁴⁶ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Quran fi Islam*, hal 9.

⁴⁷ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Quran fi Islam*, hal 10.

ini, dan sebagaimana pernyataan di atas bahwa yang dicari dan dituju dalam kehidupan adalah kebahagiaan, maka dari paradigma yang dipilihnya mengantarkan seorang tersebut pada cita-cita yang ingin digapainya (bahagia).

Hal di atas Menurut Thabathaba'i berimbas pada multisipitas dan relativitas kebahagiaan. Tentu bagi seseorang yang memiliki paradigma atau pandangan berbeda mengenai kehidupan akan melahirkan banyak ragam arti kebahagiaan. Kita tidak perlu terkejut jika seseorang yang berpijak pada kehidupan materialis, kemudian menderita kesulitan ekonomi sehingga tidak mampu memenuhi kebutuhannya, dia akan mencita-citakan kematian, setelah cita-cita primernya yaitu menguasai harta kekayaan pupus. Atau contoh lain seorang materialis yang secara material dikategorikan sebagai orang yang mampu bahkan berlebih, akan bahagia jika masa kehidupan materi atau badannya panjang, bahkan dia merelakan untuk melakukan olahraga fisik atau menghindari dari makanan yang lezat, dikarenakan takut mengurangi masa aktif raganya atau materinya. Hal ini dilakukannya karena mereka meyakini bahwa makhluk hidup hanya seonggok materi yang jika hilang atau habis masa dayanya, maka habis eksistensinya. Selain kedua kelompok di atas, Tentu juga ada kelompok yang memiliki anggapan berbeda mengenai kebahagiaan dari dua kelompok di atas, yaitu kaum yang menyakini bahwa manusia bukanlah sekedar materi, namun memiliki bagian immateri yang dikenal sebagai Jiwa. Bagi mereka kebahagiaan adalah ketika

melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jelek yang mampu mengotori jiwa mereka⁴⁸

Kelompok ini (menganut keyakinan adanya jiwa dan materi) akan menganggap bahwa kebahagiaan dua kelompok sebelumnya (Materialis) adalah kebahagiaan semu dan tidak nyata. Namun, hal ini bukanlah prediksi satu arah semata. Kaum materialis pun juga akan menunjuk hal yang sama. Namun menurut Thabathaba'i bahwa benar salahnya paradigma atau cara memperoleh kebahagiaan jangan diserahkan pada anggapan pribadi dari masing-masing kelompok, akan tetapi biarkan akal dan fitrah yang merupakan titik persamaan yang menghukuminya karena keduanya (akal dan fitrah) bersifat universal atau berlaku untuk semua orang⁴⁹

Lantas pandangan atau paradigma mana yang sesuai dengan fitrah dan akal? Sebagaimana yang telah dibahas dan dibuktikan secara filosofis juga teologis pada pembahasan sebelumnya, bahwa jiwa adalah entitas yang paling prinsipil dari manusia karena ia tidak terbatas. sehingga dorongan-dorongan fitrah yang menjadi dorongan lahir manusia pada arah tertentu itu bersumber dari jiwa, dan karena prinsipalitas jiwa juga, akal sebagai penilai yang universal harus mendasari penilaiannya pada jiwa. Ini sehingga paradigma yang dimaksud sebagai paradigma berbasiskan fitrah dan akal adalah paradigma yang bersumber dari kemajuan jiwa.

⁴⁸ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Quran fi Islam*, hal 8.

⁴⁹ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Quran fi Islam*, hal 11.

Penyucian Jiwa dalam Tafsir al-Mizan Surat Asy-Syams 7-11

Sebagai pokok persoalan pembangunan konsep insan spiritual maju, pemilihan tafsir dan ayat tentang jiwa dalam perspektif Thabataba'i, merupakan konsekuensi langsung dari kajian konseptual yang menunjukkan bahwa pembahasan tentang hakikat manusia khususnya dalam perspektif islam itu mengacu pada persoalan jiwa. Karena jiwa sebagaimana yang telah disebutkan merupakan hakikat manusia. Jika jiwa menjadi basis dari kemajuan maka pembangunan manusia maju bersumber dari pembangunan jiwa yang maju. Pada poin ini kemudian tafsir al-Mizan mengambil peran dalam menjelaskan hakikat kemajuan jiwa berbasiskan fakta-fakta teologis al-Qur'an yang ditafsirkan dengan corak filosofis.

Adapun mengenai indikator kemajuan atau keberhasilan manusia, menurut Thabataba'i yang terpenting adalah pembangunan jiwa manusianya, artinya bukan sekedar membuat, menambah, ataupun memperbaiki infrastruktur benda-benda materi yang dimilikinya semata, tanpa memperhatikan kebersihan jiwanya. menurut Thabataba'i, Al-Quran, khususnya, Qs Asy-Syams telah memberikan peringatan tersebut:

تذكر السورة أن فلاح الإنسان -
وهو يعرف التقوى والفجور
بتعريف إلهي وإلهام باطني - أن
يزكي نفسه وينميها إيماء صالحا
بتحليلتها بالتقوى وتطهيرها من

⁵⁰ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Qum: Mansturat Jamiah Mudarrisin fi Hauzah Ilmiah, vol 20. 2004) hal 296.

الفجور والخيبة والحرمان من

السعادة لمن يديسيها

Qs Asy-Syams ini telah memberitahukan pada kita bahwa kebahagiaan manusia terjadi ketika mereka mensucikan dan meningkatkan kualitas diri mereka dengan menghiasi diri tersebut dengan kebaikan dan mensucikannya dari keburukan. Tentunya yang dimaksud baik dan buruk ini berasal dari penjelasan Tuhan dan ilham yang mampu dirasa oleh batin. Adapun Kegagalan dan Kesengsaraan niscaya diperoleh bagi siapapun yang mengotori jiwa tersebut.⁵⁰

Tentunya yang dimaksud mengotori adalah mengerjakan perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan kebaikan yang bersandar pada penjelasan Tuhan dan ilham yang dirasa batin. Kemegahan yang dibangun oleh tangan-tangan mereka dan hasil dari ide dan pikiran mereka tidak mengantarkan mereka pada kebahagiaan hakiki, ketika mereka melecehkan penjelasan Tuhan yang disampaikan melalui rasul-rasulnya atau seruan batin mereka untuk mensucikan bagian paling esensial dan abadi dari diri mereka yaitu jiwa dengan melakukan tindakan kebaikan dan menjauhi keburukan⁵¹

Memang surat Asy-Syams merupakan salah satu surat yang menjadi poros pembahasan jiwa dan hal yang berkaitan dengan jiwa, bahkan Allah bersumpah atas nama jiwa dan penyempurnaan yang terjadi padanya sebagaimana dalam surat Asy-Syams ayat 7 yang ditafsir oleh Thabataba'i:

⁵¹ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 296.

نفس وما سواها ﴿ أي وأقسم
بنفس والشيء ذي القدرة والعلم
والحكمة الذي سواها ورتب
خلقتها ونظم أعضائها وعدل بين

Aku bersumpah atas nama **قواها** dan sesuatu yang mempunyai kekuatan, ilmu, dan hikmah yang ikut dalam menyempurnakan jiwa, menyusun dan merapihkan bagian-bagiannya, serta menciptakan aturan di antara fakultas-fakultasnya.

(Thabathabai, Vol. 20, 2004: 297)

Adapun bentuk penyempurnaannya adalah dengan memberi Ilham pada jiwa terkait sifat-sifat jelek yang mencelakakan (Fujur) dan sifat-sifat terpuji yang mampu meningkatkan kualitas manusia (Taqwa). Menurut Raghil al-Isfahani yang dikutip oleh Thabathaba'i, Fujur (secara bahasa) adalah sesuatu yang mampu merusak tirai kepercayaan, adapun larangan Tuhan pada ciptaannya merupakan tirai kasih sayang Allah, sehingga dengan melakukan atau mengaktifkan sifat-sifat tercela dan terlarang (Fujur) dapat merobek tirai kasih sayang Allah pada hambanya. Sedangkan Taqwa adalah sesuatu yang mampu menjaga kesucian jiwa, dari hal-hal yang mampu menodainya. Tentunya pengilhaman dua hal tersebut (Fujur dan Taqwa) bukan untuk dilaksanakan (keduanya), namun yang dimaksud ayat ini adalah perintah untuk menjauhkan dan mengasingkan *kefujuran* dari jiwa manusia. Hal ini terdapat dalam surat Ays-Syams ayat ke 8 yang ditafsir oleh Thabataba'i:

فجورها ﴿ فألهمها : تعالی قوله
ذكره ما على - الفجور وتقواها ﴿
فالنهي الديانة ستر شق - الراغب
حجاب ترك عن أو فعل عن الإلهي
الإنسان بين حائل دونه مضروب
شق عنه المنهي واقتراف وبينه
- والتقوى للحجاب وخرق للستر
جعل - الراغب ذكره ما على
يخاف، مما وقاية في النفس
في المقابلة بقريئة بما والمراد
التجنب الفجور وبين بينها الآية
المنافي عن والتحرز الفجور عن

Menurut Raghil al-Isfahani, **الروع** Fujur adalah proses merusak tirai kepercayaan. Larangan Tuhan pada perbuatan atau pembiaran sesuatu pada hakikatnya itu adalah tirai atau hijab yang dibuat yang menghubungkan manusia dengannya. Dengan berbuat larangan tersebut, maka manusia telah menghancurkan dan membakar tirai tersebut. Taqwa memiliki arti sesuatu yang menjaga jiwa dari hal yang ditakutinya, yang dimaksud dari Takwa adalah kontra dari Fujur, yang dengan hal tersebut diharapkan untuk menjauhi kefujuran (melaksanakan ketakwaan). Menurut riwayat, Taqwa terwujud pada sifat Wara'

(menjauhi seluruh larangan Allah).⁵²

Proses penanaman Ilham baik berupa potensi baik (Taqwa) atau potensi jelek (Fujur) adalah konsekuensi dari penyempurnaan Jiwa, agar manusia berjalan sesuai pada penciptaannya atau fitrah, dan memang hal tersebut harus terjadi, karena fitrah bersifat paten dan kokoh, tidak mengalami perubahan. Sifat-sifat baik tentunya merupakan makanan yang cocok bagi fitrah manusia, sementara sifat jelek merupakan racun yang merusak fitrah manusia. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan Thabataba'i:

في التسوية على الإلهام وتفريع
إلخ فألهما ﴿سواها﴾ وما: قوله
الفجور إلهام أن إلى للإشارة
من العملي العقل وهو والتقوى
نعوت من فهو النفس تسوية تكميل
وجهك ﴿فأقم﴾ تعالى قال كما خلقتها
فطر التي الله فطرة حنيفا للدين
ذلك الله لخلق تبديل لا عليها الناس

30: الروم القيم ﴿الدين﴾

Pencabangan Ilham Tuhan (Fujur dan Takwa) pada firman Allah yang berbunyi: "Demi jiwa dan penyempurnaan. Maka diilhamkan padanya" pengilhaman Fujur dan Takwa merupakan konsekuensi logis dari usaha penciptaan jiwa, dan sesuai dengan fitrah atau asal penciptaan manusia. Sesuai firman Allah yang

berbunyi: Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui,⁵³

Maka beruntunglah dan berbahagialah orang yang berjalan sesuai fitrahnya dengan mensucikan jiwanya dengan mengaktifkan tindakan-tindakan takwa, dan sungguh merugi, orang yang tidak berjalan sesuai koridor fitrah atau nuraninya dengan cara menyisipkan pada jiwanya tindakan yang keruh lagi gelap. Kebahagiaan adalah ketika kita memperoleh dan meraih cita-cita, kesedihan adalah lawan dari kebahagiaan. Kebahagiaan hanyalah bisa diperoleh dengan meningkatkan sifat-sifat baik, sesuai dasar penciptaan, dan tidak terkalahkan dengan nafsunya, sementara kesedihan diperoleh dengan meningkatkan hal yang tidak sesuai dengan tabiat dasarnya atau fitrahnya akibat mendahulukan nafsu dan *syahwat* yang mendorong manusia pada kefujuran (tindakan tercela). Sebagaimana penafsiran Thabataba'i pada ayat ke 9-10 surat Asy-Syams:

وقد زكاها من أفلح ﴿قد﴾ تعالى قوله
الظفر هو الفلاح دساها ﴿من﴾ خاب
والخيبة البغية، وإدراك بالمطلوب
نموا النبات نمو والزكاة خلافه،
إنماؤه والتزكية بركة ذا صالحا
الدرس من وهو - والتدسي كذلك،

⁵² Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 297.

⁵³ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 298.

إدخال - ياء السنين إحدى بقلب
من بضرب الشيء في الشيء
مقابله بقرينة بها والمراد الإخفاء،
ما غير على الإنماء: التزكية
نفسه عليه وركبت طبعها يقتضيه

Terdapat Firman Allah: benar-benar beruntung orang yang mensucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya". Beruntung atau bahagia adalah ketika kita dapat merengkuh apa yang telah dicita-citakan, dan kerugian ketika kita gagal meraih cita-cita. Tentunya, kebahagiaan tersebut dengan melakukan peningkatan yang baik, bukan melakukan peningkatan sesuatu yang malah berseberangan dengan tabiat dasar kita/nurani/ fitrah kita, dengan mendahulukan nafsu dan syahwat di atas hal tersebut.⁵⁴

Ungkapan mensucikan dan mengotori pada urusan baik dan buruknya jiwa berdasar pada ayat sebelumnya yang mengatakan bahwa kesempurnaan jiwa manusia telah terilhami lewat fitrahnya berupa kemampuan pengidentifikasian sifat mana yang baik dan mana yang buruk, tentunya pengidentifikasian tersebut diharapkan nilai kebbaikannya itu ditingkatkan guna meningkatkan kesucian jiwa, dan nilai keburukannya (fujur) dikurangi, bukan malah ditambah karena mengurangi kesempurnaan jiwa manusia dan fitrahnya. Islam merupakan agama yang mengantarkan manusia pada kebahagiaan hakiki, tentu visinya

mengantarkan manusia pada kesempurnaan jiwanya, sesuai asal penciptaan dan fitrahnya. Adapun penghiasan diri dengan sifat-sifat baik dan pembekalan diri untuk menunjang dirinya semakin kekal merupakan fitrah atau tabiat asal manusia. Islam memberikan arahan tindakan-tindakan terpuji serta kewajiban berbekal untuk kehidupan selepas kehidupan materi yang kekal sebagaimana penafsirannya pada ayat ke 8 sebelumnya:

عن والتدسي بالتزكية والتعبير
على مبن وإفسادها النفس إصلاح
فجورها ﴿فألهمها﴾ قوله عليه يدل ما
النفس كمال من أن على وتقواها ﴿
- مميزة ملهمة أنها الإنسانية
من للفجور - فطرهما بحسب
لله الإسلام وهو الدين إن أي التقوى
فتحلية للنفس فطري يريده فيما
صالح وإنماء تزكية بالتقوى النفس
قال بقائها في يدها بما لها وتزويد
الزاد خير فإن ﴿وتزودوا﴾ تعالى
الألباب ﴿أولي يا واتقون التقوى
Ungkapan penyucian dan
الفجور في أمرها 197
pengotoran jiwa terinspirasi dari
ayat sebelumnya yang
التقوى خلاف على. bahwa
menyatakan

kesempurnaan jiwa manusia telah terilhamkan lewat fitrah (belum teraktual, pengaktualannya berbuah penyucian dan pengotoran). Islam adalah agama

⁵⁴ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 298.

yang memperhatikan fitrah atau kesempurnaan jiwa manusia dengan memerintahkan penghiasan jiwa dengan sifat terpuji, penyucian dan peningkatan potensi jiwa, dan mempersiapkan bekal yang menunjang jiwanya yang kekal sesuai firman Allah Swt: berbekalah, sesungguhnya sebaik-baik bekal (bagi jiwa) adalah taqwa". Adapun Fujur adalah lawan taqwa.⁵⁵

Suku Tsamud merupakan bukti nyata dari manifestasi Fujur baik dengan tindakannya yang tercela, serta pengabaiaannya pada pesan-pesan Tuhan melalui Nabi, dan Dunia Akhir. Mukjizat yang agung dan penjelasan rasional para Nabi tidak mereka indahkan, akibat kedurhakaan total pada jiwa dan fitrahnya. Mereka lebih mementingkan materi baik kekayaan atau infrastruktur bangunan semata. Hal ini dijelaskan pada ayat 11 yang ditafsir Thabataba'i:

بطغواها ﴿ثمود﴾ كذبت : تعالی قوله

والباء كالطغيان، مصدر الطغوى

آخر إلى يتلوها وما والآية للسببية

تقدم لما وتقرير استشهاد السورة

Firman Allah yang berbunyi: "﴿ح زكاه﴾ من أفلح ﴿قد قوله﴾ من Kaum Tsamud telah mendustakan kesempurnaan jiwanya karena kezalimannya. Ayat ini dan setelahnya merupakan bukti dan cerita berkaitan penjelasan panjang lebar sebelumnya.⁵⁶

Dengan demikian dari semua uraian di atas menunjukkan bahwa tafsir

al-Mizan terkait Asy-Syams dari ayat 7-11 menegaskan bahwa jiwa sebagai basis manusia harus terus dijaga kebersihan hatinya. Hal ini dapat dilakukan dengan cara menjaga salah satu dari dua potensi yang diberikan oleh Tuhan yaitu Takwa dari kebalikannya, Fujur. Ini sehingga manusia secara utuh dapat sejalan dengan fitrahnya yang merupakan basis kemajuan dasarnya atau kesejahteraan dalam hidup.

Dari Tafsir Penyucian Jiwa al-Mizan Menuju Konstruksi Generasi Insan Spiritual Maju

Untuk mengkonstruksi atau membangun konsep generasi insan spiritual maju berbasiskan tafsir penyucian jiwa maka perlu untuk menetapkan syarat adanya keberadaan unsur-unsur pokok tersebut dalam tafsir al-Mizan yang antara lain: Insan Spiritual dan Kemajuan. Kemudian setelah menetapkan keberadaannya, barulah dapat dilakukan penggalian keapaan dari konsep tersebut dalam tafsir al-Mizan.

Identifikasi keberadaan insan spiritual dalam tafsir al-Mizan surat al-Syams 7-11, ditemukan pada ayat tentang sumpah Allah pada penyempurnaan unsur terpenting dalam diri manusia, dimana unsur tersebut adalah jiwanya. Penekanan sumpah Allah pada penyempurnaan jiwa.⁵⁷ Hal ini merupakan indikasi bahwa unsur terdalam atau paling prinsipil pada manusia adalah jiwanya. Karena identifikasi dilakukan berdasarkan posisi *al-insan* sebagai yang paling prinsipil dari diri manusia sebagaimana yang telah dibuktikan

⁵⁵ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 298.

⁵⁶ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 299.

⁵⁷ Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 297.

baik secara kebahasaan, teologis maupun filosofis pada pembahasan sebelumnya.

Dari identifikasi keberadaannya maka dapat diketahui pada ayat setelahnya tentang keapaan jiwa yaitu berupa substansi yang menyandang dua potensi yang dipatrikan atau diilhamkan oleh Tuhan sebagai syarat terbentuknya kesempurnaan antara lain fujur dan takwa. Dua potensi ini dalam aktualitasnya memberikan indikasi yang berperan sebagai syarat penghubung antara manusia dan Tuhan sebagaimana makna spiritualitas dalam pembahasan sebelumnya. karena dalam tafsir tersebut menunjukkan bahwa proses kesempurnaan adalah upaya dalam menjaga tabir atau hijab tersebut dari aktualitas fujur yang dapat merobek hijab tersebut.⁵⁸ Tentu hakikatnya kesempurnaan bukan pada menjaga tabir melainkan sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir tersebut adalah kesucian jiwa. Artinya kesucian jiwa sangat ditentukan oleh kualitas tabir penjaga kesucian jiwa yang disebutkan oleh Thabataba'i dalam tafsirnya sebagai tirai kasih sayang Tuhan. Ini sehingga untuk memaksimalkan penyucian jiwa, maka harus memperkuat benteng yang menjaga kesucian tersebut berupa tabir ketakwaan kasih sayang Tuhan.

Proses penjagaan tabir secara maksimal menunjukkan jiwa pada makna spiritualitas sesungguhnya, karena dapat mengaktifkan fakultas-fakultas jiwa secara proporsional, yang mana fakultas-fakultas tersebut merupakan hukum yang berlaku dalam diri manusia sebagaimana yang telah ditafsir Thabataba'i. Lebih jauh dalam

ilmu akhlak khususnya perspektif al-Ghazali dan Ibn Miskawaih menyebutkan bahwa aturan-aturan fakultas-fakultas jiwa tersebut dalam aktualitas kesempurnaannya terjadi ketika adanya keseimbangan penggunaan masing-masing fakultas tersebut. Keseimbangan penggunaan tersebut akan menghasilkan al-adalah atau keadilan dalam mengatur potensi-potensi jiwa. Keadilan ini yang kemudian menghasilkan kemajuan berupa kebahagiaan manusia.⁵⁹

Adapun bentuk konkrit dari penjagaan tabir tersebut menurut Thabataba'i, bersumber dari ketakwaan sebagai lawan dari fujur. Aktualisasi dari ketakwaan ini selaras dengan fitrah penciptaan manusia, sehingga mengantarkan manusia pada kesempurnaannya.

Pada poin kesempurnaan dan ketakwaan manusia secara tidak langsung menunjukkan keberadaan sekaligus hakikat konsep kemajuan menurut tafsir al-Mizan. Karena kemajuan sebagaimana yang telah dibahas, secara filosofis adalah kebahagiaan manusia (semakin bahagia manusia semakin maju). Sehingga konstruksi generasi insan spiritual maju dalam tafsir al-Mizan surat Ays-Syams ayat 7-11 adalah jiwa yang kemajuannya bersumber dari penjagaan tabir ketakwaan.

Aktualisasi Potensi Khazanah Nusantara Melalui Konstruksi Insan Spiritual Maju

Secara bahasa dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *khazanah* diartikan sebagai kekayaan, kumpulan

⁵⁸Muhammad Husein Thabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, hal 297

⁵⁹ Nur Hanim, *Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali* (Ulumuna. 2017), hal 27.

atau perbendaharaan.⁶⁰ Sedangkan Nusantara secara bahasa sebutan atau penamaan bagi seluruh wilayah kepulauan Indonesia.⁶¹ Kepulauan Indonesia yang dimaksud meliputi Sumatra hingga Papua. Nusantara secara historis memiliki akar sejarah yang kuat pada aspek spiritualitas, hal ini selain menjadi khazanah juga sebagai identitas bangsa. Sebagaimana yang dikatakan Forshee, bahwa masyarakat lokal pada masa tersebut mengembalikan penyebab terjadinya suatu fenomena pada hal yang bersifat spiritual.

People often consider natural and supernatural spirits as the primary causes of misfortunes as well as successes. As Indonesia is so diverse in cultures and geography, specific beliefs about spirits vary greatly from place to place. If, as in Bali and Java, world religions such as Hinduism and Islam have been in place for centuries, local people have blended and even elaborated their previous beliefs with these newer faiths in ways that seem to fit. This is also true of many Indonesian Christians. Unconverted animist societies persist in Indonesia, especially in the eastern islands. (Forshee, 2006: 30)⁶²

Adapun beberapa aktivitas dan prinsip kepercayaan animisme dasar masyarakat nusantara sebelum adanya agama-agama besar masuk terdiri dari beberapa elemen antara lain sebagaimana yang dinyatakan forshee:

*All contemporary world faiths include elements of animism (or paganism), based upon what people believed and did in ancient times, before newer religions took hold. These elements include miracles, divine interventions, invisible spiritual realms, taboos, mythic beings, and the need to make offerings and pray to unseen powers.*⁶³

Elemen-elemen ini yang kemudian menjadi basis tradisi yang dimiliki bangsa dimana secara keseluruhan menggambarkan budaya spiritualitas yang kuat. Salah satu model pengembangan khazanah animisme tersebut berhasil dibudayakan oleh tradisi islam dimana sufisme islam menjadi salah satu kekuatan dalam mengembangkan kesejahteraan bangsa. Hal tersebut dibuktikan dengan perannya yang tidak hanya bergerak dalam hal ritual dzikir melainkan juga ekonomi dan khususnya perlawanan pada penjajah belanda⁶⁴

Konstruksi konsep insan spiritual maju yang dikembangkan melalui tafsir penyucian jiwa sejalan dan dapat mengambil peran dalam memaksimalkan potensi khazanah spiritualitas bangsa. Hal ini dapat terjadi pada potensi nusantara yang secara umum memiliki keterikatan kuat pada Tuhan atau hal yang ghaib. Konstruksi insan spiritual yang telah dibangun memberikan solusi mendasar dalam pengembangan potensi tersebut dimana pensucian diri melalui penjagaan tabir ketakwaan diaktualkan sebagai syarat untuk mencapai kesempurnaan tiap-tiap individu

⁶⁰ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*. (Jakarta: Author. 2008), hal 766.

⁶¹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, hal 1080.

⁶² Jill Forshee, *Culture and Customs of Indonesia*. London: Greenwood Presss. 2006), hal 30

⁶³ Jill Forshee, *Culture and Customs of Indonesia*, hal 30.

⁶⁴ Nur Abdurrahman &., Abdurarahman Dudung, *Sufism of Archipelago: History, Thought, and Movement (Essensia)*. 2017), hal 68.

manusia dalam suatu masyarakat. Adapun kesempurnaan tersebut mengarahkan manusia pada sumber eksistensi atau keberadaan dirinya. Ini sehingga limpahan pengetahuan menjadi lebih dekat pada sumbernya.⁶⁵

Selain itu, alasan yang paling mendasar adalah bahwa manusia nusantara akan terbentuk sesuai atau selaras dengan apa yang Allah kehendaki sebagai satu-satunya raja alam semesta. Kesenambungan antara raja (Tuhan) dan masyarakatlah yang dapat mewujudkan peradaban maju dimana aspek-aspek inheren (terdalam) manusia sebagai basis ukurannya. Hal ini tentu tidak menafikan aspek-aspek materialitas sebagai salah bentuk kemajuan, karena materialitas adalah konsekuensi dari kemajuan yang lebih mendalam (spiritualitas). Hal ini pernah dibuktikan dalam sejarah peradaban islam abad pertengahan dimana materialitas berupa dunia saintifik dan kesadaran bertuhan maju beriringan bahkan seluruh aktifitas saintifik menjadi media untuk menyingkap pengetahuan tentang Tuhan, sebagaimana yang diungkapkan Nasr: *"The arts and sciences in Islam are based on the idea of unity, which is the heart of the Muslim revelation"*⁶⁶

Dengan demikian hubungan antara setiap individu dengan Tuhan melalui cara tersebut mendapatkan keterikatan sangat kuat. Ini selain selaras dengan fitrah diciptakannya manusia juga selaras dengan tujuan

kesempurnaannya. Kekuatan hubungan tersebut yang kemudian sangat potensial dimiliki oleh setiap individu nusantara, Sehingga mampu mengaktualkan seluruh potensi khazanahnya secara sempurna melalui upaya pemeliharaan tabir ketakwaan dari fujur untuk mensucikan diri (tazkiya al-nafs). Adapun aktualisasi dari potensi tersebut selain berkonsekuensi pada kemajuan spiritual juga pada yang material.

KESIMPULAN

Dengan demikian dari uraian dan analisis di atas dapat disimpulkan bahwa penyucian jiwa yang ditafsir oleh Thabataba'i dalam al-Mizan membuat kontruksi generasi insan spiritual maju dimana jiwa sebagai basis atau prinsipalitas manusia terjaga oleh tabir ketakwaan sebagai prinsip kemajuannya dan terhindar dari sifat fujur sebagai sumber kemunduran. Selain itu dengan konsep manusia spiritual ini, Nusantara sebagai sebuah tempat dengan berbagai budaya yang memiliki berbagai khazanah spiritual mampu memaksimalkan potensinya yang berkonsekuensi pada kemajuan spiritual sekaligus aspek material dengan prinsip utama pembangunan manusia atau insan spiritual maju yang ditafsir Thabataba'i ini, yaitu dengan peningkatan ketakwaan pada setiap individu masyarakatnya guna menjaga kesucian jiwa dari sifat fujur.

DAFTAR PUSTAKA

- Borchert, Donald M. (Ed). (2006). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Thompson Gale Corporation
- Bunge, Mario. (2010). *M. Matter and Mind*. Montreal: Springer
- Capra, Fritjof. (1996). *The Web of Life*. New York: An Anchor Book

⁶⁵ Sadr, al-Muta'alihin Shirazi, *Mazahir al-Ilahiyah fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyyah*, hal 53.

⁶⁶ Seyyed husain Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hal 21.

- Cole-Turner, Ronald, (2011) *Transhumanism and Transcendence*, (Washington DC: George Town University Press),
- Fadli, Abdul Hadi. (2015). *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, (Sadra Press: Jakarta Selatan)
- Fauzan, Ahmad. (2018). *Manhaj Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husain Thabataba'i*. *Jurnal Tadabbur*. 3. (2)
- Fazlur Rahman, (2009). *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: University of Chicago
- Forshee, Jill. (2006). *Culture and Customs of Indonesia*. London: Greenwood Presss
- Goff, Peter. S., & Leaman (2007). *Oliver, Islamic Philosophy A-Z*. Edinburg: Edinburg University Press
- Hanim Nur. (2014). *Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali*. *Ulumuna*, 18. (1),
- Hastrodi, Tayafeeh. (2015). *Aghakhan, Hashtroodi. Concept of Chivalry (Futuwwah) According to Abd al-Razzaq Kashani: Analysis on His Tuhfah al-Ikhwan fi Khasais al-Fityan*. Desertasi, Fakultas Akidah dan Pemikiran Islam Universitas Kuala Lumpur, Kuala Lumpur
- Huff, Toby E. (2003) .*The Rise of Early Modern Science*. New York: Cambridge University Press,
- Irham, Iqbal, Muhammad. (2016). *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudur Ibn al-Arabi*. Jakarta: Semesta
- K. Vasilov. (2004). *Afdal al-Din Kashani and His Treaties: The Book of Everlasting*. *Orientalia*. 10. (4), 10
- Khairudin, Fiddian. (2016). *Makna Imam Menurut al-Thabataba'I dalam Kitab al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. *Syahadah*. 5. (1)
- Khorsidi, Faridi, Mona. (2013) *Comparing Mulla Sadra and Ibn Turka Viewpoints Regarding Angelic Inspiration*. *Basic. Appl. Sci. Res*. 3, (2), 582
- Kusnadi, (2014). *Memahami Pesan Moral al-Qur'an: Studi terhadap Konsep Gharad dalam Tafsir al-Mizan*. *Jurnal Wardah*. 15. (27)
- Labib, Muhsin, (2011). *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Misbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press
- Miftahusyayan, Moh. (2010). *Spiritualitas Keilmuan: Mengkontruksi Peradaban Intelektual Muslim Abad ke-21*. *el-Harakah*. 12. (1).
- Muhammad Shodiq, (2019) *Metode Mantiqi: Logika Konseptual Integratif Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: SadraPress
- Nabhani, Taqiyuddin, (2007) *Peraturan Hidup dalam Islam*, Jakarta Selatan: HTI Press
- Nasr, Seyyed, Hossein. (1989). *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press.
- , (2001). *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group.
- , (2010). *In Search of the Sacred*. Colorado: Praeger
- Nur Abdurrahman &., Abdurarahman Dudung. (2017). *Sufism of Archipelago: History, Thought, and Movement*. *Essensia*, 18 (2),
- Oliver, Leaman, (2006). *The Qur'an: An Encyclopedia*, New York: Routledge
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, (2008) *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*. Jakarta: Author
- Rakhmat, Jalaluddin, (2006). *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta

- Shirazi, Sadr, al-Muta'alihin. (1999) *Mazahir al-Ilahiyah fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyyah*.
Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy
- , Sadr al-Muta'alihin. (1984). *Masha'ir*. Tehran: Tahouri Publisher
- , Sadr al-Muta'alihin. (1999). *Mazahir al-Ilahiyah fi asrar al-Ulum al-Kamaliyyah*.
Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy
- Thabataba'i, Muhammad Husein. (2004). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vols. 20). Qum:
Mansturat Jamiah Mudarrisin fi Hauzah Ilmiyah
- Thabataba'i, Muhammad Husein. (1973). *Al-Quran fi Islam*. Beirut: Wardatu Zahra
- Yuniarti, (2018), *Konsep Tazkiyatun Nafs dalam al-Qur'an (Kajian Surat Asy-Syams Ayat 9-10) dalam Pendidikan Islam*. Skripsi, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Raden Intan, Lampung
- Zaman, Moh, Kamilus, (2016). *Konsep Tazkiyat al-Nafs dalam al-Qur'an: Perspektif Ahmad Mustofa al-Maraghi dalam Tafsir al-Maraghi dan Signifikansinya terhadap Pendidikan Karakter di Indonesia*. Tesis, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang
- Zulaeha, Eni. "Spiritualistas Taubat dan Nestapa Manusia Modern." *Syifa al-Qulub* 2, no. 2 (2018): 1-10.