

Volume

14

Volume 14, Nomor 01 (Februari 2024)

P-ISSN: 2252-5890

E-ISSN: 2297-6664

KACA

KARUNIA CAHAYA ALLAH

JURNAL DIALOGIS ILMU USHULUDDIN

- Rekonstruksi Pendekatan Munāsabah Ayat dalam Metode Penafsiran Al-Qur'an
Agus Imam Kharomen, Muh. In'amuzzahidin
- Pola Asuh Toxic Parenting dalam Tinjauan Hadis Nabi
Ferdy Pratama, Delfiani Safira Darminto Putri, Maghza Rizaka, Alvin Afifah,
M. Amil Hikam Asaaf
- Pesan Poligami dalam Kisah Nabi Ibrahim: Kajian Historis Komparatif Al-Quran dan Kitab
Selti Rohana, Ahmad Mutaqin, Masruchin Masruchin
- Penafsiran Ruh Al-Qudus Menurut Abu Zahrah dan Hubungannya dengan Konsep
Roh Kudus dalam Kristen
Rahmat Yusuf Aditama, Ahnaf Gilang Ramadha, Ach. Khoiri Nabel, Sabiq Noor,
M. Sholahuddin Al Ayyubi
- Konstruksi Karakter Salaf Mahasantri: Peran Bu Nyai Pesantren dalam Pendampingan Pembelajaran
Mahasantri di Kota Semarang
Moh Syakur
- Kajian Asbāb Al-Wurūd Terhadap Hadis Al-Thaqalayn
Maghza Rizaka, Ahmad Fauzan Zahri, Nadia Maulida Mahbubiati, Achmadana Syachrizal M. F,
Aan Darwati
- Etos Kerja Islami sebagai Karakter Muslim Perspektif Hadis Riwayat Ibnu Majah Nomor 4168
Afi Rizqiyah, Zia Choirul Labib Nur, Alda Nihayatul A'rifah, Achmad Muhibin Zuhri



Diterbitkan oleh
Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
INSTITUT AL FITRAH (IAF) SURABAYA

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin

Vol. 14, No. 01 (Februari 2024)

P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

EDITORIAL TEAM

EDITOR-IN-CHIEF

Dr. Kusroni, M.Th.I., Institut Al Fithrah Surabaya, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]
[ID SINTA: [6163751](#)]

MANAGING EDITORS

Abdulloh Hanif, M.Ag., Institut Al Fithrah Surabaya, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]
[ID SINTA: [6682965](#)]

EDITORIAL BOARD

Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I., Universitas Islam Negeri Wali Songo, Semarang, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]

Dr. Mohammad Nu'man, M.Ag., Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]

Nafik Muthohirin, MA., Universitas Muhammadiyah Malang, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]

Mohamad Anas, M.Th.I., Institut Al Fithrah Surabaya, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]

Achmad Imam Bashori, M.Th.I., Institut Al Fithrah Surabaya, Indonesia [ID [Google Scholar](#)]

REVIEWERS

Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia, [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6155030](#)] [[Scopus ID: 57210375069](#)]

Prof. Dr. Islah Gusmian, M.Ag. Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta, [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6002789](#)] [ID Scopus: [57375608400](#)]

Prof. Dr. Mukhammad Zamzami, M.Fil.I. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, East Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [258556](#)] [ID Scopus : [57209688227](#)]

Dr. Chafid Wahyudi, M.Fil.I Institut Al Fithrah Surabaya, East Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6673462](#)] [ID Scopus: [58481235400](#)]

Didik Andriawan, M.Th.I., Ph.. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Turki [ID [Google Scholar](#)]

Prof. Dr. Damanhuri, M.A. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, East Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6656015](#)]

Masruchin Masruchin, Ph.D. Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6769528](#)]

Dr. Muhammad Endy Fadlullah, M.Fil.I. Institut Agama Islam Ibrahimy, Genteng, Banyuwangi, East Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6673462](#)]

Agus Imam Kharomen, M.Ag. Universitas Islam Negeri Wali Songo Semarang, Central Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6732011](#)]

Khairul Muttaqin, M.Th.I. Institut Agama Islam Negeri Madura, East Java, Indonesia [ID [Google Scholar](#)] [ID Sinta: [6007268](#)]

ABOUT THE JOURNAL

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin published by the Faculty of Ushuluddin and Dakwah of Institut Al Fithrah Surabaya. This journal contains Islamic Studies which include Tafsir, Hadith, Sufism, Philosophy, Islamic Thought, and other Islamic Studies. Published twice a year, namely February-August.

The KACA Journal has been accredited with a **SINTA 4** , based on the Decree of the Director General of Higher Education, Research and Technology of the Republic of Indonesia, Number: 79/E/KPT/2023, Regarding the Accreditation Rating of Scientific Journals Period I of 2023, May 11, 2023, and applies for 5 (five) years.

Mailing Address:

Faculty of Ushuluddin and Dakwah
Institut Al Fithrah Surabaya
St. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 East Java Indonesia
Email: jurnal.kaca.alfithrah@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Rekonstruksi Pendekatan <i>Munāsabah</i> Ayat dalam Metode Penafsiran Al-Qur'an Agus Imam Kharomen, Muh. In'amuzzahidin -----	1
Pola Asuh <i>Toxic Parenting</i> dalam Tinjauan Hadis Nabi Ferdy Pratama, Delfiani Safira Darminto Putri, Maghza Rizaka, Alvin Afifah, M. Amil Hikam Asaaf -----	26
Pesan Poligami dalam Kisah Nabi Ibrahim: Kajian Historis Komparatif Al-Quran dan Alkitab Selti Rohana, Ahmad Mutaqin, Masruchin Masruchin-----	53
Penafsiran <i>Ruh Al-Qudus</i> Menurut Abu Zahrah dan Hubungannya dengan Konsep Roh Kudus dalam Kristen Rahmat Yusuf Aditama, Ahnaf Gilang Ramadha, Ach. Khoiri Nabel, Sabiq Noor, M. Sholahuddin Al Ayyubi -----	72
Konstruksi Karakter Salaf Mahasantri: Peran <i>Bu Nyai</i> Pesantren dalam Pendampingan Pembelajaran Mahasantri di Kota Semarang Moh Syakur -----	90
Kajian <i>Asbāb Al-Wurūd</i> Terhadap Hadis <i>Al-Thaqalayn</i> Maghza Rizaka, Ahmad Fauzan Zahri, Nadia Maulida Mahbubiati, Achmadana Syachrizal M. F, Aan Darwati-----	107
Etos Kerja Islami sebagai Karakter Muslim Perspektif Hadis Riwayat Ibnu Majah Nomor 4168 Afi Rizqiyah, Zia Choirul Labib Nur, Alda Nihayatul A'rifah, Achmad Muhibin Zuhri -----	130

**PENAFSIRAN *RUH AL-QUDUS* MENURUT ABU ZAHRAH DAN
HUBUNGANNYA DENGAN KONSEP ROH KUDUS DALAM
KRISTEN**

Rahmat Yusuf Aditama

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: ryaditama0104@gmail.com

Ahnaf Gilang Ramadhan

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: ahnafgilang99@gmail.com

Ach. Khoiri Nabel

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: khoirin197@gmail.com

Sabiq Noor

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: Sabiqnoor749@gmail.com

M. Sholahuddin Al Ayyubi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: sholahmuhammad96@gmail.com

Abstrak : Selain lazim digunakan dalam teologi Kristen, kata Roh Kudus sendiri juga cukup populer dalam teologi Islam. Bahkan, menurut Fuad 'Abd al-Baqi dalam Al-Qur'an kata Roh Kudus (*Ruh al-Qudus*) terulang sampai 4 kali yang masing-masing terdapat pada QS. Al-Baqarah [2] : 87, 253, QS. Al-Maidah [5] : 110 dan QS. Al-Nahl [16] : 102. Namun, dalam praktiknya Abu Zahrah memberikan penafsiran yang beraneka ragam terkait kata tersebut. Artikel ini bertujuan untuk mengulik ragam pemaknaan Abu Zahrah terhadap terma (*Ruh al-Qudus*) yang dinilai berbeda dengan mayoritas mufassir yang hanya menafsirkan kata tersebut dengan Jibril. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dan termasuk ke dalam penelitian kepustakaan (*library research*). Hasil dari penelitian ini menyebutkan, bahwa makna dari *Ruh al-Qudus* Yang terdapat dalam Al-Qur'an ternyata tidak hanya terpaku pada Jibril sebagaimana yang banyak disinggung oleh para mufassir klasik. Lebih dari itu, makna *Ruh al-Qudus* yang terdapat dalam Al-Qur'an mempunyai makna yang beragam, seperti: Jibril, Injil, Mukjizat dan Anugerah.

Kata Kunci : Islam, Kristen Roh Kudus, Tafsir

Abstract : Apart from being commonly used in Christian theology, the word Holy Spirit itself is also quite popular in Islamic theology. In fact, according to Fuad 'Abd al-Baqi in the Qur'an, the word Holy Spirit (*Ruh al-Qudus*) is repeated 4 times, each of which is found in the QS. Al-Baqarah [2] : 87, 253,

QS. Al-Maidah [5] : 110 and QS. Al-Nahl [16] : 102. However, in practice, Abu Zahrah gave various interpretations regarding this word. This article aims to explore Abu Zahrah's various interpretations of the term (Ruh al-Qudus) which is considered different from the majority of commentators who only interpret the word as Jibril. This research is qualitative and is included in library research. The results of this research indicate that the meaning of Ruh al-Qudus contained in the Al-Qur'an is not only focused on Gabriel as many classical commentators have mentioned. More than that, the meaning of Ruh al-Qudus contained in the Qur'an has various meanings, such as Gabriel, Gospel, Miracles, Grace.

Keywords : Islam, Christianity, Holy Spirit, *Tafsir*.

Pendahuluan

The Holy Spirit (Roh Kudus) merupakan sebuah konsep teologi Trinitas yang diusung oleh agama Kristen. Sebagaimana namanya, Trinitas terdiri dari tiga entitas yang didalamnya berisi Tuhan Bapa, Tuhan Anak (Yesus Kristus) dan Roh Kudus. Para teolog Kristen meyakini, bahwa Trinitas bukanlah partikular yang berbeda-beda. Tidak lain dan bukan, bahwa konsep Trinitas itu merupakan Allah yang bermanifestasi dalam tiga entitas. Sehingga, tidak absah jika dikatakan bahwa Tuhan Bapa, Anak dan Roh Kudus merupakan entitas yang berbeda-beda.

Pada praktiknya, istilah-istilah teologis memang selalu mengundang atensi untuk diteliti lebih lanjut. Bagaimana tidak, istilah-istilah tersebut memang tak jarang menimbulkan banyak interpretasi. Penyebabnya, tidak lain dan bukan keabstrakan Tuhan yang memang tidak mampu diindera oleh salah satu dari panca indera kita. Faktor inilah, yang sekali lagi mengundang banyak interpretasi dalam memahami keabstrakan-Nya.

Salah satu bahasa metaforis lain yang mengundang banyak atensi dalam teologi Kristen adalah istilah “anak tuhan” (*son of god*). Secara konseptual, bahasa ini masih memiliki keterkaitan dengan konsep Trinitas sebagaimana yang telah penulis singgung di atas. Seorang teolog Kristen yang bernama Karl Barth misalnya, pernah memetakan pemaknaan bahasa ini ke dalam dua rumusan. Menurut Barth, dalam internal Kristen sendiri terjadi perbedaan pemaknaan mengenai istilah tersebut. Pertama, ada yang meyakini bahwa anak tuhan bukan merupakan tuhan. Alasannya, bahwa bahasa tersebut tidak bisa dimaknai secara hakiki, melainkan harus dimaknai secara metaforis. Sebagai konsekuensi dari pemahaman ini, maka Tuhan tidaklah mempunyai anak. Kedua, ada yang memaknainya dengan *word of god* (firman Allah). Perlu diketahui, kelompok yang kedua ini meyakini bahwa antara Allah dan firman-Nya merupakan satu kesatuan yang sama. Sebagai konsekuensi dari pemahaman ini, maka dapat dipahami bahwa “anak Allah” merupakan Tuhan¹.

¹ Charles T. Waldrop, *Karl Barth's christology: its basic Alexandrian character, Religion and reason* (Berlin, New York: Mouton Publishers, 1984), 146.

Selaku kitab suci umat Islam, Al-Qur'an juga beberapa kali menyebut terminologi Roh Kudus yang dalam bahasanya tertulis dengan (*Rub al-Qudus*) yang kemudian diidentikkan dengan malaikat Jibril, sang penyampai wahyu. Tercatat, Al-Qur'an mengulang terminologi tersebut sebanyak 4 kali yang masing-masing terdapat dalam QS. [2] : 87, 253, QS. [5] : 110 dan QS. [16] : 102. Pemaknaan *Rub al-Qudus* dengan Jibril ini hampir menjadi kesepakatan *mufassir* (*ijma' al-mufassirin*) di era klasik. Dalam arti lain, mayoritas ulama tafsir klasik menafsirkan *Rub al-Qudus* dengan Jibril. Pendapat ini dikuatkan dengan pernyataan al-Wahidi (w. 468 H), dalam tafsirnya *al-Basith*. Dalam kesempatan lain, al-Syinqithi juga menguatkan pendapat al-Wahidi dengan menyatakan bahwa penafsiran *Rub al-Qudus* dengan Jibril merupakan penafsiran yang lebih presisi daripada penafsiran selain Jibril².

Yang menjadi pertanyaan di sini adalah, bagaimana dengan penafsiran Abu Zahrah yang berbeda dengan para pendahulunya? Apakah lantas kemudian penafsirannya disebut sebagai penafsiran yang tidak presisi? Atau apakah Abu Zahrah merekonstruksi ulang pemaknaan *Rub al-Qudus* yang hanya berputar dalam pemaknaan itu saja? Untuk itu, tulisan ini mencoba mengeksplorasi penafsiran Abu Zahrah yang “berbeda” dengan *mufassir* sebelumnya. Penelitian ini merupakan sebuah kajian tematis mengenai Roh Kudus, terkhusus dalam khazanah tafsir. Tidak banyak penelitian yang meneliti konsep Roh Kudus secara khusus. Tercatat, penelitian sebelumnya yang senada dengan penelitian ini adalah tulisan yang ditulis oleh Geoffrey Parrinder pada tahun 1995. Ia menulis sebuah risalah buku dengan judul *Jesus in the Qur'an*³. Namun, tulisan yang ditulis oleh Parrinder itu tidak menyinggung khusus mengenai Roh Kudus. Ia hanya menyinggung tentang trinitas yang memang salah satu bagiannya adalah Roh Kudus. Itupun Parrinder membicarakan konsep trinitas yang ada dalam Al-Qur'an, bukan dalam tafsir. Dan itu merupakan sesuatu yang berbeda. Oleh karenanya, penelitian ini merupakan sebuah kajian “baru” yang secara tematis membahas Roh Kudus dalam tafsir. Lebih spesifik, dalam tafsir yang ditulis oleh Syekh Muhammad Abu Zahrah.

Penelitian ini bertujuan untuk menggali penafsiran Muhammad Abu Zahrah dalam tafsirnya *Zahrah al-Tafasir*. Selain penafsirannya yang memang berbeda dengan para *mufassir* sebelumnya. Dimensi menarik lainnya dalam diri Abu Zahrah adalah posisinya sebagai salah satu dosen terkemuka di universitas al-Azhar yang dikenal sangat menjunjung tinggi *turath* (khazanah pengetahuan Islam klasik). Mengenai aspek metodologis, penelitian ini menggunakan metode *tafsir maudhu'i* dalam menginventarisir ayat-ayat yang senada dengan tema besar dari penelitian ini, Roh Kudus. Dari ayat-ayat yang telah terkumpul, kemudian dilanjutkan dengan mengeksplorasi penafsiran Abu Zahrah dalam kitab

² Muhammad Amin al-Syinqithi, *Adhwa' al-Bayan fi Idlah al-Qur'an bi al-Qur'an*, vol. Juz.1 (Makkah: Dar 'Ilm al-Fawaid, 1426H), 96.

³ Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an* (Oxford : Oneworld Publication, 1995), 133.

tafsirnya. Dengan demikian, ragam penafsiran Roh Kudus dalam tafsir Abu Zahrah dapat diketahui.

Sejarah Kemunculan Roh Kudus dalam Teologi Kristen

Secara garis besar, klasifikasi agama berdasarkan sembernya mengarah kepada dua hal. Pertama, agama *samawi* (agama langit), ada pula yang menyebutnya sebagai agama Semitik. Disebut agama Semitik dikarenakan agama-agama tersebut berasal dari Timur Tengah dan lahir melalui rahim nabi Ibrahim as. Klaim dari kelompok agama ini menyatakan bahwa identitas dari agama *samawi* ini adalah agama yang mempunyai kitab suci dan hanya percaya kepada Tuhan yang tunggal (monoteistik). Lebih dari itu, kelompok pertama ini juga meyakini bahwa identitas agama *samawi* (selain mempunyai kitab suci dan monoteistik), mereka juga mempercayai rasul sebagai utusan yang diamanahi untuk mengajarkan ajaran Allah kepada umatnya. Adapun agama yang termasuk dalam bagian pertama ini adalah Yahudi, Nasrani dan Islam⁴. Kedua, agama *ardhi* (agama bumi). Jika agama *samawi* merupakan agama yang bersumber dari Allah yang disampaikan melalui para rasul-Nya, maka agama *ardhi* sebaliknya, ia merupakan agama yang bersumber atau ditulis manusia itu sendiri dan tidak mempercayai rasul sebagai penyampai risalah ajaran Allah.

Salah satu konsep teologis agama Semitik, Ibrahimik atau *samawi* yang menarik untuk ditelisik lebih lanjut adalah konsep trinitas yang diusung oleh agama Kristen. Mereka meyakini, bahwa Tuhan Bapa, Anak dan Roh Kudus sejatinya merupakan manifestasi dari satu wujud yang bernama Tuhan Bapa (Allah). Konsep ini lahir dari konflik teologis antara Arian (pengikut Uskup Arius) dengan Uskup Alexandria. Para teolog Arian mempunyai pandangan yang kontradiktif dengan mayoritas Uskup Alexandria mengenai Tuhan Allah dan Yesus Kristus. Perbedaan yang cukup “memanas” kala itu menyebabkan umat Kristiani terpecah dalam dua kelompok besar. Satu kelompok berafiliasi terhadap pandangan teolog Arian, sedangkan kelompok yang lain berafiliasi terhadap pandangan mayoritas Uskup Alexandria.

Karena konflik ini tak kunjung padam dan semakin menyulut atensi umat Kristiani, kaisar Konstantin akhirnya berinisiatif untuk mengadakan sebuah konsili dengan mengundang kurang lebih 300 Uskup dari berbagai daerah untuk menghadiri konsili di Nikea, sebuah kota kecil yang terletak di dekat Konstantinopel. Adapun agenda utama dari konsili ini adalah sebagai berikut : Pertama, pembahasan mengenai hari kebaktian umat Kristiani. Mulanya, hari kebaktian umat Kristiani dilaksanakan pada hari Sabat (hari ini disebut dengan Sabtu) menjadi hari Minggu. Kedua, pembahasan mengenai kebijakan yang berbunyi “gereja Kristen menjadi gereja negara”. Akibat dari keputusan yang kedua ini adalah raja yang berperan sebagai kepala negara wajib

⁴ Nur Syam, *Menjaga harmoni menuai damai: Islam, pendidikan, dan kebangsaan*, Edisi pertama, cetakan ke-1 (Rawamangun, Jakarta, Indonesia: Kencana, 2018), 130.

melindungi warga negara mereka serta membaptis mereka ke dalam Kristen⁵. Ada pula yang berpendapat bahwa agenda utama dengan diadakannya konsili ini adalah untuk menolak pandangan teolog Arian yang menganggap Tuhan Bapa (Allah) setara dengan Yesus Kristus⁶.

Hasil dari konsili itu masih belum membentuk konsep Trinitas sebagaimana yang telah disinggung di atas. Jika disimak ulang, hasil dari konsili tersebut baru membicarakan konsep dwinitas yang berisi tentang Tuhan Bapa dan Anak (Yesus Kristus). Pertanyaan yang mesti timbul selanjutnya adalah, bagaimana kemunculan konsep Trinitas sebagaimana yang disebut di atas? Lalu, jika konsili di Nikea membahas tentang ketuhanan Yesus, apa yang menjadi tema besar dalam konsili selanjutnya?

Sebagaimana definisi konsili yang disampaikan oleh Frederick Willem, bahwa yang dimaksud dengan konsili adalah pertemuan para Uskup untuk membahas ajaran dan disiplin gereja⁷. Definisi ini memberikan sebuah informasi secara eksplisit bahwa salah satu faktor terjadinya konsili adalah adanya disharmonisasi ajaran dan konsep yang terjadi antar internal umat Kristiani. Demikian pula latar belakang terjadinya konsili yang kelak diadakan di Konstantinopel pada tahun 381 Masehi. Konsili ini dipicu oleh perdebatan teologis antara gereja Timur dan Barat tentang adagium “*eis en prosopon kai mian hypostasin*” (masing-masing mempunyai sifat sendiri dan bersatu dalam satu pribadi). Gereja Barat memaknai kata *hypostasin*⁸ sebagai sesuatu yang substantif (*substansia*). Implikasi dari pemaknaan ini menyebabkan adanya sebuah anggapan bahwa Allah berjumlah tiga. Sedangkan, gereja Timur memaknai istilah *persona* dengan *prosopon* (topeng). Implikasi dari pemaknaan ini sungguh berbanding terbalik dengan apa yang disampaikan oleh gereja Barat. Pemaknaan ini menimbulkan pemahaman bahwa pada hakekatnya Allah itu satu. Adapun tiga wujud sebagai (Bapa, Anak dan Roh Kudus) merupakan cara Allah “mengenalkan diri”⁹.

Selain itu, isi dari konsili ini adalah melakukan kecaman terhadap beberapa aliran teologis yang dinilai “meresahkan” gereja. Paling tidak, ada tiga aliran yang mendapat perhatian khusus dari konsili ini, mereka adalah : Pertama, Arianisme. Aliran ini muncul sekitar abad ke 4 M di Alexandria yang dicituskan

⁵ Solihan Mahdum Cahyana, *Perspektif Islam terhadap Kristologi* (Solo : Penerbit Tiga Serangkai, 2008), 56.

⁶ Sudibyo Markus, *Dunia barat dan Islam “Cabaya di Cakrawala”* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2019), 86.

⁷ F. D. Wellem, *Kamus sejarah gereja*, Cet. 3., rev (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 232.

⁸ *Hypostatis* atau hipostatis merupakan sebuah terminologi yang digunakan untuk menjelaskan bahwa dalam diri Yesus terdapat dua kepribadian, Yesus sebagai Allah dan Yesus sebagai manusia. Terminologi ini berasal dari bahasa Yunani yang berarti sesuatu yang menjadi landasan bagi sesuatu di atasnya. Lihat, Johannis Ohoitumur, *Mysterium Crucis-Mysterium Paschale* (Yogyakarta: Kanisius, 2020), 203.

⁹ Bernardus Agus Rukiyanto, *Mengenal Yesus Kristus* (Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2022), 129.

oleh Arius. Inti dari ajaran ini adalah menyangkal bahwa Yesus dan Allah (Bapa) merupakan substansi yang sama¹⁰. Kedua, Macedonianisme. Aliran ini resmi dikecam dalam konsili Konstantinopel lantaran mempunyai konsep yang menyatakan bahwa Roh Kudus merupakan ciptaan Allah. Karena dia adalah ciptaan Allah, maka tidak absah disebut sebagai tuhan¹¹. Ketiga, Apollinarisme. Pada mulanya, aliran ini mempunyai semangat untuk membela keilahian Yesus. Akan tetapi, ajaran ini kemudian justru menafikan kemanusiaan Yesus dan hanya berfokus kepada keilahian-Nya saja¹².

Selain menghasilkan beberapa keputusan besar, seperti mendamaikan perselisihan teologis antara gereja Barat dan Timur tentang keilahian Allah, melakukan manuver dengan membendung aliran teologis yang dinilai mampu “memperkeruh” suasana gereja, konsili Konstantinopel sebenarnya juga mempunyai keputusan yang tak kalah penting dalam ajaran Kristen, yaitu mengakui ke-Allahan Roh Kudus¹³. Dari konsili di Nikea yang sebelumnya hanya membahas tentang dwinitas (Tuhan Bapa dan Anak), maka dalam konsili ini lengkaplah sudah konsep Trinitas (Tuhan Bapa, Anak dan Roh Kudus) atau yang biasa juga disebut dengan tritunggal.

Roh Kudus dalam Teologi Kristen dan Islam

Dalam sebuah orasinya terkait tentang Roh Kudus dalam ajaran Kristen, seorang Pastor yang bernama Andy Otniel menyampaikan bahwa dalam Perjanjian Baru (yang kemudian disebut dengan PB) setidaknya Roh Kudus disebutkan kurang lebih sebanyak 90 kali. Perlu ditegaskan di sini, bahwa artikel ini tentu tidak akan menjabarkan Roh Kudus sebanyak ia disebutkan dalam PB. Akan tetapi, artikel ini akan mencoba mengurai konsep dan peran Roh Kudus yang dinilai mempunyai signifikansi dengan ajaran Islam. Sebab, fokus daripada artikel ini mencoba untuk menghadirkan sebuah dialog antara Islam dan Kristen mengenai konsep Roh Kudus yang dinilai masih mempunyai relevansi dengan apa yang terdapat dalam dua agama agung ini.

Roh Kudus sendiri merupakan salah satu pribadi dalam konsep tritunggal (Trinitas). Secara sederhana, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan Trinitas adalah Allah bermanifestasi dalam tiga wujud yang berbeda. Bisa juga dikatakan, bahwa tiga pribadi yang berbeda itu (Bapa, Anak dan Roh Kudus) sejatinya masing-masing dari mereka merupakan Allah¹⁴. Dari definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa sejatinya Roh Kudus, tiada lain dan bukan

¹⁰ Donny Chrissutianto Verdianto Yohanes, *Yang Terang Semakin Benderang* (Jakarta: Hupasarana Bawana, 2020), 93.

¹¹ Agus Widodo, *Pokok-pokok Kristologi Partistik* (Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2023), 13.

¹² Henk ten Napel, *Kamus teologi Inggris-Indonesia*, Cet. 10 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 32–33.

¹³ Rukiyanto, *Mengenal Yesus Kristus*, 129.

¹⁴ Jonar Situmorang, *Pneumatologi* (Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2016), 6.

merupakan Allah itu sendiri. Namun demikian, dalam konteks teologi Kristen sendiri terjadi perbedaan pendapat dalam menginterpretasikan Roh Kudus sebagaimana yang dilakukan oleh sekte teologis Arianisme di atas. Senada dengan Arianisme, saksi Yehova juga tidak meyakini tentang ke-Allahan Roh Kudus¹⁵.

Dalam teologi Kristen, Roh Kudus mempunyai beberapa peran yang diabadikan dalam Alkitab. Pertama, sebagai penghibur dan penuntun kepada firman Allah. Ini sebagaimana yang tertuang dalam Yohanes 14 : 26 “*tetapi penghibur, yaitu Roh Kudus, yang akan diutus oleh Bapa dalam nama-Ku, Dialah yang akan mengajarkan segala sesuatu kepadamu dan akan mengingatkan kamu akan semua yang telah Kukatakan kepadamu*”¹⁶. Kedua, sebagai pembantu “kelemahan” dalam berdoa. Hal ini sebagaimana tertuang dalam Roma 8 : 26-27 “**8:26** *Demikian juga Roh membantu kita dalam kelemahan kita; sebab kita tidak tahu, bagaimana sebenarnya harus berdoa; tetapi Roh sendiri berdoa untuk kita kepada Allah dengan keluhan-keluhan yang tidak terucapkan. 8:27 Dan Allah yang menyelidiki hati nurani, mengetahui maksud Roh itu, yaitu bahwa Ia, sesuai dengan kehendak Allah, berdoa untuk orang-orang kudus*”¹⁷.

Sebagian besar *mufassir* menyatakan bahwa yang dimaksud dengan Roh Kudus dalam terminologi Islam adalah malaikat Jibril. Secara etimologi, Jibril/Jabril sendiri berasal dari dua kata, *Jabr* yang berarti hamba¹⁸ dan *Il* yang berarti Allah¹⁹. Menurut Abu Hayyan (w. 745 H) selain identik dimaknai dengan Jibril, Roh Kudus (*Rub al-Qudus*) juga mempunyai nama lain, yaitu *al-Rub al-Amin*. Dinamai demikian karena Jibril mempunyai tugas untuk menyampaikan wahyu Allah kepada utusan-Nya²⁰.

Sebagaimana dalam teologi Kristen, Roh Kudus (Jibril) dalam teologi Islam juga mempunyai tugas tertentu. Tugas utamanya adalah menyampaikan ajaran Allah kepada utusan-Nya. Ini sebagaimana yang terabadikan dalam QS. Al-Nahl [16] : 102 dan QS. Al-Syu'ara' [26] : 192-194²¹. Namun, konsep ini kemudian menjadi sebuah pertanyaan mendasar terkait dengan konsep “penutup para nabi”. Jika nabi Muhammad adalah nabi terakhir, maka bersamaan dengan tersebut risalah yang disampaikan oleh Jibril kepada utusan Allah pun berakhir. Lalu, apa tugas Jibril setelah dinisbatkannya nabi Muhammad sebagai rasul terakhir? Mengenai hal ini, seorang pemikir Mesir, Hassan Hanafi mempunyai

¹⁵ Pieter Lase, *Mengenal Hati Allah* (Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2006), 102.

¹⁶ Alkitab Terjemahan Baru, Yohanes 14 : 26

¹⁷ Alkitab Terjemahan Baru, Roma 8 : 26-27

¹⁸ Muhammad Mahmud bin Ahmad al-'Aini, *Umdah al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari*, vol. juz. 18 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 118.

¹⁹ Dalam riwayat lain disebutkan, bahwa kata *Jabr* merupakan bahasa Ibrani yang berarti kekuatan. Sedangkan, kata *Il* dalam bahasa Ibrani mempunyai arti Tuhan. Lihat Bassam al-Jamal, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2005), 383.

²⁰ Ahmad 'Ubayd al-Kabisi, *Mawsu'ah al-Kalimah wa Akhwatiba fi al-Qur'an al-Karim*, vol. juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2017), 418.

²¹ Muhammad Taufiq, *Durus fi al-'Aqidah wa al-Iman* (Tunisia: al-Manhal, 2015), 33–34.

pandangan yang lain. Menurutnya, tugas Jibril sebagai “penyambung lidah” dari Allah tidaklah usai. Menurut Hanafi, materi yang disampaikan Jibril dari Allah bukan lagi berbentuk ajaran ilahi (wahyu), melainkan sebuah pengetahuan.²²

Mengenal Muhammad Abu Zahrah dan Tafsirnya

Dalam kacamata psikologi, keluarga merupakan sebuah “identitas” yang terus-menerus dipertahankan²³. Teori tersebut, meskipun kebenarannya tidak mutlak, tapi paling tidak memberikan gambaran yang realistis. Bagaimana tidak, jika melihat *background* keluarga tertentu adalah seorang pengusaha dan konglomerat, maka anak turunya pun tidak akan jauh dari *background* tersebut. Demikian pula yang dialami oleh Muhammad Abu Zahrah, seorang ensiklopedis asal Mesir itu.

Abu Zahrah, begitu ia akrab disapa merupakan seorang akademisi, yuris, teolog dan ensiklopedis yang “kebesaran” namanya masuk dalam jajaran ulama *elite* al-Azhar, Kairo, Mesir. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Musthofa bin Ahmad Abu Zahrah, lahir di kota el-Mahalla el-Kubra²⁴ pada 29 Maret 1898 M atau bertepatan dengan 1316 H. Abu Zahrah lahir dari rahim keluarga yang akademis nan religius. Ini diketahui lantaran, ayahnya mendapatkan gelar “*shaykh*²⁵ *al-Mahalla*” yang bukan hanya mempunyai keluasan dalam ilmu agama, tapi juga mempunyai keluasan dalam bidang ilmu “dunia”.

Di usianya yang masih terbilang anak-anak (sekitar 15 tahun), ayahnya menitipkannya kepada seorang shaykh terkenal yang bernama Muhammad al-Ahmadi al-Zawahiri. Diketahui, beliau merupakan salah satu murid yang belajar langsung kepada modernis Mesir, Muhammad Abduh. Di bawah asuhan shaykh al-Ahmadi inilah Abu Zahrah kecil dididik untuk menghafalkan Al-Qur’an. Tiga tahun berikutnya, Abu Zahrah muda melanjutkan perjalanan intelektualnya dengan mengenyam pendidikan di madrasah *al-Qudla’ al-Syar’i*²⁶ selama kurang

²² Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqidah ila al-Thaurah: al-Nubuwah wa al-Ma’ad*, vol. Vol.4 (Hindawi Foundation, 2020), 230.

²³ Sri Lestari, *Psikologi Keluarga* (Jakarta: Penerbit Kencana, 2016), 1.

²⁴ El-Mahalla el-Kubra merupakan salah satu kota besar di Mesir. Ia berada di timur laut kota Tanta dan mempunyai populasi sekitar 535 ribu jiwa. Lihat, Ellen Grady, *Egypt Guidebook*, vol. vol.II (Chennai: Notion Press, 2021), 15.

²⁵ Dalam terminologi agama, kata *shaykh* sendiri merupakan sebuah sematan gelar yang prestisius. Gelar tersebut ditujukan kepada seseorang yang mempunyai kapabilitas dalam pengetahuan tertentu, walaupun masih terbilang belia. Lihat, Ibrahim bin Muhammad al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri ‘ala Syarh al-‘Allamah ibn Qasim*, vol. juz.1 (Jedah: Dar al-Minhaj, 2016), 93.

²⁶ Madrasah *al-Qudla’ al-Syar’i*, merupakan sebuah lembaga pendidikan yang dipromotori oleh Muhammad Abduh. Ia meletakkan kurikulum madrasah ini dengan mencoba mengkolaborasikan antara keilmuan al-Azhar yang mendalam dari segi khazanah “*turath*” nya dengan dunia modern yang dinilainya mampu melahirkan progresivitas, utamanya dalam perkembangan pengetahuan. Sebagaimana namanya (*al-Qudla*), madrasah ini diharapkan oleh Abduh menjadi semacam akademi yuris Islam. Lihat, Muhammad Abdul Wahhab Ghanim, *Atsar Madrasah al-Qudla’ al-Syar’i ‘ala al-Fikr al-Islamiy al-Mu’ashir* (Istanbul : Dar al-Maqashid, 2018), 34.

lebih 9 tahun lamanya(1916-1925 M) dan lulus dengan mendapatkan pujian “*mumtaẓ*”.

Dua tahun berikutnya, tepatnya pada tahun 1927 M, Abu Zahrah kembali mendapatkan penghargaan dari guru-gurunya yang menjadi shaykh di universitas Dar al-‘Ulum, meskipun sejatinya Abu Zahrah sendiri tidak mengenyam pendidikan di universitas tersebut. Akan tetapi, berkat penghargaan ini juga akhirnya Abu Zahrah mendapatkan kesempatan untuk mengajar di universitas Dar al-‘Ulum tersebut selama dua tahun setengah. Pengembangan ilmiahnya kemudian dilanjutkan di universitas al-Azhar pada tahun 1933 M, sekaligus menjadi pengajar di departemen teologi di sana. Abu Zahrah mempunyai metode mengajar yang bisa dibilang unik dan lain daripada dosen al-Azhar lain. Saat ia mengajar di al-Azhar yang terkenal dengan kajian khazanah Islam klasiknya (*ketub al-turath*), ia justru menggunakan “bahan modern” sebagai bahan ajar. Dalam kesempatan lain, saat ia juga melanjutkan pengembangan ilmiahnya di universitas Kairo yang lebih terkenal “terbuka” daripada al-Azhar, Abu Zahrah justru menggunakan *style* al-Azhar dalam menjalankan pendidikannya²⁷.

Sebagai seorang yang *mutafannin* (ahli dalam berbagai disiplin ilmu), Abu Zahrah meninggalkan banyak karya penting. Penulis berasumsi, bahwa “karya” dari seorang yang disebut sebagai ilmuwan tidak terbatas hanya dalam karya tulis saja, melainkan dalam hal lain termasuk “anak ideologis” atau murid. Asumsi ini dikira cukup masuk akal, lantaran anak ideologis itu lah yang mampu merepresentasikan pikiran Abu Zahrah dalam wujud nyata. Lebih sederhana, bahwa murid-murid Abu Zahrah adalah “karya yang berbunyi”. Abu Zahrah mempunyai *expertise* dalam beberapa ilmu agama, seperti: Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Teologi, Hukum Islam, Sejarah dan lain-lain. Dalam bidang ilmu Al-Qur’an misalnya, ia meninggalkan dua karya yang cukup populer, yakni *Zabrah al-Tafasir* (kitab tafsir) dan *al-Mu’jizah al-Kubro*. Dalam bidang teologi ia juga mengarang beberapa kitab populer, seperti *al-‘Aqidah al-Islamiyyah kama Ja’a biha al-Qur’an*, *Muhadlarat al-Nashraniyyah* dan *Muqaranah al-Adyan* (sebuah narasi perbandingan agama). Sedangkan, dalam bidang hukum Islam ia juga menorehkan banyak karya, seperti *Ushul Fiqh*, *Muhadlarat fi Mashadir al-Fiqh al-Islami* dan *al-Mashalih al-Mursalah aw Mazhab al-Manfa’ah fi al-Fiqh al-Islami*. Dalam bidang sejarah pun tak kalah mentereng, ia juga melahirkan karya dalam bidang ini, seperti *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyyah*, *al-Syafi’i: Hayatuhu, wa Ara’uhu wa Fiqhuhu*, *Abu Hanifah : Hayatuhu, wa Ara’uhu wa Fiqhuhu*, *Malik : Hayatuhu, wa Ara’uhu wa Fiqhuhu*, dan lain-lain²⁸. Anak ideologis (murid) sebagaimana yang didefinisikan oleh Zaki Mubarak merupakan karya yang merepresantikan hasil

²⁷ Usamah al-Azhari, *Jamharat A’lam al-Azhar al-Syarif*, vol. juz. 6 (Alexandria: Maktabah al-Iskandariah, 2019), 270–71.

²⁸ Muhammad ‘Uthman Shabir, *Muhammad Abu Zahrah : Imam al-Fuqaha’ al-Mu’ashirin wa al-Mudafji’ al-Jari’ ‘an Haqiq al-Din* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2006), 182–96.

pikiran penulis (pembuat karya)²⁹. Metode berpikir dan berperilaku ala Abu Zahrah ini tergambar jelas dalam pribadi murid-muridnya. Di antara murid Abu Zahrah yang paling menonjol adalah shaykh Muhammad al-Ghazali. Ia merupakan murid yang “mewarisi” Abu Zahrah dalam segi pikiran dan perilakunya. Diketahui, al-Ghazali merupakan murid Abu Zahrah yang vokal dalam menyuarakan kebenaran dan tidak segan-segan untuk menyampaikan kebenaran tersebut. Murid shaykh al-Ghazali yang bernama Yusuf al-Qaradhawi menyatakan “*aku mengenal shaykh (al-Ghazali) sejak setengah abad yang lalu, menurut pengetahuanku beliau mempunyai akal yang cerdas, hati yang bersih dan akhlak yang tulus. Aku mengenal beliau sebagai sosok yang lembut tutur katanya, seorang yang lurus imannya, ikhlas perbuatannya, pikirannya laksana sebagai petunjuk dan berani menyuarakan kebenaran*”³⁰.

Karir intelektualnya yang gemilang menjadikan Abu Zahrah sebagai sosok yang dikenal sekaligus dikenang. Ia dikenal sebagai sosok akademisi yang produktif dalam berkarya sekaligus sebagai seorang pengajar yang berdedikasi tinggi dalam setiap lembaga yang diembannya. Abu Zahrah menghembuskan nafas terakhirnya pada hari Jum’at 19 Robi’ul Awwal 1394 H atau bertepatan dengan 12 April 1974 M. Prosesi sholat jenazahnya diimami oleh Grand Shaykh al-Azhar pada waktu itu, Abdul Halim Mahmud dan didoakan oleh Shalih al-Ja’fari³¹.

Salah satu *magnum opus*nya dalam khazanah keilmuan Al-Qur’an dan Tafsir, adalah tafsirnya yang dinamai dengan *Zahrah al-Tafsir*. Nama ini, jika dinisbatkan kepada salah satu teori gramatika bahasa Arab (*nahw*), maka akan menjadi sebuah tanda bahwa tafsir ini ditulis oleh seorang yang bernama “Zahrah”³². Dalam mukadimah tafsirnya, Abu Zahrah menyatakan bahwa embrio kitab *Zahrah al-Tafsir* ini merupakan sebuah majalah yang bernama *Lina’ al Islam*³³. Diketahui, majalah ini merupakan “warisan” dari seorang sarjana Tunisia yang bernama shaykh Muhammad Khadlr/Khidlr. Pada waktu itu, shaykh Khadlr telah memulai menulis tafsir sampai QS. Al-Baqarah : 189. Ini dibuktikan dengan adanya narasi yang berbunyi sebagai berikut :

“Agar kami menulis sebuah tafsir dalam majalah tersebut dengan melengkapi apa yang telah ditulis oleh seorang laki-laki baik, seorang shaykh agung yang bernama

²⁹ Zaki Mubarak, *Writing is Talking* (Tasikmalaya: Pustaka Turats Press, 2022), 38.

³⁰ Shabir, *Muhammad Abu Zahrah : Imam al-Fuqaha’ al-Mu’ashirin wa al-Mudafi’ al-Jari’ an Haqiq al-Din*, 120-121.

³¹ al-Azhari, *Jamharat A’lam al-Azhar al-Syarif*, juz. 6:272.

³² Adapun teori *nahw* yang dimaksud di sini adalah *idlafah al-musamma ila al-ism*, yaitu menyandarkan yang dinamai kepada sebuah nama sebagaimana halnya penamaan kitab *Zahrah al-Tafsir* ini. Jika demikian, maka akan timbul sebuah pola pemaknaan “beberapa penafsiran (shaykh) Abu Zahrah”. Lihat, Hasan Abbas, *al-Nahw al-Wafi*, vol. juz.3 (Mesir: Dar al-Ma’arif, t.t.), 40.

³³ Muhammad Badrun, “Mengenal Muhammad Abu Zahrah Sebagai Mufassir,” *At-Ta’dib* 6, no. 1 (25 Juni 2011): 88, <https://doi.org/10.21111/at-tadib.v6i1.548>.

Muhammad Khadlr al-Tunisi (semoga Allah meridhai-Nya). Konon, penafsirannya telah sampai pada firman Allah [QS. Al-Baqarah (2) : 189]³⁴.

Di lain kesempatan, Muhammad Badrun selaku peneliti tentang metodologi penulisan kitab *Zabrah al-Tafasir* ini menyatakan bahwa tafsir yang telah ditulis oleh shaykh Khadlr telah sampai pada QS. Al-Baqarah (2) : 194³⁵. Kutipan dari kitab *Zabrah al-Tafasir* di atas, sekaligus menjadi kritik terhadap penelitian Badrun sebelumnya yang menyatakan demikian. Sebagai informasi, Abu Zahrah selaku penulis dari kitab *Zabrah al-Tafasir* ini tidak menafsirkan seluruh ayat yang ada dalam Al-Qur'an. Tercatat, penafsirannya ini hanya sampai pada QS. Al-Naml [27] : 74³⁶.

Menurut al-Zarqani (w. 1367 H), secara garis besar metode penafsiran dapat terbagi pada penafsiran yang bersumber dari riwayat (*al-tafsir bi al-riwayah/bi al-ma'thur*), penafsiran yang bersumber dari rasio (*al-tafsir bi al-dirayah/bi al-ra'y*) dan penafsiran yang bersumber dari sebuah isyarat (ilahiah)³⁷. Pembagian ini bagi sebagian sarjana dalam keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir merupakan pembagian yang problematis. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Walid Saleh dalam salah satu karyanya. Bagi Saleh, pembagian tafsir semacam itu terlalu mengarah kepada hal-hal yang bersifat ideologis. Lebih sederhana, menurut Saleh tidak ada dikotomi dalam metode penafsiran. Bagi tafsir yang berorientasi kepada riwayat (tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an dengan al-Sunnah dan tafsir Al-Qur'an dengan Atsar sahabat nabi) dalam praktiknya tidak bisa mengesampingkan penggunaan akal/rasio³⁸. Begitu pula dengan tafsir yang berorientasi kepada rasio. Ia tidak bisa sepenuhnya menggunakan rasio dalam mengulik makna dalam Al-Qur'an. Sebab, bagaimanapun rasio dapat berfikir jauh, ia akan tetap terbatas oleh sesuatu, terutama hal-hal yang bersifat gaib dan abstrak. Sedangkan, yang dapat memberitahukan perihal perkara gaib adalah riwayat-riwayat yang berada dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah itu sendiri. Lalu, yang menjadi pertanyaan mendasar dalam pembahasan ini adalah di mana posisi kitab tafsir yang dikarang oleh Abu Zahrah ini? Apakah ia tetap dalam dikotomi pembagian ulama yang telah dikritik oleh Saleh itu?

Genealogi (*sanad*) keilmuannya yang sampai kepada modernis Mesir kala itu, Muhammad 'Abduh menjadikan konstruksi tafsirnya berbeda dengan ulama klasik yang berada dalam bayang-bayang taklid. Ini dengan jelas dikritik oleh Abu Zahrah dalam mukadimah tafsirnya.

³⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Zabrah al-Tafasir*, vol. juz.1 (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 14.

³⁵ Badrun, "Mengenal Muhammad Abu Zahrah Sebagai Mufassir," 88.

³⁶ Abu Zahrah, *Zabrah al-Tafasir*, juz.10:5482.

³⁷ M. 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, vol. juz.2 (Kairo: Dar al-Salam, 2021), 386.

³⁸ Walid Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition : The Qur'an Commentary of Tha'labi* (Boston: Brill, 2004), 16.

“Kami tidak mengingkari kontribusi besar yang telah dicapai oleh ulama yang mempunyai keahlian dalam memaknai Al-Qur’an (mufassir), akan tetapi sesungguhnya kami menemukan bahwa apa yang mereka tulis atau yang kami kutip dan telah kami jadikan “pelindung sekaligus alat serang” terkadang tidak dapat dijadikan sebuah fatwa dalam pernyataan tertentu. Sebagian dari mereka ada yang didasari dengan kebenaran yang nyata atau mengokohkan kekuatannya dengan hadis nabi Muhammad yang tidak bertentangan dengan teks dan makna Al-Qur’an. Jikalau hadis nabi tersebut bertentangan dengan Al-Qur’an, maka akan kami “buang”. Adapun pandangan kami terhadap perkara itu adalah pandangan guru para ahli fikih Abu Hanifah al-Nu’man. Ia tidak mendahulukan hadis nabi atas teks Al-Qur’an, baik itu berupa dalil yang jelas atau sebuah penjelasan (penafsiran) di dalamnya³⁹”.

Narasi tersebut memberikan pemahaman penting dalam memahami metodologi Abu Zahrah dalam kitab tafsirnya. Pertama, Abu Zahrah menjadikan ijtihad sebagai cara untuk melepas “belenggu” penafsiran klasik yang dinilai terlalu teks sentris. Sebagai akibatnya, Abu Zahrah mendayagunakan akalinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an, namun dengan tetap merujuk kepada sumber primer ajaran Islam (Al-Qur’an dan al-Sunnah). Hal ini, sama persis dengan apa yang dilakukan ‘Abduh dalam menerapkan konstruksi metodologisnya dalam *Tafsir al-Manar*⁴⁰. Kedua, sebagai seorang yuris Islam. Hierarki sumber hukum Islam terlihat jelas dalam narasi tersebut. Secara sederhana, Abu Zahrah ingin mengatakan bahwa sumber yang paling otoritatif dalam ajaran Islam adalah Al-Qur’an. Pertanyaannya adalah, bagaimana dengan al-Sunnah? Bukankah ia juga merupakan sumber otoritatif dalam Islam? Memang benar adanya, bahwa al-Sunnah juga merupakan sumber yang otoritatif. Akan tetapi, narasi di atas dengan jelas menyatakan bahwa jikalau ada sebuah kontradiksi antara Al-Qur’an dengan al-Sunnah. Maka, Abu Zahrah tidak “segan-segan” mendisfungsikan al-Sunnah (hadis) tersebut dan mengalihkan fokusnya kepada Al-Qur’an.

Narasi di atas juga sekaligus menjawab pertanyaan tentang “posisi” *Zabrah al-Tafasir* ini. Pikiran Abu Zahrah yang tertuang dalam narasi panjang itu menegaskan bahwa dari aspek metodologis, kitab *Zabrah al-Tafasir* ini “telah” terlepas dari dikotomi pembagian tafsir yang dicetuskan oleh ulama terdahulu. Kitab ini tidak bisa *an sich* disebut sebagai *al-tafsir bi al-ra’yi*. Sebab, di dalamnya terdapat banyak riwayat. Kitab ini, tidak bisa juga *an sich* disebut sebagai *al-tafsir bi al-ma’tbur*. Sebab, di dalamnya juga terdapat banyak ijtihad yang dilakukan oleh Abu Zahrah dalam menafsirkan Al-Qur’an.

³⁹ Abu Zahrah, *Zabrah al-Tafasir*, juz.1:23–24.

⁴⁰ Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Ulm al-Tafsir: Ushuluhu wa Manabijuhu* (Kairo: Dar al-Shalih, 2020), 150.

Penafsiran Abu Zahrah terhadap “Roh Kudus”

Secara definitif, Roh dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai suatu yang hidup tapi tidak mempunyai wujud jasmani. Adapun padanan dari kata ini adalah jiwa dan semangat⁴¹. Dalam terminologi Arab, roh berasal dari kata *ruh* yang berarti unsur yang dapat menghidupkan suatu jiwa. Penulis tidak akan membahas panjang-lebar terkait tentang derivasi kata ruh di dalam Al-Qur’an. Sebab, yang mempunyai akar kata yang sama dengan kata ruh teramat banyak, seperti *rib* (bau), *raihan* (tumbuhan yang berbau harum) dan lain-lain. Kata *ruh* sendiri dalam Al-Qur’an cukup banyak disampaikan, dengan bentuk yang berbeda-beda. Tercatat, Al-Qur’an mencatat 21 kali dalam menyebutkan lafaz *ruh*⁴². Sedangkan, menurut Fuad ‘Abd al-Baqi, kata Roh Kudus (*Ruh al-Qudus*) sendiri terulang sebanyak 4 kali di dalam Al-Qur’an yang terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]:87, 253, QS. Al-Ma’idah [5]:110 dan QS. Al-Nahl [16]:102⁴³.

Roh Kudus atau *The Holy Spirit* sebagaimana yang diyakini oleh umat Kristiani merupakan salah satu pribadi “oknum” dalam konsep Trinitas yang terdiri dari Bapa, Anak dan Roh Kudus itu sendiri. Telah disebutkan di muka, bahwa keilahian Roh Kudus berangkat dari sebuah konsili para Uskup yang diadakan di kota Konstantinopel pada tahun 381 Masehi silam. Namun demikian, terjadi perbedaan konsep dasar mengenai definisi Roh Kudus itu sendiri. Dalam ajaran Islam, istilah Roh Kudus itu sendiri sering diidentikkan dengan malaikat Jibril. Penulis tidak memutlakkan pemaknaan tersebut dikarenakan antar para *mufassir* sendiri terdapat perbedaan pendapat saat menafsirkan kata itu, termasuk Abu Zahrah. Akan tetapi, Penafsiran Roh Kudus dengan Jibril memang menjadi sesuatu yang lumrah, bahkan menurut Dawam Rahardjo penafsiran tersebut merupakan keputusan dari mayoritas *mufassir* (*Jumbuh⁴⁴ al-Mufassirin*)⁴⁵.

1. QS. Al-Baqarah [2] : 253

Dalam menafsirkan ayat ini, Abu Zahrah memberikan beberapa spekulasi makna. Pertama, Abu Zahrah menegaskan bahwa kata “*al-Qudus*” yang bersanding dengan kata “*Ruh*” mempunyai makna “sesuatu yang suci⁴⁶”. Ia

⁴¹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1216.

⁴² Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosakata*, vol. Vol.2 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 839–40.

⁴³ Muhammad Fuad abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufabrus li al-Fa’ih al-Quran al-Karim* (Kairo: Dar al-Hadits, 1991), 326.

⁴⁴ Dalam bahasa agama, *jumbuh* sering diartikan sebagai mayoritas. Namun, dalam tradisi Arab kata tersebut dimaknai sebagai “pembesar”. Lihat, Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasith* (Bulaq: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2004), 137.

⁴⁵ M. Dawam Rahardjo dan Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi al-Qur’an: tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci*, Cet. 1 (Jakarta: Diterbitkan oleh Penerbit Paramadina bekerjasama Jurnal Ulumul Qur’an, 1996), 234.

⁴⁶ Ahmad Zuhdi Muhdlor dan Atabik Ali, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), 1240.

menegaskan, bahwa suci yang dimaksud dalam lafaz tersebut bukanlah suci sebagaimana yang terdapat dalam terminologi fikih⁴⁷. Akan tetapi, kata suci yang bersanding dengan kata “*Ruh*” tersebut dimaknainya dengan bersuci secara “maknawi”. Kedua, Abu Zahrah menafsirkan kata Roh Kudus dengan Jibril. Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa penafsiran seperti yang kedua ini merupakan penafsiran yang dilakukan oleh mayoritas ulama tafsir, tak terkecuali Abu Zahrah. Akan tetapi, ia juga mengomentari penafsiran ini. Menurutnya, terminologi Roh Kudus yang dimaknai sedemikian rupa merupakan sebuah terminologi yang “khas” dan itu dinarasikan oleh Al-Qur’an sendiri kemudian diamini oleh ajaran Islam. Secara tidak langsung, dalam poin ini Abu Zahrah memberikan distingsi antara ajaran Islam dan Kristen dalam memaknai Roh Kudus. Dari sudut pandang teologi Islam, Roh Kudus (Jibril) bukanlah Tuhan, melainkan seorang malaikat yang mendapatkan tugas dari Allah untuk menyampaikan wahyu. Sedangkan, dalam teologi Kristen Roh Kudus bukanlah seorang malaikat, melainkan Allah yang bermanifestasi dalam wujud lain. Ketiga, Abu Zahrah memberikan penafsiran yang agak berbeda dengan ulama pendahulunya. Dalam poin ini, Abu Zahrah memberikan spekulasi makna lain, bahwa yang dimaksud dengan Roh Kudus dalam ayat tersebut adalah Injil. Sebenarnya, ia juga menyadari bahwa penafsirannya ini agak berbeda dengan para pendahulunya. Namun, dengan tegas ia menyangkal itu dengan menyatakan bahwa penafsiran ini sejatinya tidak bertentangan dengan penafsiran sebelumnya. Ia kemudian menyuguhkan nalar berfikir silogisme dengan meramu beberapa premis berikut. Pertama, premis mayornya adalah ketika Allah berfirman “*Kami perkuat dia dengan Ruhulkudus (Jibril)*”. Kedua, premis minornya adalah Roh Kudus turun dengan membawa Injil. Maka, dapat disimpulkan bahwa baik Roh Kudus maupun Injil keduanya merupakan formula yang dikirim Allah untuk menguatkan nabi Isa as. Kesimpulannya, Abu Zahrah mengatakan penafsiran “*Ruh al-Qudus*” dengan Injil disebutnya sebagai penafsiran yang menguatkan satu bagian dengan bagian yang lain⁴⁸.

2. QS. Al-Baqarah [2] : 87

Dalam menafsirkan ayat ini, Abu Zahrah menyampaikan beberapa poin penting, baik dari segi kebahasaan maupun teologis. Pertama, sebagaimana penafsiran Roh Kudus sebelumnya, pertama-tama Abu Zahrah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Ruh al-Qudus* adalah Jibril. Namun, ia juga memberikan pandangan lain, utamanya dari segi kebahasaan. Dalam sudut pandang gramatika Arab, “*Ruh al-Qudus*” disebut sebagai “*idlafah al-shifat li al-*

⁴⁷ Kata “*al-Thabarab*” yang terdapat dalam terminologi fikih biasanya didefinisikan sebagai sebuah kegiatan bersuci dari hadas kecil maupun besar. Namun, dalam kitabnya yang bernama *al-Iqna’* al-Khatib al-Syarbini mendefinisikan “*al-Thabarab*” sebagai kegiatan bersuci dari kotoran inderawi, seperti najis, maupun bersuci dari kotoran (maknawi), seperti kesalahan. Lihat, al-Khatib al-Syarbini, *al-Iqna’ fi Halli Alfaz’ Abi Syuja’*, vol. Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 81.

⁴⁸ Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, juz.2:922.

mawsuf” yang berarti menyandarkan kata sifat kepada yang disifati. Berdasarkan teori ini, maka dapat disimpulkan bahwa susunan asli “*Rub al-Qudus*” adalah “*al-Rub al-Qudus*”. Kedua, dari aspek teologis Abu Zahrah juga mengkritik tajam konsep teologis umat Kristiani yang disebut sebagai Trinitas. Menurutnya, Roh Kudus yang terdapat dalam Al-Qur’an tidak memberikan ruang terhadap konsep Trinitas sebagaimana yang diyakini oleh umat Kristiani. Bagi Abu Zahrah, penempatan Roh Kudus sebagai tuhan ini diakibatkan oleh Bani Israel sendiri yang menentang ajaran nabi Isa as dan justru lebih mengikuti ajaran “musuh” Isa yang bernama Paulus⁴⁹. Ini juga senada dengan apa yang disampaikan oleh Ibn Taimiyyah. Ia mengatakan, bahwa agama seluruh nabi hanya satu, yaitu Islam⁵⁰. Pernyataan Ibn Taimiyyah itu semakin menguatkan penafsiran Abu Zahrah yang mengkritik konsep Trinitas dalam teologi Kristen.

3. QS. Al-Ma‘idah [5] : 110

Firman-Nya yang berbunyi “*Wabai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu sewaktu Aku menguatkanmu dengan Rubulkudus*” dinilai oleh Abu Zahrah sebagai anugerah istimewa yang dianugerahkan Allah kepada nabi Isa. Adapun anugerah istimewa yang dimaksud adalah spiritualitas nabi Isa yang terkenal sebagai seorang asketis (*zāhid*) ulung⁵¹. Ini dikuatkan oleh al-Ghazali dalam *Ihya*-nya. Ia menceritakan perbincangan nabi Isa dengan setan yang berupaya menghasut dan mengelabui nabi Isa terjerumus dalam binar-binar dunia yang waktu itu memang sedang menjadi primadona bagi umat nabi Isa. Waktu itu, nabi Isa tidur hanya menggunakan batu sebagai bantal kepala. Melihat fenomena ini, setan pun tak tinggal diam dan kemudian melontarkan pertanyaan kepada nabi Isa. Jika kamu meninggalkan dunia kelak, apa yang menjadi kenang-kenanganmu? Dan sejatinya, apa yang engkau cari wahai Isa? Sedangkan, untuk bantal kepala saja, engkau hanya menggunakan batu? Sekali lagi, engkau hanya menggunakan batu sebagai bantal untuk mengangkat kepalamu dari tanah ketika tidur. Dalam riwayat lain juga disebutkan, bahwa nabi Isa memang mempunyai sifat sederhana yang luar biasa. Ini dibuktikan dengan pakaian nabi Isa yang hanya terbuat dari karung dan kemudian pakaian tersebut menyebabkan kulitnya terluka. Motivasi nabi Isa melakukan itu semua adalah karena beliau takut terjerumus dan terlena yang disebabkan oleh pakaian yang lembut⁵².

4. QS. Al-Nahl [16] : 102

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Abu Zahrah memulainya dengan melakukan pengelompokan tema besar. Baginya, QS. Al-Nahl [16] : 101-105 mempunyai tema besar mukjizat Al-Qur’an. Secara spesifik, penulis mencatat

⁴⁹ Abu Zahrah, juz.1:305.

⁵⁰ Taqi al-Din Ibn Taimiyyah, *al-Jawab al-Shabih li Man Baddala Din al-Masih*, vol. juz.1 (Riyadh: Dar al-‘Ashimah, 1999), 81.

⁵¹ Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafasir*, juz.5:2394–95.

⁵² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, vol. juz.4 (Beirut: Dar al-Fikr, 2018), 239.

ada beberapa hal penting yang menjadi sasaran kritik Abu Zahrah dalam menafsirkan ayat ini. Pertama, Al-Qur'an sebagai mukjizat yang paling agung. Ia mengatakan, bahwa mukjizat para nabi sebelumnya yang mempunyai fungsi sebagai “penguat” ajaran mereka kini telah diganti oleh Allah dengan mukjizat yang kebenarannya tidak bersifat temporal dan berlaku sampai hari akhir, yaitu Al-Qur'an. Dalam redaksi tersebut, secara eksplisit Abu Zahrah menyampaikan bahwa mukjizat yang agung bukanlah mukjizat yang hanya berlaku bagi kaum dan masa tertentu saja. Ini berbeda dengan Al-Qur'an yang kebenarannya tidak dibatasi oleh waktu dan berlaku secara universal. Kedua, Abu Zahrah juga mengkritisi konsep *nasakh* yang dipahami oleh *mufassir* sebelumnya, bahkan sampai al-Zamakhshari (yang dikenal “lihai” dalam permainan bahasa) pun masih mengalami pemahaman yang tidak berkembang dalam memahami konsep *nasakh*. Menurut Abu Zahrah, mereka hanya sebatas memahami bahwa *nasakh* merupakan sebuah momen pergantian ayat. Sederhananya, ayat yang telah diturunkan oleh Allah kemudian “diamandemen” oleh ayat yang belakangan turun. Sekali lagi, menurut Abu Zahrah demikian merupakan konsep yang keliru dalam memahami *nasakh*. Karena permasalahan ini erat kaitannya dengan disiplin ilmu *ushul fiqh*, maka dalam hal ini Abu Zahrah pun menjelaskannya bukan dalam kitab tafsirnya, melainkan dalam kitab *ushul fiqh* nya. Dengan mengutip metodologi al-Shafi'i, Abu Zahrah menyimpulkan bahwa konsep *nasakh* yang berlaku adalah amandemen hukum dan ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an, bukan mengamandemen ayat yang telah diturunkan.⁵³

Kesimpulan

Terminologi Roh Kudus yang masuk ke dalam konsep besar Trinitas, ternyata juga terdapat dalam teologi Islam. Tidak lain dan bukan, hal itu disebabkan oleh tertulisnya terminologi Roh Kudus dalam Al-Qur'an dengan bahasa (*Ruh al-Qudus*). Terminologi itu sendiri terulang sebanyak 4 kali dalam Al-Qur'an, yang masing-masing terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2] : 87, 253, QS. Al-Ma'idah [5] : 110 dan QS. Al-Nahl [16] : 102.

Selaku penulis kitab *Zahrah al-Tafasir*, Muhammad Abu Zahrah memberikan makna yang beraneka ragam. Pertama, QS. [2] : 87. Kata Roh Kudus yang terdapat dalam ayat tersebut ditafsirkannya dengan malaikat Jibril. Kedua, QS. [2] : 53. Kata Roh Kudus yang terdapat dalam ayat tersebut ditafsirkannya dengan Injil. Ketiga, QS. [5] : 110. Kata Roh Kudus yang terdapat dalam ayat tersebut ditafsirkannya dengan anugerah. Keempat, QS. [16] : 102. Kata Roh Kudus yang terdapat dalam ayat tersebut ditafsirkannya dengan mukjizat. Dari apa yang disampaikan oleh Abu Zahrah dalam tafsirnya, dapat disimpulkan bahwa makna Roh Kudus bukan hanya “Jibril”. Lebih dari itu, bahwa makna Roh Kudus dalam Al-Qur'an beraneka ragam dan tidak bisa dipukul rata dalam suatu makna tertentu dengan tanpa mempertimbangkan pemaknaan lain.

⁵³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 185.

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.
- . *Zabrah al-Tafasir*. Vol. juz.1. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.
- Ahmad al-‘Aini, Muhammad Mahmud bin. *Umdah al-Qari Syarb Shahib al-Bukhari*. Vol. juz. 18. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Azhari, Usamah al-. *Jamharat A’lam al-Azhar al-Syarif*. Vol. juz. 6. Alexandria: Maktabah al-Iskandariah, 2019.
- Badrun, Muhammad. “Mengenal Muhammad Abu Zahrah Sebagai Mufassir.” *At-Ta’dib* 6, no. 1 (25 Juni 2011). <https://doi.org/10.21111/at-tadib.v6i1.548>.
- Bajuri, Ibrahim bin Muhammad al-. *Hasyiyah al-Bajuri ‘ala Syarb al-‘Allamah ibn Qasim*. Vol. juz.1. Jedah: Dar al-Minhaj, 2016.
- Baqi>, Muhammad Fuad abd al-. *al-Mu’jam al-Mufabras li al-Fazh al-Quran al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadits, 1991.
- Dimyathi, Muhammad Afifuddin. *Ilm al-Tafsir: Ushuluhu wa Manabijuhu*. Kairo: Dar al-Shalih, 2020.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Vol. juz.4. Beirut: Dar al-Fikr, 2018.
- Grady, Ellen. *Egypt Guidebook*. Vol. vol.II. Chennai: Notion Press, 2021.
- Hanaf, Hassan. *Min al-‘Aqidah ila al-Thaurah: al-Nubuwah wa al-Ma’ad*. Vol. Vol.4. Hindawi Foundation, 2020.
- Hasan, Abbas. *al-Nahw al-Wafi*. Vol. juz.3. Mesir: Dar al-Ma’arif, t.t.
- Ibn Taimiyyah, Taqi al-Din. *al-Jawab al-Shahib li Man Baddala Din al-Masih*. Vol. juz.1. Riyadh: Dar al-‘Ashimah, 1999.
- Jamal, Bassam al-. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 2005.
- Kabisi, Ahmad ‘Ubayd al-. *Mawsu’ah al-Kalimah wa Akhwatiba fi al-Qur’an al-Karim*. Vol. juz 2. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2017.
- Lase, Pieter. *Mengenal Hati Allah*. Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2006.
- Lestari, Sri. *Psikologi Keluarga*. Jakarta: Penerbit Kencana, 2016.
- Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *al-Mu’jam al-Wasith*. Bulaq: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2004.
- Markus, Sudiby. *Dunia barat dan Islam “Cabaya di Cakrawala.”* Jakarta: Kompas Gramedia, 2019.
- Mubarak, Zaki. *Writing is Talking*. Tasikmalaya: Pustaka Turats Press, 2022.
- Muhdlor, Ahmad Zuhdi, dan Atabik Ali. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.
- Napel, Henk ten. *Kamus teologi Inggris-Indonesia*. Cet. 10. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Ohoitumur, Johanis. *Mysterium Crucis-Mysterium Paschale*. Yogyakarta: Kanisius, 2020.

- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Rahardjo, M. Dawam, dan Budhy Munawar Rachman. *Ensiklopedi al-Qur'an: tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci*. Cet. 1. Jakarta: Diterbitkan oleh Penerbit Paramadina bekerjasama Jurnal Ulumul Qur'an, 1996.
- Rukiyanto, Bernardus Agus. *Mengenal Yesus Kristus*. Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2022.
- Saleh, Walid. *The Formation of The Classical Tafsir Tradition : The Qur'an Commentary of Tha'labi*. Boston: Brill, 2004.
- Shabir, Muhammad 'Uthman. *Muhammad Abu Zahrah : Imam al-Fuqaha' al-Mu'ashirin wa al-Mudafi' al-Jari' 'an Haqaiq al-Din*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2006.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Ensiklopedia Al-Qur'an : Kajian Kosa Kata*. Vol. Vol.2. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Situmorang, Jonar. *Pneumatologi*. Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2016.
- Syam, Nur. *Menjaga harmoni menuai damai: Islam, pendidikan, dan kebangsaan*. Edisi pertama, Cetakan ke-1. Rawamangun, Jakarta, Indonesia: Kencana, 2018.
- Syarbini, al-Khatib al-. *al-Iqna' fi Halli Alfaẓ Abi Syuja'*. Vol. Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Syinqithi, Muhammad Amin al-. *Adhwa' al-Bayan fi Idlah al-Qur'an bi al-Qur'an*. Vol. Juz.1. Makkah: Dar 'Ilm al-Fawaid, 1426H.
- T. Waldrop, Charles. *Karl Barth's christology: its basic Alexandrian character, Religion and reason*. Berlin, New York: Mouton Publishers, 1984.
- Taufiq, Muhammad. *Durus fi al-'Aqidah wa al-Iman*. Tunisia: al-Manhal, 2015.
- Verdianto, Donny Chrissutianto, Yohanes. *Yang Terang Semakin Benderang*. Jakarta: Hupasarana Bawana, 2020.
- Wellem, F. D. *Kamus sejarah gereja*. Cet. 3., Rev. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Widodo, Agus. *Pokok-pokok Kristologi Partistik*. Yogyakarta: Sanata Dharma University Press, 2023.
- Zarqani, M. 'Abd al-'Azhim al-. *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Vol. juz.2. Kairo: Dar al-Salam, 2021.