

EKOSUFISME DI DALAM TAFSIR INDONESIA KONTEMPORER

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:

AHMAD RIDLA SYAHIDA

NIM : 193530001

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M. / 1444 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah ekosufisme dalam pandangan para mufasir Indonesia kontemporer dapat difahami sebagai kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem *wujûd*, menjadikan alam sebagai sarana dzikir, sumber pengetahuan dan kearifan, juga sebagai sarana *taqarrub* kepada Allah Swt, sehingga terlahir kesadaran akan pentingnya menjalin harmonisasi dengan alam, sebagai upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).

Dari pemahaman tersebut temuan penulis terkait ekosufisme di dalam tafsir Indonesia kontemporer adalah bahwa religiositas alam raya yang diungkapkan melalui term-term ekosufisme difahami sebagai bentuk ketundukan alam raya terhadap sistem yang telah Allah Swt tetapkan. Keserasian, keharmonisan dan kecermatan alam raya menjadi petunjuk akan Kekuasaan dan Keesaan Sang Pencipta. Walaupun menurut mereka, berbagai aktifitas alam raya seperti *tasbîh*, *sujûd*, shalat, dimaknai berbeda, sebagian memahaminya secara *majâzi* dan sebagian lagi memahaminya secara hakiki. Namun semuanya sepakat bahwa penghambaan alam raya yang diungkapkan melalui aktifitas alam raya tersebut menjadi bukti bahwa alam raya pun memiliki dimensi jiwa dan spiritual seperti halnya manusia.

Disertasi ini juga menemukan bahwa khazanah sufi yang kental akan nilai spiritual dapat menjadi solusi atas berbagai kerusakan lingkungan yang terjadi. Salah satunya yaitu konsep *al-insân al-kamîl* yang merupakan *madzhâr tajalli asmâ* dan sifat-sifat Tuhan, yang bertugas sebagai pengawet dan pemelihara keberlangsungan alam. Keajaiban alam raya tidak akan dapat memberikan ‘*ibrah*, kecuali bagi orang-orang yang dapat mengoptimalkan akal dan *qalbu*-nya dengan *tafakkur* dan *tadzakkur*. Tasawuf yang intisarinya merupakan *akhlâk*, tidak hanya berupaya menjalin hubungan dengan Tuhan semata, tetapi juga menebar cinta dan kasih sayang dengan alam raya, sehingga dengannya terjalin ikatan kuat berupa *ukhuwwah makhluqiyah*. Dan ketika seorang *sâlik* berada pada puncak kesadaran spiritualnya maka ia akan berada pada *maqâm syuhûd*; yaitu dimana ia akan memandang apapun yang ada di hadapannya, tiada lain itu semua merupakan *tajalli* dari-Nya.

Temuan disertasi ini selain mendukung pandangan empat mufassir Indonesia kontemporer, juga mendukung pandangan Sayyid Hossein Nasr (1984), Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1978), Ali Jum’ah (2009), Mulyadhi Kartanegara (2017), Nasaruddin Umar (2014) dan Nur Arfiyah Febriani (2014), yang menyatakan bahwa alam raya berdimensi jiwa dan memiliki potensi spiritual sebagaimana halnya manusia. Upaya pelestarian lingkungan didasari dari rekonstruksi filosofis menyangkut relasi diantara alam, manusia dan Tuhan.

Disertasi ini berbeda pandangan dengan para pemikir barat seperti: Pierre Simon de Laplace (1827), Charles Darwin (1859), Emile Durkheim (1912), Sigmund Freud (1939), Stephen W. Hawking (2018) dan para pengusung materialistik-positivistik modern yang menyatakan bahwa alam hanya sebatas realitas independen yang tidak memiliki keterkaitan dengan Tuhan dan menganggap bahwa suatu yang dianggap *wujûd* itu yang benar-benar bisa diamati secara empiris.

Metodologi tafsir yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir *maudû'i* (tematik) dan *muqârin* (komparatif). Penelitian disertasi ini merupakan penelitian kepustakaan (*library reseach*) dengan menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that ecosufism in the view of contemporary Indonesian interpreters can be understood as a spiritual awareness that is obtained by interpreting the interactions between systems of being, making nature a means of dhikr, a source of knowledge and wisdom, as well as a means of getting closer to Allah Swt, so that awareness is born of the importance of establishing harmony with nature, as an effort to heal the environment.

From this understanding, the author findings regarding ecosufism in contemporary Indonesian interpretations are that the religiosity of the universe through the term ecosufism is understood as a form of submission to the universe to the system that Allah Swt has set. Harmony and accuracy of the universe is an indication of the power and oneness of the Creator. Although according to them, various natural activities such as *tasbih*, prostration, prayer, are interpreted differently, some understand it in a metaphorical way and others understand it actually. However, all of them are based on the fact that the servitude of the universe that is expressed through the activities of the universe proves that the universe also has a soul and spiritual dimension just like humans.

This dissertation also finds that Sufi treasures that are thick with spiritual values can be a solution to various environmental damage that occur. One of them is the concept of the complete human being, which is the manifestation of the names and attributes of God, which serves as a preservative and preserver of the sustainability of nature. The wonders of the universe will not be able to provide learning values, except for people who can optimize their minds and hearts with *tafakkur* and *tadzakkur*. Sufism whose essence is morality, not only seeks to establish a relationship with God alone, but also spreads love and affection with the universe, so that with it a strong bond is established in the form of brotherhood among creatures. And when a *sālik* is at the peak of his spiritual awareness, he will be at the state of *shuhūd*; that is where he will look at whatever is in front of him, nothing but manifestation of it.

The findings of this dissertation not only support the views of four contemporary Indonesian interpreters, but also the views of Sayyid Hossein Nasr (1984), Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1978), Ali Jum'ah (2009), Mulyadhi Kartanegara (2017), Nasaruddin Umar (2014) and Nur Arfiyah Febriani (2014), which states that the universe has a soul dimension and has spiritual potential as well as humans. Efforts to preserve the environment are based on a philosophical reconstruction concerning the relationship between nature, humans and God.

This dissertation differs from Western thinkers such as: Pierre Simon de Laplace (1827), Charles Darwin (1859), Emile Durkheim (1912), Sigmund Freud (1939), Stephen W. Hawking (2018) and modern materialistic-positivistic proponents which states that nature is only limited to an independent reality that has no connection with God and assumes that something that is considered to be manifest is what can actually be empirically observed.

The interpretation methodology used in this research is the thematic and comparative interpretation methods. This dissertation research is a library research using a descriptive method with a qualitative approach.

المخلص

إستنتاج هذه الأطروحة هو أن التصوف البيئي (Ekosufisme) من منظور المفسرين الإندونيسيين المعاصرين، يمكن فهمها على أنها وعي روحي، يتم الحصول عليه من خلال تفسير التفاعلات بين أنظمة الوجود، وجعل الطبيعة وسيلة للذكر، ومصدرًا للمعرفة والحكمة. وكذلك كوسيلة للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، بحيث يولد الوعي بأهمية تحقيق الانسجام مع الطبيعة، كمحاولة لشفاء البيئة (الشفاء البيئي).

من هذا الفهم، فإن النتائج التي توصل إليها المؤلف فيما يتعلق بالتصوف البيئي في التفسيرات الإندونيسية المعاصرة هي أن تدين الكون كما يتم التعبير عنه من خلال مصطلحات التصوف البيئي يُفهم على أنه شكل من أشكال خضوع الكون للنظام الذي رسمه الله. انسجام الكون وتناغمه ودقته هو دليل على قوة الخالق ووحدانيته. على الرغم من أنه وفقًا لهم، يتم تفسير الأنشطة الطبيعية المختلفة مثل التسبيح والسجود والصلاة بشكل مختلف، إلا أن البعض يفهمها بطريقة المجازية والبعض الآخر يفهمها بشكل الحقيقية. لكن الجميع يتفقون على أن عبودية الكون التي يتم التعبير عنها من خلال أنشطة الكون هي دليل على أن للكون أيضًا نفسًا وبعدها روحياً تمامًا مثل الإنسان.

وجدت هذه الرسالة أيضًا أن الكنوز الصوفية المليئة بالقيم الروحية يمكن أن تكون حلاً للعديد من الأضرار البيئية التي تحدث. أحدها هو مفهوم الإنسان الكامل وهو المظهر التجلي لأسماء الله وصفاته، وهو بمثابة حافظة واستدامة الطبيعة. لن تستطيع عجائب الكون أن تعطي عبرة، إلا لمن يحسن عقولهم وقلوبهم بالتفكير والتذكر. إن الصوفية التي جوهرها الأخلاق، ليس فقط محاولة إقامة علاقة مع الله وحده، بل تنشر أيضًا الحب والحنان مع الكون، بحيث تنشأ معها رابطة قوية على شكل الأخوة بين رفقاء المخلوقات. وعندما يكون السالك في ذروة وعيه الروحي يكون عند مقام الشهود. هذا هو المكان الذي سينظر فيه إلى كل ما هو أمامه، ولا شيء سوى التجلي منه.

لا تدعم نتائج هذه الأطروحة آراء أربعة مفسرين إندونيسيين معاصرين فحسب، بل تدعم أيضًا آراء السيد حسين نصر (١٣٨١هـ)، السيد محمد نقيب العتاس (١٣٨١هـ)، علي جمعة (١٣٨١هـ)، مولياى كارثانيجارا (١٣٨١هـ)، نصار الدين عمر (2014)، ونور عرفية فبرياني (١٣٨١هـ)، الذي ذكر أن للكون بُعد روحي وإمكانيات روحية مثل الإنسان. تستند جهود الحفاظ على البيئة إلى إعادة بناء فلسفية تتعلق بالعلاقة بين الطبيعة والإنسان والله.

تختلف هذه الأطروحة عن المفكرين الغربيين مثل: بيير سيمون دو لابلاس (١٣٨١هـ)، تشارلز داروين (١٣٨١هـ)، إميل دوركايم (١٣٨١هـ)، سيغموند فرويد (١٣٨١هـ)، ستيفن ويليام هوكينج (١٣٨١هـ) والماديون الوضعيون الحديثون الذين صرحوا بأن الطبيعة يقتصر فقط على واقع مستقل لا علاقة له بالله ويعتبر أن شيئًا يمكن اعتباره موجودا يمكن ملاحظته بشكل تجريبي. منهج التفسير المستخدم في هذا البحث هو طريقة التفسير الموضوعي والمقارن. بحث الأطروحة هو بحوث المكتبات، باستخدام المنهج الوصفي مع النهج النوعي.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Ridla Syahida
Nomor Induk Mahasiswa : 193530001
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Desertasi : Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia
Kontemporer

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institusi PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 September 2022

Yang membuat pernyataan,



Ahmad Ridla Syahida

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

Judul Disertasi
EKOSUFISME DI DALAM TAFSIR INDONESIA KONTEMPORER

DISERTASI

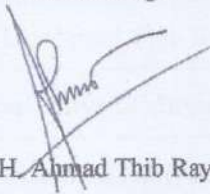
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
Ahmad Ridla Syahida
NIM: 193530001

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

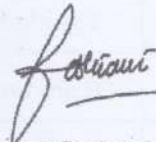
Jakarta, 13 September 2022

Pembimbing I



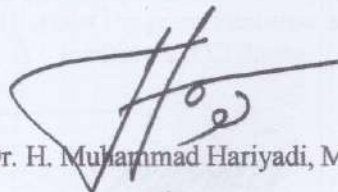
Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer

Disusun oleh:

Nama : Ahmad Ridla Syahida
Nomor Induk Mahasiswa : 193530001
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

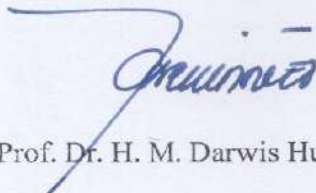
Telah diajukan pada Sidang Terbuka pada tanggal:

Senin, 10 Oktober 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji II	
4	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
5	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, ..31 Januari..... 2023

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala Puji dan limpahan rasa syukur yang tak terhingga kepada Dzat yang Maha Agung dan Maha Mulia Allah Swt. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah limpahkan kehariban panutan alam Nabi Besar Muhammad Saw, yang dengannya sinaran hidayah-Nya bisa sampai kepada kita semua. Juga kepada para keluarga, shahabat dan pengikutnya hingga *yaumul jaza* tiba. *Amîn*

Alhamdulillah, berkat taufik, *'inâyah* dan hidayah-Nya, penulisan Disertasi ini bisa terselesaikan dengan baik dan sesuai dengan waktu yang diharapkan, walaupun dalam proses penulisannya mengalami berbagai hambatan dan kendala. Sehingga hampir saja Disertasi ini tidak bisa dirampungkan sesuai dengan harapan. Usaha keras untuk menyelesaikan penulisan Disertasi ini, tidak terlepas dari dorongan, arahan dan motivasi dari berbagai pihak; baik secara moril maupun materil telah banyak berkontribusi sehingga cita-cita ini bisa terwujud.

Dengan penuh kerendahan hati, penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang sebesar-besarnya, dengan diiringi do'a luhur agar setiap ilmu dan amal kebaikan yang telah diberikan, semuanya dicatat disisi Allah sebagai amal terbaik di akhirat kelak. untuk itu pada kesempatan yang berbahagia ini, penghargaan dan terimakasih disertai rasa *ta'dzîm*, penulis haturkan kepada:

1. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah menyelenggarakan Program Beasiswa 5000 Doktor, sehingga penulis bisa melanjutkan studi ke jenjang S3.
2. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepadapenulis.

3. Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang senantiasa menyemangati, memotivasi serta sabar dalam membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal hingga akhir.
5. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. (Pembimbing I), dan Dr. H. Nur Arfiah Febriani, MA, (Pembimbing II) yang banyak memberikan inspirasi dan masukan yang luar biasa, serta kesabaran dan waktu yang telah diberikan kepada penulis, untuk membimbing dan mengarahkan penelitian ini sehingga bisa terselesaikan.
6. Penguji WIP I dan II: Ibu Dr. Nurbaiti, Lc., MA yang dengan sabar mengoreksi, memberikan kritik serta masukan konstruktif bagi naskah disertasi penulis.
7. Kepala Perpustakaan beserta Staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
8. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, Para Dosen yang telah banyak memberikan inspirasi dan ilmu, serta begitu bersabar dalam membimbing penulis selama menyelesaikan studi. Terkhusus Tim Admin Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta; Pak Andi Jumardi, Pak Jeddah dan Ibu Siti Mariam, yang dengan sabar melayani penulis dalam proses pengurusan administrasi kampus.
9. Ketua STAI Al-Ma'arif Ciamis sekaligus paman penulis, Bapak Dr. H. Jamiludin Hidayat, S.Pd., M.Sc, dan segenap Civitas Kampus, yang telah memberikan izin lanjut studi kepada penulis.
10. Ibunda tercinta Ny. Suryanti (Alm) yang dengan *taqdir*-Nya, lebih dulu dipanggil kehadirat-Nya, tidak sempat melihat proses penyelesaian Disertasi ini. Yang jika bukan karena do'a diiringi tetesan air matanya, dorongan, dan motivasi tinggi, penulis tidak akan bisa menyelesaikan pendidikan hingga jenjang ini. Semoga *ruh*-nya Allah angkat ke-*maqam* tertinggi di sisi-Nya. dan Ayahanda Bapak Dr. Nurwahdan, M.Pd yang atas motivasinya penulis tetap semangat untuk terus melanjutkan studi kejenjang yang lebih tinggi.
11. Bapak mertua Drs. K.H Tatang Yusuf Sidik, *murabby* sekaligus orangtua yang telah banyak memberikan penulis ilmu, Ibu mertua Hj Ida Rohmanah yang dengan kesabarannya terus menerus mendorong penulis untuk segera menyelesaikan penulisan Disertasi ini. Juga dukungannya baik moril maupun materi yang begitu besar, semoga Allah membalas semua kebaikannya dengan balasan yang terbaik disisi-Nya.Amin

12. Belahan jiwa dan bidadari surgaku tersayang, Yuyu Siti Fauziah, S.Pd., M.Pd, yang dengan begitu sabar menyertai penulis dalam setiap proses penyelesaian studi ini, semoga kita selalu diberikan kekuatan dan selalu dinaungi rahmat-Nya, amin.
13. Pengasuh Pondok Pesantren Ar-Risalah Cijantung IV Ciamis, Ayahanda KH. Drs. Asep Saefulmillah dan Ibunda Hj. Dra. Ai Siti Masitoh, berkat do'a, bimbingan dan perhatiannya dari sejak penulis *nyantri* hingga penulis dapat menyelesaikan program studi pascasarjana S3.
14. Teman-teman Pascasarjana S3 Institut PTIQ Jakarta, Angkatan Tahun 2019, khususnya teman-teman seperjuangan Program Beasiswa 5000 Doktor dari Kementerian Agama Republik Indonesia; Ustadzah Ina Rotul Ain, Ustadz Irhas, Ustadz Lutfi, Ustadz Mohammad Zuhdi dan Ustadz Zakiar, tanpa do'a dan semangat kalian semua, penulisan Disertasi ini tidak akan terwujud.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah Swt memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya kepada Allah Swt jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Ciamis, 12 September 2022
Penulis,

Ahmad Ridla Syahida

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xxi
Daftar Gambar.....	xxv
Daftar Tabel.....	xxvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Batasan Masalah.....	13
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian.....	14
F. Manfaat Penelitian.....	14
G. Kerangka Teori.....	15
H. Tinjauan Pustaka	18
I. Metode Penelitian.....	25
1. Metode Penelitian	25
2. Data dan Sumber Data	28
3. Langkah Operasional	29
4. Teknik Analisis Data	30

J. Jadwal Penelitian.....	30
K. Sistematika Penulisan.....	31
BAB II DISKURSUS TENTANG EKO-SUFISME	33
A. Konsep Eko-sufisme.....	34
1. Konsep Tentang Ekologi	35
a. Definisi Ekologi	35
b. Ruang Lingkup Pembahasan Ekologi.....	40
c. Interkoneksi Setiap Benda yang Ada di Alam Semesta..	46
d. Tantangan Problem Ekologi Kini dan Akan Datang	47
2. Konsep Tentang Tasawuf	50
a. Definisi dan Asal Usul Kata Tasawuf.....	50
b. Sejarah Perkembangan Tasawuf.....	62
c. Menyelami Hakikat Tasawuf.....	67
d. Tasawuf: Etika, Estetika, Moralitas dan Transformasi Sosial.....	78
3. Menggali Makna Eko-sufisme.....	82
B. Alam, Manusia dan Tuhan Perspektif Tasawuf	87
1. Konsep Tasawuf Mengenai Alam	87
2. Konsep Tasawuf Mengenai Manusia	92
3. Konsep Tasawuf Mengenai Tuhan	96
C. Konservasi Lingkungan Melalui Ajaran-ajaran Tasawuf	100
1. Dzikir dan Fikir	103
2. <i>Zuhud</i>	104
3. <i>Wara'</i>	106
4. <i>Murâqabah</i>	107
5. <i>Musyâhadah</i>	107
6. <i>Maḥabbah</i>	108
7. <i>Wahdatul Wujûd</i>	109
BAB III EKOLOGI DALAM TINJAUAN AL-QUR'AN	111
A. Al-Qur'an dan Ekologi: diantara Ayat <i>Tadwîd</i> dan Ayat <i>Takwîn</i>	117
1. Membaca Ayat-ayat Allah.....	119
2. Keseimbangan dan Keharmonisan Ayat-ayat Allah.....	124
3. Ayat <i>Kaunyah</i> dan Kebangkitan Peradaban Emas	134
B. Ayat-ayat <i>Kaunyah</i> di dalam Al-Qur'an	141
C. Ekologi dalam Perspektif Al-Qur'an.....	147
D. Paradigma Tafsir Ekologi.....	156

BAB IV PROFIL TAFSIR INDONESIA KONTEMPORER	161
A. Definisi Tafsir.....	164
1. Arti Tafsir Secara Etimologi.....	164
2. Arti Tafsir Secara Terminologi.....	170
B. Perkembangan Model Penafsiran di Indonesia dari Klasik hingga Kontemporer.....	174
1. Islam dan Khazanah Kajian Al-Qur'an di Indonesia.....	174
2. Sejarah Perkembangan Tafsir di Indonesia	177
a. Perkembangan Tafsir Pada Periode Klasik (7-15 M).....	179
b. Perkembangan Tafsir Pada Periode Pertengahan (16-18 M)	182
c. Perkembangan Tafsir Pada Periode Modern (19 M)	186
d. Perkembangan Tafsir Pada Periode Kontemporer (20 M-Sekarang).....	187
C. Tafsir Kontemporer di Indonesia	192
1. Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Karya Hasbi As-Shiddieqy	192
2. Tafsir Al-Azhar Karya HAMKA.....	201
3. Tafsir Al-Misbah Karya Quraish Shihab.....	208
4. Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI.....	216
 BAB V PANDANGAN MUFASIR INDONESIA KONTEMPORER TENTANG EKOSUFISME DAN PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN DENGAN KESADARAN EKOSUFISME.....	221
A. Term Al-Qur'an Terkait Ekosufisme	226
1. <i>أَسْلَمَ/Aslama</i> (Alam Raya Berserah Diri Kepada Allah).....	226
2. <i>قَانِتُونَ/Qânitûn</i> (Alam Raya Tunduk Kepada Allah).....	228
3. <i>سَبَّحَ/Sabbaha</i> (Alam Raya Bertasbih)	231
4. <i>يَسْجُدُ/Yasjudu</i> (Alam Raya Bersujud)	234
5. <i>صَلَاةٌ/Shalâtu</i> (Alam Raya Berdo'a).....	236
6. <i>سَخَّرَ/Sakhkhara</i> (Penundukan Alam demi Kemaslahatan Manusia di Muka Bumi).....	237
B. Deskripsi Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer.....	240
1. Kepasrahan Alam Raya Seraya Berserah Diri Kepada Allah.....	245
2. Ketundukan Seluruh Makhluk Terhadap Hukum yang Telah Allah Tetapkan	252
3. Keserasian Alam Semesta Sebagai Bukti Keesaan Allah Swt	261

4. Kepatuhan Alam Semesta Kepada Sistem yang Telah Allah Tetapkan	283
5. Seluruh Makhluk Berdo'a Kepada Allah Swt	294
6. Penundukan Potensi Alam Untuk Mendukung Keberlangsungan Hidup Manusia	297
C. Kesadaran Ekosufisme: Solusi dalam Penanggulangan Kerusakan Alam	309
1. Memfungsikan Peran <i>Khalifah</i>	311
2. Mengoptimalkan Akal dan <i>Qalbu</i> dengan <i>Tafakkur</i> dan <i>Tadzakkur</i>	317
3. Penghargaan dan Penghormatan Terhadap Alam	323
4. Ekosufisme: Sebuah Upaya Memantik Kesadaran Akan Hadirnya Tuhan	328
 BAB VI PENUTUP	 333
A. Kesimpulan	333
B. Implikasi Hasil Penelitian	334
C. Saran	334
 DAFTAR PUSTAKA	 337
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR

Gambar I.1.	: Tingkat Organisasi Kehidupan	41
Gambar II.2.	: Hubungan Timbal Balik Antara Manusia dan Lingkungannya (Biotis dan Abiotis) Membentuk Ekosistem	42
Gambar II.3.	: Sebaran Bioma diseluruh Wilayah Bumi	44
Gambar IV.1.	: <i>Tafsîr</i> Sebagai Usaha Manusia dalam Memahami <i>Murâd</i> Allah Baik itu Melalui Ayat <i>Tadwîn</i> (Al-Qur'an) Maupun Ayat <i>Takwîn</i> (Alam Raya)	173

DAFTAR TABEL

Tabel III.1.	: Kriteria Kitab <i>Tadwîni</i> dan Kitab <i>Takwîni</i>	123
Tabel V.1.	: Bentuk Kata <i>Tasbîh</i> yang Digunakan sebagai Pembuka Surat (<i>Fawâtiḥ As-Suwar</i>).....	233
Tabel V.2.	: Aktifitas Alam Raya dalam Melakukan <i>Tasbîh</i> ditinjau dari Segi Subjeknya.....	233
Tabel V.3.	: Penundukan (<i>Taskhîr</i>) Alam Raya Ditinjau dari Segi Objeknya	239
Tabel V.4.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Aslama</i>	248
Tabel V.5.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Qânitûna</i>	257
Tabel V.6.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Sabbaha</i>	281
Tabel V.7.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Yasjudu</i>	292
Tabel V.8.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Shalâh</i>	296
Tabel V.9.	: Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term <i>Sakhkhara</i>	305

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berbagai kerusakan lingkungan yang terjadi, menjadi ancaman serius bagi kelangsungan seluruh makhluk hidup yang ada di bumi; penipisan lapisan ozon, perubahan iklim, pemanasan global, naiknya permukaan laut, tercemarnya udara dan timbulnya berbagai penyakit baru/virus menular, terkontaminasinya laut, sungai, danau dan air tanah, kekeringan, hilangnya keanekaragaman hayati di darat dan di lautan, kebakaran hutan, tanah longsor dan banjir bandang. Singkatnya, permasalahan lingkungan dunia kian hari semakin menakutkan, seiring laju pertumbuhan penduduk dan perkembangan industri yang tidak terkendali khususnya di negara-negara berkembang, kualitas lingkungan terus menurun, bahkan beberapa diantaranya tidak dapat diperbaiki dan dipulihkan kembali seperti sediakala (*irreversible environmental damage*).¹

Fakta kerusakan lingkungan tersebut dibuktikan dengan terjadinya bencana di sebagian wilayah Indonesia diawal tahun 2021, yang menyebabkan diungsikannya ribuan warga dari wilayah terdampak banjir, bahkan puluhan orang meninggal akibat tertimbun tanah longsor. Bencana tersebut diantaranya tanah longsor yang terjadi di Sumedang Jawa Barat (09/01/2021)² dan Manado, Sulawesi Utara (16/01/2021)³, dan banjir yang

¹ Laode M. Syarif dan Kadek Sarna, *Hukum Lingkungan: Teori, Legislasi dan Studi Kasus*, t.tp: The Asia Foundation, 2000, hal. 2.

² [https:// www.cnnindonesia.com/ nasional/ 20210203131442-20-601730/longsor-sumedang-40-orang-tewas-1126-jiwa-terdampak](https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210203131442-20-601730/longsor-sumedang-40-orang-tewas-1126-jiwa-terdampak). Diakses pada 30 Januari 2021.

terjadi di beberapa wilayah, yaitu Kota Solok Sumatera Barat (11/01/2021),⁴ Kabupaten Jembrana Bali (15/01/2021),⁵ Puncak Bogor Jawa Barat (19/01/2021)⁶ dan Kabupaten Tanah Laut, Kalimantan Selatan (14/01/2021).⁷

Untuk data bencana yang terakhir ini, Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI) Kalimantan Selatan menegaskan bahwa bencana yang terjadi di tahun ini adalah yang terparah dari tahun-tahun sebelumnya. Walaupun curah hujan dianggap menjadi penyebab banjir secara langsung, akan tetapi apa yang terjadi di Kalimantan dari berbagai bencana lingkungan, merupakan akumulasi dari pembukaan lahan secara membabi buta.

Hal ini terlihat dari beban izin konsesi yang mencapai hingga 50% dikuasai oleh perusahaan kelapa sawit dan pertambangan. Data yang tersedia menunjukkan bahwa luas lahan yang digunakan untuk perkebunan terus meningkat dari tahun ke tahun, seiring dengan perubahan kondisi lingkungan, antara tahun 2009-2011 luas lahan perkebunan meningkat sebesar 14% dan pada tahun berikutnya sebesar 72% dalam 5 tahun. Direktorat Jenderal Perkebunan (2020) mencatat bahwa, luas perkebunan kelapa sawit di Kalimantan Selatan adalah sekitar 64.632 hektar. Selain itu, Jaringan Advokasi Tambang (Jatam) mencatat ada 4.290 Izin Usaha Pertambangan (IUP) atau 49,2 % dari jumlah keseluruhan di Indonesia.⁸ Perluasan lahan yang masif dan terus menerus ini, memperparah terjadinya bencana, terutama ketika kondisi cuaca ekstrim baik di musim kemarau maupun musim hujan, sehingga mengurangi daya serap air hujan di permukaan tanah. Akar-akar pohon di hutan yang heterogen, yang dapat membantu tanah untuk mengikat dan menyimpan air hujan, kini telah kehilangan fungsinya, sehingga berbagai bencana pun tidak dapat dihindari lagi.

Tidak hanya di Indonesia, kerusakan lingkungan maupun pencemaran lingkungan marak terjadi di belahan dunia lain. Terjadinya krisis lingkungan global ini, sebenarnya berakar pada kesalahan fundamental-filosofis menyangkut cara pandang manusia dalam memahami hakikat tentang dirinya sendiri dan alam raya, serta tempat manusia dalam ekosistem secara

³ <https://www.jawapos.com/jpg-today/17/01/2021/banjir-dan-longsor-di-kota-manado-akibatkan-5-orang-meninggal-dunia/>. Diakses pada 30 Januari 2021.

⁴ <https://news.okezone.com/read/2021/01/12/340/2343138/solok-diterjang-banjir-dan-longsor-ribuan-warga-terdampak>. Diakses pada 30 Januari 2021.

⁵ <https://regional.kompas.com/read/2021/01/15/15484791/banjir-bandang-di-jembrana-rumah-dan-ternak-hanyut?page=all>. Diakses pada 30 Januari 2021.

⁶ <https://www.kompas.com/tren/read/2021/01/19/153404765/banjir-bandang-di-puncak-bogor-900-jiwa-terdampak-dan-diungsikan?page=all>. Diakses pada 30 Januari 2021.

⁷ <https://www.liputan6.com/news/read/4458418/21990-jiwa-terdampak-banjir-di-tanah-laut-kalimantan-selatan>. Diakses pada 30 Januari 2021.

⁸ Alwiya Syahbanu, *et.al.*, *Catatan Akhir Tahun 2019 dan Proyeksi 2020: Oligarki Tambang Menghancurkan Syarat-syarat Keselamatan Rakyat dan Infrastruktur Ekologis di Indonesia*, Jakarta: Jatam Nasional, 2019, hal. 5.

keseluruhan. Terjadinya krisis lingkungan tidak lepas dari cara pandang kehidupan manusia modern yang bersandar kepada paradigma⁹ positivisme¹⁰ dalam mengkonstruksi dan menerapkan ilmu pengetahuan (sains) modern.¹¹ Krisis lingkungan global juga disebabkan oleh perilaku serakah,¹² terutama karena ketidakseimbangan antara diri sendiri (*self*), kepentingan umum dan hak lingkungan (alam).¹³ Penyebabnya adalah kurangnya pemahaman manusia modern dari sudut pandang tradisional, serta pemahaman yang dangkal tentang agama sebagai nilai sakral tradisi, kualitas spiritualitas yang berdasar kepada agama.¹⁴ Berbagai penelitian membuktikan bahwa pesatnya perkembangan pemikiran manusia yang membawa kemajuan di bidang ilmu pengetahuan, tidak membuat manusia cukup bijak untuk hidup selaras dengan alam.¹⁵ Di sisi lain, kondisi bumi saat ini terancam menjadi tempat yang penuh dengan bencana alam yang datang secara tiba-tiba.

⁹ Thomas Kuhn merupakan orang yang pertama kali memperkenalkan istilah paradigma. Adapun definisinya yaitu kerangka kerja konseptual atau model di mana ilmuwan bekerja (*a conceptual framework or model within a scientist works*). Zaim Mubaraq, *Membumikan Pendidikan Nilai*, Bandung: Alfabeta, Cet. 2, 2009, hal. 38. Paradigma adalah cara setiap orang melihat dunia, yang tidak selalu sesuai dengan kenyataan, paradigma adalah lensa yang melaluinya kita melihat sesuatu, dibentuk oleh perjalanan dinamika kehidupan, pengalaman, dan berbagai pilihan hidup. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*. Jakarta: Mizan, 1993, hal. 65.

¹⁰ Paradigma positivisme dikemukakan oleh Auguste Comte (1798-1857) dan para pendahulunya (Thomas Hobbes, René Descartes, David Hume dan John Locke). Pandangan positivis ini menolak semua aspek spiritual. Semua realitas yang tidak dapat diamati secara empiris dan ditemukan oleh akal dianggap mustahil. Pandangan seperti itu, yang muncul seiring dengan modernisasi yang merasuk di berbagai bidang kehidupan, tidak dapat dihindari lagi telah memenuhi jaringan otak dan hati masyarakat modern dan mengubahnya menjadi *way of life*. Akibatnya, manusia modern seringkali kehilangan makna, menjadi manusia kosong, tanpa nilai moral-spiritual.

¹¹ Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York: Crossroad Publishing Company, 1998, hal. 123. Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allan and Udwin, 1968, hal. 78.

¹² Keserakahan termasuk dalam psikopatologi, karena termasuk kedalam sifat buruk. Dalam Islam, psikopatologi dibagi menjadi dua kelompok: *pertama*, duniawi, yaitu gejala penyakit jiwa, yang diklasifikasikan dalam psikologi kontemporer. *Kedua*, *ukhrawi*, yaitu penyakit yang berupa penyimpangan dari norma atau nilai moral, spiritual dan agama, perilaku yang tidak sesuai (*character disorder*).

¹³ Richard Evanof, *Reconciling Self, Society, Nature Environment Ethics*, dalam *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 16, No. 3, 2005, hal. 107-108, dan Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional Jawa*, Yogyakarta: PPLHRJ, 2007, hal. 154.

¹⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern*, London and New York: Longman, Vol 4, 1975, Hal. 54.

¹⁵ Mary Evelyn dan Jhon A. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance World Religion And Ecology, Daedalous*, 2001, hal. 130 dan hal. 4. Bill McKibben, *The End of Nature*, New York: Random House, Cet. 2, 1989, hal. 78.

Selain itu, cara pandang antroposentris¹⁶ dalam memandang bumi, didukung oleh ajaran-ajaran agama yang tidak dipahami secara kritis, juga menjadi salah satu penyebab bumi kian merana.¹⁷ Mary Evelyn Tucker, aktivis lingkungan dari Beckel University, menyarankan perlunya cara baru dalam membaca bumi yang mencakup kajian kritis teologi dan agama dalam mereposisi hubungan antara manusia, bumi dan Tuhan.¹⁸ Menurutnya, ajaran agama dan spiritual dapat memperkuat kesadaran umat manusia untuk menunaikan tugas-tugasnya dalam upaya pemeliharaan dan perlindungan lingkungan yang telah rusak diakibatkan oleh agresi manusia modern yang dilakukan secara terus menerus, melalui sifat para penaklukknya.¹⁹ Fahaman antroposentris yang kering akan nilai-nilai spiritual telah memberikan dampak negatif bagi bumi, bahkan paradigma ini dianggap sebagai akar penyebab utama kerusakan lingkungan.²⁰ Selain itu, kerusakan lingkungan harus diakui sebagai bagian dari pembunuhan manusia terhadap dirinya sendiri, karena alam merupakan tempat tinggal dan tempat bertahan hidup. Manusia juga harus memahami bahwa merusak alam sama dengan menghancurkan citra Tuhan, yang ingin Dia tunjukkan melalui segala keindahan yang ada di alam raya ini.

Sayyid Hossein Nasr menyatakan bahwa krisis lingkungan yang terjadi disebabkan oleh krisis spiritual manusia modern. Hossein Nasr menjelaskan bahwa berbagai kerusakan ekologi disebabkan oleh sains, teknologi dan ekonomi kapitalis yang kering akan nilai-nilai spiritual. Sains, teknologi, dan ekonomi yang merupakan kebutuhan manusia tidak boleh lepas dari rangkulan spiritual sebagai *check and balance*. Menurut Hossein Nasr, karena aspek spiritual yang terpinggirkan, menjadikan manusia modern beranggapan bahwa manusia dapat menggunakan semua sumber daya alam tanpa batas sebagai identitas paradigma antroposentris-humanis.²¹ Manusia modern telah menjadi pemuja sains dan teknologi, sehingga integritas

¹⁶ Etika antroposentris merupakan cara pandang Barat dalam melihat dunia. Cara pandang ini berasal dari pemikiran Aristoteles kemudian diikuti oleh para filsuf modern. Kesalahan mendasar terkait dengan sudut pandang ini yaitu dimana manusia dipahami hanya sebagai makhluk sosial yang keberadaan dan identitasnya ditentukan oleh komunitas sosialnya. Dalam pemahaman ini, manusia berkembang menjadi dirinya dalam interaksi sesama manusia di komunitas sosial mereka. Kepribadiannya dibentuk oleh komunitas sosialnya, sebagaimana dia sendiri yang membantu membentuk komunitas sosialnya. Manusia tidak dilihat sebagai makhluk ekologis, yang mana pembentukan identitas dirinya juga dipengaruhi oleh alam.

¹⁷ Mudaffir, *Argument Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, Disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010, hal. 30.

¹⁸ Mary Evelyn dan Jhon A. Grim, *Introduction: The Emerging...*, hal. 130.

¹⁹ Mudaffir, *Argument Konservasi Lingkungan...*, hal. 30.

²⁰ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, Cet. 1, 2014, hal. 117.

²¹ Sayyed Hossein, *Man and Nature...*, hal. 14.

kemanusiaan telah tereduksi dan terperangkap dalam sistem jaringan teknologi yang sangat tidak manusiawi. Menurutnya, manusia modern berada di tepi/pinggiran (*rim/periphery*) keberadaannya dan semakin menjauh dari pusat/poros (*center/axis*) eksistensinya.²²

Hossein Nasr menekankan perlunya mengembalikan spiritualitas manusia modern sebagai solusi dalam penanggulangan krisis lingkungan. Hossein Nasr menyatakan bahwa krisis lingkungan dan berbagai jenis kerusakan bumi yang terjadi selama dua abad terakhir, berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern, akibat kemenangan dan dominasi faham antroposentris-humanis yang menganggap bahwa manusia memiliki peran mutlak di muka bumi.²³ Dalam sebagian bukunya seperti: *Islam and the plight of Modern Man* (1975), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1978), *Religion and the Order of Nature* (1996), *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1997), Hossein Nasr menjelaskan alasan utama munculnya krisis lingkungan di abad modern ini, dan menekankan pentingnya memulihkan kembali hubungan harmonis antara manusia, alam dan Tuhan atas dasar spiritualitas dan kearifan perenial. Hossein Nasr menjelaskan bagaimana cara pandang manusia modern dalam melihat alam; kosmos atau alam hanyalah sekumpulan benda mati (seperti sistem mesin dan jam), materi yang tidak bernyawa, tidak memiliki perasaan dan tidak berharga kecuali sebatas komoditas ekonomi. Alam diperlakukan oleh manusia bagaikan pelacur (*prostitute*), dieksploitasi tanpa ada rasa tanggung jawab dalam memperlakukannya.²⁴

Menurut Hossein Nasr, salah satu bentuk upaya dalam merawat keseimbangan alam dari situasi krisis dan kehancuran, yaitu dengan menguatkan kembali nilai-nilai spiritual dan agama juga kearifan moral. Seruannya ini, menjadi suatu isyarat bahwa umat Islam juga harus berkontribusi dan memberikan sumbangsih pemikiran dalam hal upaya pelestarian lingkungan. Artinya umat Islam ditantang untuk melakukan

²² Sayyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern...*, hal. 54.

²³ Sayyed Hossain Nasr menyatakan bahwa barat telah menjadi pemuja sains dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah terkikis dan semakin berkurang sehingga terperosok masuk kedalam jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah utama, yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya, manusia modern berada di tepi/pinggiran (*rim/periphery*) keberadaannya dan semakin menjauh dari pusat/poros (*center/axis*) eksistensinya. Sayyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern...*, hal. 4. Pada kesempatan lain, Nasr mengkritik konstruksi epistemologi Barat Modern, yang hanya bergantung pada rasionalitas yang terpisah dari yang sakral. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred...*, hal. 84.

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature...*, hal. 18. Lihat Juga: Nasr, *Knowledge and The Sacred...*, hal. 45. Selanjutnya lihat: Sorjani, *Lingkungan Hidup: The Living Environment*, Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005. dan Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Buku Kompas, 2002.

penelitian menyangkut konsep dasar konservasi lingkungan dalam bentuk karya, untuk kemudian diimplementasikan sebagai pedoman etik dalam kehidupan. Dengan fakta-fakta tersebut di atas, maka perlu dibangun kosmologi baru yang berlandaskan kepada tradisi spiritualitas keagamaan, yang sarat makna dan kaya akan kearifan. Dengan demikian, diharapkan tasawuf yang merupakan bagian dari spiritualitas Islam dapat memberikan motivasi, inspirasi dan visi bagi pemerhati lingkungan dalam membangun etika lingkungan dan program-program pelestarian lingkungan lainnya.

Membangun etika lingkungan tanpa didasari dengan wawasan tasawuf atau pemahaman spiritual tentang kosmos adalah mustahil dan tidak efektif. Kerusakan lingkungan yang terjadi selama beberapa abad terakhir, berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern. Manusia modern telah mendesakralisasi alam. Padahal dalam tradisi sufi, hubungan yang terjadi di dalam suatu ekosistem tidak hanya menyangkut hukum produsen dan konsumen, seperti dalam ekologi. Namun tasawuf justru memiliki pandangan yang progresif dan komprehensif. Alam dalam tradisi sufi diposisikan sebagai *âyat* (tanda-tanda keagungan Tuhan), media untuk ber-*taqarrub*, bersyukur, sebagai sarana belajar (memperoleh kearifan), pemanis (*zînah*) dan media pemenuhan kebutuhan (konsumsi).²⁵ Jika saja umat Islam mau untuk kembali kepada nilai-nilai ajaran tasawuf tentang alam dan lingkungan, tentu dapat membantu dalam upaya penanggulangan krisis lingkungan yang saat ini terjadi di berbagai wilayah di dunia.

Timbulnya pertanyaan, misalnya, mengapa tasawuf sebagai ajaran yang mengedepankan problem batin harus diintegrasikan dengan isu-isu lingkungan. Pertanyaan ini sebenarnya muncul disebabkan oleh masih ada cara berpikir (*mindset*) dualistik; yang mendikotomi kehidupan spiritual dari kehidupan material, kehidupan surgawi dari kehidupan duniawi, iman dari pekerjaan, dll.²⁶ Pemikiran terpolarisasi ini cenderung menghancurkan hubungan yang ada. Seharunya diantara eksoteris dan esoteris merupakan suatu yang integral, kemudian dipisah menjadi dua hal yang berlawanan.

Menyandingkan tasawuf dengan alam dan lingkungan sebenarnya merupakan suatu upaya dalam rangka menghadirkan kesadaran akan pentingnya stabilitas alam ini dengan berbagai keanekaragaman hayatinya, yang berdasar kepada pemahaman akan kesucian alam. Manusia harus memperhatikan kembali cara pandang sekulernya terhadap alam, sambil melihat ruang spiritual yang ada di dalam hatinya. Hati seorang *insân* yang penuh dengan getaran-getaran spiritual dapat memperkuat sifat-sifat ketuhanan yang terdapat dalam jiwanya, agar selalu '*arif* terhadap Tuhan,

²⁵ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011, hal. 43-44.

²⁶ Zaim Saidi, *Islam Tradisional dan Krisis Lingkungan: Pandangan Seorang Aktivistis*, Majalah *Islamika*, Edisi No. 3 Januari-Maret 1994, hal. 19.

manusia dan alam. Relasi intim yang dibangun secara pribadi antara manusia dan Tuhan diharapkan memiliki dampak positif yang lebih luas, yang dapat mempengaruhi pada struktur kolektif masyarakat secara umum.²⁷

Pada dasarnya, ajaran tasawuf memiliki nilai-nilai positif bila diterapkan pada masyarakat modern, karena ajaran tasawuf tidak mengharuskan pengamalannya untuk menjauhi berbagai kepentingan yang bersifat duniawi. Cara berpikir yang kontemplatif dan aktif tidak pernah terpisah, baik lahiriah maupun batiniah di dalam tasawuf. Seorang sufi yang batinnya telah benar-benar meninggalkan dunia, namun secara lahiriah masih tetap berkontribusi dalam membangun kehidupan masyarakat dan menjalankan berbagai amanah tanggung jawab yang diberikan kepadanya. Berkehidupan secara kontemplatif dan aktif dalam semua spiritualitas Islam tidak bertentangan, bahkan saling melengkapi.²⁸

Menurut Hossein Nasr, kesadaran psikis dapat menghadirkan kesadaran humanis. Namun sesungguhnya ia tidak dapat menghasilkan nilai etika dan estetika luhur, sebagaimana dapat muncul lewat penghayatan ke-*Ilahi-an*.²⁹ Keindahan dan kemuliaan moral, yang berasal dari kesadaran psikis, bukan muncul dari kesadaran spiritual, hanya bersifat temporal dan tidak utuh, yang seringkali menipu dirinya dan orang lain. Keindahan dan kebaikan tidak dapat dicapai tanpa seseorang membuka secara lebar mata hatinya dan kemudian melakukan pendakian spiritual, meskipun seseorang hidup dalam kepingan-kepingan ruang dan waktu serta berkarya dengan disiplin keilmuannya. Dengan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, manusia dapat memahami rahasia sifat dan karakter alam, sehingga dapat mengelolanya, sedangkan mata hatinya menyadari bahwa alam yang dikelolanya adalah tiada lain sama-sama makhluk Tuhan yang menjadi petunjuk akan adanya Sang Pencipta Yang *Rahmân* dan *Rahîm*.

Dalam pandangan sufi, alam bukanlah objek mati yang diciptakan sebatas untuk melayani manusia. Alam adalah makhluk hidup yang dapat mencintai dan dicintai, dan antara manusia dengan alam dapat timbul rasa cinta dan saling pengertian di antara keduanya. Jika dikaji lebih mendalam maka akan ditemukan adanya hubungan erat yang terjalin diantara manusia dan alam; bahwa segala sesuatu yang dilakukan manusia dapat mempengaruhi alam. Oleh karena itu, sekarang semuanya dikembalikan kepada manusia, apakah manusia akan terus merusak alam atau berupaya untuk menciptakan ikatan persahabatan, kedamaian, dan harmoni di antara keduanya. Allah Swt mengangkat manusia sebagai *khalifah* yang bertugas

²⁷ Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, hal. 195.

²⁸ Seyyed Hosein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 98.

²⁹ Seyyed Hosein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern...*, hal. 105.

mengelola alam, yang didasari atas rasa tanggung jawab, karena manusia adalah tuan sekaligus pemelihara dan pelindung keberlangsungan alam.³⁰

Pemahaman utuh tentang alam raya, yang tiada lain merupakan ciptaan yang memiliki nilai sakralitas dan spiritual, serta melihat peran manusia sebagai partisipan yang sadar, simpatik dan kreatif dalam evolusi kehidupan, merupakan hal yang paling mendasar bagi terwujudnya masyarakat yang berkelanjutan secara ekologis. Jika saja manusia dapat memahami hakikat ini, maka manusia dapat menghormati alam raya, menghayati kondisi spiritualitasnya, serta merendahkan diri dihadapannya. Alam raya secara intrinsik dianugrahi tujuan dan makna yang mencerminkan kesatuan, keindahan, dan rahasia keagungan Tuhan.

Islam memiliki khazanah filosofis dan spiritual yang kaya, yang berkaitan dengan relasi yang terjalin diantara manusia dan alam raya. Islam tidak pernah melihat alam sebagai realitas independen, yang tidak terkait dengan realitas lain yang lebih tinggi. Sementara manusia modern memandang alam secara fisiologis dan kuantitatif, maka pendekatan sufistik melihat alam sebagai simbol yang menunjuk kepada realitas yang lebih tinggi. Alam raya tiada lain merupakan cerminan universal yang memantulkan realitas tertinggi. Jika manusia mencintai dan memuliakan realitas yang lebih tinggi ini, maka manusia juga dituntut untuk mencintai dan memuliakan alam raya.³¹

Al-Qur'an menegaskan bahwa segala sesuatu adalah *âyat* (tanda-tanda) Allah, dalam arti bahwa segala sesuatu menyatakan realitas mutlak (*absolut reality*). Lebih jauh Para sufi bahkan memandang segala sesuatu di alam raya ini tidak lain sebagai refleksi *asma* dan sifat-sifat Allah. Para sufi menyandarkan argumentasi mereka kepada sebuah Hadis Qudsi yang menyatakan bahwa: "*Aku adalah khazanah yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali. Karena itu Aku menciptakan makhluk agar Aku bisa dikenali*". Dari hadis tersebut dapat diketahui bahwa alam semesta merupakan lokus dari khazanah tersembunyi itu. Dan karena di alam semesta ini yang ada hanyalah makhluk, maka makhluk-makhluk itu sendiri yang memberitahu perihal adanya "Khazanah Tersembunyi". Dalam menggambarkan hubungan diantara alam dan Allah biasanya para sufi menggunakan istilah *tajalli*, yaitu penyingkapan diri, dengan cara memanifestasikan *asmâ* dan sifat-sifat-Nya pada alam. Tanpa adanya alam ini, *asmâ* dan sifat-sifat-Nya akan kehilangan makna dan akan senantiasa berubah dalam bentuk potensialitasnya pada dzat Tuhan. Demikian pula Dzat, Yang Mutlak itu sendiri akan tetap di dalam kesendiriannya-Nya, tanpa dapat dikenali oleh siapa pun. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, Allah sebagai esensi (tanpa sifat dan nama) tidak mungkin

³⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 163.

³¹ Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar...*, hal. 162-163.

dikenali, bahkan Dia tidak dapat dikatakan. Tuhan hanya bisa dikenal melalui *tajalli*-Nya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas, tetapi *wujud*-Nya yang hakiki tetaplah transenden.³²

Tasawuf yang sebatas “melayani” Tuhan, harus diperluas wilayah penerapannya dengan tasawuf yang juga mengabdikan pada lingkungan. Ini bukan berarti menempatkan alam (lingkungan) pada posisi Tuhan (panteisme). Akan tetapi, tasawuf harus dikembalikan pada fungsi aslinya yaitu sebagai penyeimbang antara kehidupan material dan spiritual. Ini menjadi satu aturan untuk membangun hubungan yang ideal antara manusia dan tuhanNya dan dengan lingkungan sekitarnya. Kepekaan sosial, alam (lingkungan) dan berbagai lini kehidupan lainnya adalah bagian yang menjadi barometer bahwa tasawuf bukan hanya sebatas pemenuhan spiritual, tetapi lebih dari itu yaitu dapat berkontribusi secara pragmatis bagi perlindungan dan penyelamatan terhadap bumi ini. Upaya menghadirkan eksistensi Tuhan dalam aktifitas konservasi alam ini, disebut dengan istilah Ekosufisme.³³

Ekosufisme dapat difahami sebagai tasawuf berbasis ekologi. Artinya kesadaran spiritual yang dapat dicapai dengan memaknai interaksi antar sistem *wujûd*, khususnya pada lingkungan yang ada di sekelilingnya. Alam (lingkungan) merupakan sarana untuk berdzikir dan perantara yang dapat mengantarkan seorang hamba untuk bisa *wushûl* (sampai) kepada Allah. Alam adalah sumber kebijaksanaan, sehingga harus diperlakukan dengan bijak. Dalam konteks ekologi, merusak/menghancurkan alam sama dengan menghancurkan diri sendiri dan generasi mendatang. Lebih jauh dalam ekosufisme dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan menghancurkan kehidupan dan menghilangkan sarana *ma'rifah*.³⁴ Etika ekosufisme mendorong perilaku manusia untuk hidup selaras dengan Tuhan dan alam. Sistem moral inilah yang kemudian menciptakan keindahan. Kemudian, kedua aspek ini menjadi sifat yang menjadi ciri khas pribadi dan sosial, sehingga ekosufisme memiliki karakteristik tersendiri di antara sufi lainnya.³⁵

³² Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil ibn Arabi oleh Al-Jilli*, Jakarta: Paramadina, 1997, hal. 54.

³³ Ekosufisme merupakan cara pandang yang didasarkan atas penyatuan dua kesadaran sekaligus yaitu kesadaran ekologis dan kesadaran ketuhanan dengan dua prinsip yang mendasarinya, yaitu, *pertama*, kesadaran ekologis merupakan bagian integral dari kesadaran spiritual, mencintai alam adalah bagian dari cinta kepada Tuhan, karena mencintai milik Tuhan, merupakan mencintai Tuhan. *Kedua*, berusaha untuk melakukan transformasi dari kesadaran spiritual ke kesadaran berlingkungan, yang bertujuan untuk keselarasan dan keserasian di antara seorang sufi dengan Tuhan. Suwito NS, *Eko-Sufisme Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 47-48.

³⁴ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 47.

³⁵ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 45.

Al-Qur'an sebagai basis argumentasi teologis, banyak menyajikan dialektika ekologis, hal ini dibuktikan dengan terdapatnya lebih dari 750 ayat yang berbicara mengenai alam semesta.³⁶ Harus diakui, bahwasannya para mufasir klasik belum begitu mengeksplorasi makna tersembunyi dibalik kedahsyatan ayat-ayat *kauniyah* tersebut, bahkan bisa dikatakan karya dibidang ini sangat sedikit dan langka. Justru para ulama lebih tertarik untuk menggali ayat-ayat *ahkâm* dan semisalnya sehingga terlahir darinya berjilid-jilid kitab fikih.³⁷ Penafsiran klasik Abad Pertengahan agaknya memang tidak menjelaskan secara lebih detail dan sistematis bagaimana seharusnya manusia mengatur dan mengelola hubungan dengan alam ini, agar misi kekhalifahan manusia di muka bumi dapat terealisasi dengan baik. Hal ini dapat dimaklumi, karena mungkin masalah lingkungan dalam konteks dulu tidak seserius seperti kondisi sekarang ini.³⁸

Berbeda dengan situasi saat ini, dimana krisis lingkungan begitu mengkhawatirkan, kondisi ini seharusnya menjadi bahan inspirasi, evaluasi dan sekaligus motivasi bagi pengkaji Al-Qur'an (khususnya para mufasir) untuk segera merumuskan epistemologi, sehingga dapat membuahkan hasil berupa produk tafsir yang memiliki perspektif ekologis yang berpihak pada kelestarian lingkungan. Hal ini mengingat bahwa perilaku masyarakat (*mode of conduct*) tidak bisa dilepaskan dari pola pikirnya (*mode of thought*). Sementara cara berpikir juga dipengaruhi oleh penafsiran teks-teks agama, yang kemudian menjadi sistem teologis yang diyakini. Oleh karenanya, dari sudut teologis, perlu dilihat tindakan manusia mana yang menyebabkan pelanggaran terhadap harmoni alam.³⁹

Oleh karena itu, pada masa modern ini, merumuskan paradigma penafsiran yang berwawasan ekologis menjadi suatu kebutuhan nyata, sebagai bentuk kontribusi etis-teologis, yang dapat dijadikan panduan secara teknis bagi setiap manusia yang hidup di era ini, bagaimana seharusnya menjalin hubungan, serta relasi yang baik dengan alam yang menjadi tempat dimana ia hidup. Berbagai usaha dilakukan oleh para ulama kontemporer dalam menggali ayat-ayat *kauniyah*, semisal Thanthawi Jauhari, dengan

³⁶ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1413/1992, hal. 417. Hal ini berbeda dengan Agus Purwanto yang mengatakan bahwa ayat-ayat *kauniyah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an berjumlah 800 ayat. Artinya ayat tentang kosmologi menempati 13% dari keseluruhan ayat Al-Qur'an. Dalam bukunya, Agus Purwanto mencantumkan 800 ayat tentang kosmologi sesuai dengan urutan abjad. dari "a" seperti air, sampai "z" seperti zaitun. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 27.

³⁷ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 27.

³⁸ Abdul Mustaqim, *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2015, hal. 20, Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003, hal. 170.

³⁹ Abdul Mustaqim, *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir...*, hal. 170.

tafsirnya *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, Zaglul An-Najjar, Muhammad Ratib An-Nabulsi dan Agus Purwanto. Tokoh-tokoh tersebut berusaha untuk mengungkapkan hubungan ayat-ayat *kauniyah* yang tersaji di dalam Al-Qur'an dengan tujuan untuk memperlihatkan aspek-aspek kemukjizatan Al-Qur'an yang dikontekstualisasi dengan penemuan-penemuan sains modern,⁴⁰ namun usaha tersebut dirasa belum memberikan solusi pragmatis dalam memecahkan problematika krisis lingkungan yang terjadi dimasa sekarang. Disinilah dibutuhkannya sebuah episteme penafsiran ekologi yang mampu memantik kesadaran ekologis

Sebagaimana penulis paparkan diatas, bahwasannya tasawuf mempunyai peran yang sangat vital dalam upaya penanggulangan kerusakan lingkungan. Oleh sebab itu, dirasa menarik jika dilakukan sebuah penelitian mengenai ekosufisme yang berbasis kepada penafsiran ayat-ayat ekologis, lebih khusus penafsiran yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer. Penafsiran ini diharapkan mampu merekonstruksi wawasan paradigmatic terhadap hakikat alam semesta, sehingga manusia memiliki rasa tanggung jawab dalam memelihara kelestarian alam. Seperti bagaimana penafsiran term-term yang berbicara mengenai alam semesta, langit, dan bumi beserta isinya, semuanya shalat, bertasbih⁴¹ dan bersujud⁴² dengan gaya dan caranya masing masing. Begitupun potensi alam semesta semuanya ditundukan⁴³ untuk kemaslahatan manusia di muka bumi dan ayat yang memberikan kesadaran akan hadirnya Tuhan dan Dia yang Maha Disaksikan. Kemanapun mata memandang atau fikiran tertuju, maka disanah akan menemukan bukti eksistensi dan ke-Esaan-Nya, sehingga Allah Maha disaksikan kapan dan dimanapun (QS Fushshilat/41:53).

Inilah puncak dari perjalanan manusia dalam menapaki tangga-tangga spiritualitasnya, dimana pada posisi tersebut seorang yang sedang menempuh

⁴⁰ Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmi: Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2004, hal. 127.

⁴¹ Semua Makhluq Bertasbih Kepada-Nya, diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 11 kali, yaitu terdapat pada: QS al-Isra/17:44, QS al-Hadid/57:1, QS al-Hasyr/59:1, QS ash-Shaff/61:1, QS ar-Ra'd/13:13, QS an-Nur/24:41, QS al-Hasyr/59:24, QS al-Jumu'ah/62:1, QS at-Taghabun/64:1, QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38:18.

⁴² Semua Makhluq Sujud Kepada-Nya, diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 4 kali, yaitu terdapat pada: QS ar-Ra'd/13:15, QS an-Nahl/16:49, QS al-Hajj/22:18 dan QS ar-Rahman/55:6

⁴³ *Taskhir* (Penundukan) potensi alam semesta (apa yang ada di langit dan di bumi) untuk keberlangsungan hidup manusia, term *sakhhara* diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 22 kali, yaitu terdapat pada: QS ar-Ra'd/13:2, pada QS Ibrahim/14:32 diulang 2 kali, pada QS Ibrahim/14:33 diulang 2 kali, QS an-Nahl/16:12, QS an-Nahl/16:14, QS al-Hajj/22:65, QS al-Ankabut/29:61, QS Luqman/31:20, QS Luqman/31: 29, QS Fathir/35:13, QS az-Zumar/39: 5, QS az-Zukhruf/43: 13, QS al-Jatsiyah/45:12, QS al-Jatsiyah/45:13, QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38:18, QS Shad/38:36, QS al-Hajj/22:36, QS al-Hajj/22:37 dan QS al-Haqqah/69:7.

“Jalan Tuhan” (*sâlik*) berada di maqam *syuhûd*, tidaklah ia melihat dengan mata *bashîrah*-nya (mata hati), kecuali disanah ia menyaksikan *wujûd* ke Maha Esa-an Allah Swt. Ketika manusia sudah berada di *maqâm* ini, maka bisa dipastikan, ia tidak akan berlaku sewenang-wenang, bahkan akan lebih berhati-hati dalam memperlakukan alam yang ada di sekitarnya.⁴⁴ Penafsiran ayat-ayat yang bernuansa ekosufisme yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer ini, diharapkan mampu memantik kesadaran ekologis yaitu kesadaran akan pentingnya hidup harmonis pada lingkungan, sekaligus menguatkan kearifan (*wisdom*) terkait dengan hidup, sehingga kemudian terjadi upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).

Berdasarkan pemaparan tersebut, disertasi ini dipandang layak untuk diteliti, karena disertasi ini berusaha untuk menyuguhkan kajian mengenai ekosufisme yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer, sekaligus memformulasi bagaimana solusi penanggulangan kerusakan lingkungan dengan menggunakan pendekatan kesadaran ekosufisme perspektif qur’ani.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang masalah tersebut diatas, dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Krisis lingkungan global bersumber pada kesalahan fundamental-filosofis pemahaman manusia mengenai dirinya dan alam semesta, dan posisi manusia dalam keseluruhan ekosistem.
2. Cara pandang manusia terhadap bumi yang bersifat antroposentris menjadi salah satu sebab terjadinya kerusakan lingkungan. Oleh karenanya, diperlukan telaah kritis teologi dalam menempatkan hubungan manusia, alam dan Tuhan.
3. Kerusakan lingkungan disebabkan akibat dari krisis spiritual manusia modern yang berbasis kepada paradigma positivisme. Sains, teknologi dan ekonomi yang merupakan kebutuhan manusia seharusnya tidak dipisahkan dari rangkulan spiritual sebagai *chek and ballance*.
4. Untuk merawat keseimbangan alam dari situasi krisis dan kehancuran, perlu membangun kosmologi baru yang berbasis kepada tradisi spiritualitas agama yang sarat makna dan kaya kearifan.
5. Tasawuf sebagai bagian dari spiritual Islam diharapkan mampu memberikan visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk

⁴⁴ Contoh dari penafsiran empat term ekosufisme tersebut silahkan rujuk: M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 8, Jakarta: Lentera Hati, cet. 5, 2012, hal. 117. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 6, Depok: Gema Insani, Cet. 3, 2020, hal. 112. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal.102-103, Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 292. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 345-346, Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 8..., hal.266. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 91.

mengkonstruksi etika lingkungan dalam upaya penanggulangan kerusakan lingkungan.

6. Pandangan sufistik yang menyatakan bahwa alam adalah makhluk hidup yang mampu mencintai dan dicinta, diharapkan mampu merekonstruksi wawasan paradigmatik manusia terhadap alam disekitarnya
7. Ekosufisme merupakan transformasi tasawuf dari sebatas “melayani” Tuhan menjadi tasawuf yang berkhidmat pada lingkungan. Etika ekosufisme ini mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam, yang kemudian melahirkan keindahan
8. Banyaknya ayat Al-Qur’an yang menyajikan dialektika ekologis, mendorong untuk merumuskan paradigma tafsir ekologis.
9. Penafsiran ekosufisme diharapkan mampu memantik kesadaran ekologis sehingga kemudian terjadi upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).

C. Batasan Masalah

Dari indentifikasi masalah yang penulis lakukan, agar penelitian ini lebih fokus dan terarah, maka dalam penelitian ini hanya dibatasi beberapa masalah, yaitu:

1. Krisis lingkungan global bersumber pada kesalahan fundamental-filosofis pemahaman manusia mengenai dirinya dan alam semesta, dan tempat manusia dalam keseluruhan ekosistem.
2. Tasawuf sebagai bagian dari spiritual Islam diharapkan mampu memberikan visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk mengkonstruksi etika lingkungan dalam upaya penanggulangan kerusakan lingkungan.
3. Ekosufisme merupakan transformasi tasawuf dari sebatas “melayani” Tuhan menjadi tasawuf yang berkhidmat pada lingkungan. Etika ekosufisme ini mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam, yang kemudian melahirkan keindahan.
4. Penafsiran ekosufisme diharapkan mampu memantik kesadaran ekologis sehingga kemudian terjadi upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).

D. Rumusan Masalah

Setelah mempertimbangkan batasan masalah diatas, maka rumusan masalah dalam disertasi ini adalah: bagaimana penafsiran ekosufisme di dalam tafsir Indonesia kontemporer? dari rumusan masalah tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus tentang ekosufisme?
2. Bagaimana dialektika ayat-ayat ekologi di dalam Al-Qur’an?
3. Bagaimana pandangan para mufasir Indonesia kontemporer terkait term-term ekosufisme?

4. Bagaimana penanggulangan kerusakan lingkungan dengan kesadaran ekosufisme?

E. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan masalah yang menjadi objek dalam penelitian ini, penulis merumuskan tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Menjelaskan secara elaboratif bagaimana diskursus dan wacana ilmiah tentang ekosufisme.
2. Mengungkap bagaimana dialektika ayat-ayat ekologi di dalam Al-Qur'an.
3. Mengungkap bagaimana pandangan para mufasir Indonesia kontemporer terkait term-term ekosufisme.
4. Merumuskan penanggulangan kerusakan lingkungan dengan kesadaran ekosufisme.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah manfaat, baik teoritis ataupun praktis, sebagaimana penjelasan berikut:

Manfaat teoritis, yaitu:

1. Membangun kesadaran spiritual ekologi sebagai upaya dalam melestarikan dan menjaga lingkungan dari berbagai kerusakan yang tengah mengancam dimasa modern sekarang.
2. Memberikan sumbangan konsep etika lingkungan yang mengintegrasikan kesadaran berlingkungan dan kesadaran berketuhanan sesuai dengan paradigma Al-Qur'an
3. Melengkapi khasanah tafsir tentang ekologi dengan pendekatan tasawuf atau ekosufisme.
4. Muara dari hasil penelitian ini, yaitu merumuskan konsep ekosufisme yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer, sebagai solusi alternatif dan efektif dalam menanggulangi kerusakan lingkungan.

Adapun manfaat praktis dari penelitian ini yaitu:

1. Memberikan inspirasi dan dorongan bagi para intelektual muslim, untuk lebih men-*tadabburi* dan mengeksplorasi ayat-ayat ekologis dengan menggunakan pendekatan ekosufisme sebagai upaya memperkuat spiritualitas dan keimanan terhadap Allah Swt, sehingga dengannya dapat menggerakkan setiap individu kemudian secara komunal dalam mencintai, melindungi dan menjaga kelestarian alam.
2. Memperkenalkan model penanggulangan kerusakan lingkungan dengan menggunakan pendekatan ekosufisme.
3. Mengimplementasikan nilai-nilai ajaran ekosufisme berbasis Al-Qur'an, dalam menjaga dan melestarikan lingkungan.

G. Kerangka Teori

John Passmore seorang filsuf dan sejarawan Amerika, menunjukkan ciri-ciri dan perkembangan dari pandangan-pandangan manusia Barat yang dominan. Ia menyematkan karakteristik pandang ini dengan tiga ciri, yaitu: *pertama*, manusia sebagai sosok penguasa dzalim; *kedua*, konsep pemelihara dan pengelola (*stewardship*); *ketiga*, sikap-sikap yang menunjukkan manusia sebagai pengembang dan penyempurna alam.⁴⁵ Selain itu, Pasmore juga menjelaskan mengapa hubungan manusia dengan alam tetap bermasalah hingga saat ini. Pasmore membagi masalah yang dihadapi manusia di berbagai belahan dunia menjadi 4 (empat) kategori, yaitu: pencemaran lingkungan (*pollution*), penipisan sumber daya alam (*the depletion of natural resource*), punahnya berbagai spesies karena ulah manusia (*the destruction of species*) dan kelebihan penduduk (*over population*).⁴⁶

Keempat permasalahan tersebut merupakan isu nyata yang sangat diawatirkan oleh para pemerhati lingkungan (*eco-thinker*) dan aktivis lingkungan di seluruh dunia. Masalah tersebut bermula dari cara berfikir yang menempatkan manusia di atas alam; sehingga manusia menganggap bahwa alam adalah sesuatu yang harus ditaklukkan. Cara berpikir ini dapat ditemukan dalam tradisi Barat. Sebuah tradisi di mana manusia menindas (*despot*) terhadap alamnya, atas dasar metafisik yang salah.

Kerusakan lingkungan menjadi masalah terbesar yang muncul pada abad ini. Permasalahan lingkungan, memang akan menjadi ancaman nyata yang akan mempengaruhi seluruh penghuni bumi saat ini dan generasi yang akan datang.⁴⁷ Tidak hanya kerusakan dan pencemaran lingkungan, tetapi krisis lingkungan secara keseluruhan telah menyita perhatian serta konsentrasi berbagai tokoh untuk menemukan formula yang tepat dan intergral sebagai solusi dalam memecahkan berbagai permasalahan lingkungan yang ada, karena problem lingkungan tidak dapat diselesaikan secara parsial. Hingga sampai pada formulasi penyelesaian bahwa masalah lingkungan dibutuhkan sentuhan etik. Hal ini ditunjukkan dengan masuknya krisis lingkungan dalam isu etika global.

Ekologi sebagai sebuah kajian telah melahirkan teori-teori yang berkaitan dengan lingkungan, antara lain yaitu eko-teologi,⁴⁸ eko-

⁴⁵ Selanjutnya lihat: John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problem and Western Tradition*, New York; Scribner's, 1974, hal. 73.

⁴⁶ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature...*, hal. 32. Khususnya dalam part one "The Tradition".

⁴⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1999, hal. 157.

⁴⁸ Eko-teologi adalah perspektif lingkungan berdasarkan argumentasi teologis yang tersaji di dalam Al-Qur'an. Dari segi tinjauan ekologi, pengelolaan alam erat kaitannya dengan konsep nilai-nilai teologis. Oleh karenanya, bagi yang melanggar tatanan alam, dimasukkan kedalam kategori *kufir* ekologis, hukuman *kufir* ekologis mendapat hukuman yang

feminisme⁴⁹ dan eko-sentrisme,⁵⁰ dimana pada praktiknya teori-teori tersebut telah berupaya untuk mengembangkan perilaku etis sesuai dengan gayanya. Namun pada kenyataannya, teori ini belum bisa memecahkan kompleksitas masalah lingkungan yang ada. Bahkan, diantaranya dapat mengancam keberlangsungan dan kelestarian lingkungan.

Dalam konteks hukum Islam, peran dan tanggung jawab manusia dalam upaya pelestarian alam dan lingkungan mendapat porsi pembahasan yang cukup mendapat perhatian. Namun dalam berbagai kitab tafsir dan fikih, masalah lingkungan hidup hanya dibahas secara umum, tidak dibahas secara lebih khusus. Literatur klasik membahas topik-topik tersebut dalam bab-bab terpisah, tidak memuatnya dalam satu kitab secara khusus. Hal ini dapat dimaklumi, karena kondisi perkembangan struktur sosial pada saat itu belum terdampak krisis lingkungan seperti sekarang ini.

Memperhatikan situasi zaman modern saat ini, dimana era ini terlihat secara jelas terjadinya kerusakan lingkungan yang begitu parah, di berbagai lini kehidupan. Nampaknya perlu dilakukan pengkajian secara komprehensif tentang lingkungan yang berdasar kepada argumentasi qur'ani, untuk memenuhi tuntutan zaman yang semakin menekankan pentingnya menjaga lingkungan. Dengan kata lain, pengembangan penanggulangan lingkungan yang didasarkan kepada Al-Qur'an kini dapat dijadikan prioritas utama dalam memecahkan krisis lingkungan, yang disinyalir bersumber dari keserakahan manusia dan penggunaan teknologi yang tidak tepat guna.

Menurut perspektif Al-Qur'an, manusia memikul tanggung jawab atas lingkungan, sebagai pemenuhan tugas mengemban amanah Allah. Amanah ini meliputi kewajiban dan tanggung jawab manusia di hadapan Allah, di

berlipat ganda, di satu sisi dihukum oleh Tuhan yaitu kelak di akhirat. Di sisi lain, ia akan menerima hukuman yang bersifat ekologis, yaitu berupa bencana alam. Wardani dan Mulyani, *Eko-Teologi al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Dengan Pendekatan Tematis*, Jurnal Ushuluddin, 2013, hal. 167-194.

⁴⁹ Eko-feminisme adalah cabang teori feminis yang berusaha menjelaskan hubungan antara alam dan perempuan dan menawarkan visi alternatif tentang kondisi lingkungan di masa depan. Istilah eko-feminisme pertama kali dicetuskan oleh Francoise d'Eaubonne dalam bukunya pada tahun 1974 yang berjudul: *Le Feminisme ou la mort*. Perspektif eko-feminis didasarkan pada kenyataan bahwa ada hubungan langsung antara penindasan terhadap perempuan dan penindasan terhadap alam. Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan Hidup...*, hal. 144-164.

⁵⁰ Eko-sentrisme adalah etika yang memiliki fokus perhatian pada seluruh struktur organisme biologis yang ada, baik itu biotik maupun abiotik. Gagasan ini didasarkan pada pemahaman bahwa makhluk hidup dan benda-benda abiotik lainnya terkait secara ekologis. Ekosentrisme biasanya disamakan dengan *deep ecology*. Karena *deep ecology* juga memperhatikan semua kehidupan di bumi tidak hanya untuk kepentingan jangka pendek, tetapi juga untuk kepentingan semua makhluk hidup di masa depan. Antonius Atosokhi Gea, *Relasi Dengan Dunia: Alam, Iptek, dan Kerja*, Jakarta: PT. Elex Media Komutindo, 2006, hal. 48-49.

hadapan sesama dan alam. Amanah itu akan terlaksana secara totalitas, ketika manusia lebih dulu dapat mengenal Allah (*ma'rifah Allah*), mengenal diri (*ma'rifah an-nafs*), mengenal manusia (*ma'rifah an-nâs*) dan mengenal alam (*ma'rifah al-kaun*).⁵¹ Manusia dalam konteks mengenal alam (*ma'rifah al-kaun*) yaitu sebagai pemelihara alam, dimana dari sudut pandang Al-Qur'an, bukanlah hasil dari kekuatannya, tetapi hasil dari karunia Allah (QS Ibrahim/14:32). Artinya manusia selalu bergantung pada hukum-hukum Allah (*sunnatullah*) dalam pelestarian dan pengelolaan alam. Jadi, dalam hal ini, hubungan antara manusia dan alam bukanlah hubungan antara penakluk dan yang ditaklukkan atau antara tuan dan hambanya, tetapi jalinan harmonis dan mesra yang didasarkan kepada ikatan kebersamaan dalam penghambaan diri, tunduk kepada Allah Swt.⁵²

Uraian tentang eko-religius diatas, yang meliputi pembahasan fiqih lingkungan, eko-teologi, dan eko-sufisme, merupakan upaya para cendekiawan muslim dalam rangka menyelaraskan ajaran Islam dengan teologi lingkungan, melalui reinterpretasi (menafsirkan kembali) teks-teks untuk merekonstruksi kerangka berfikir dan tingkah laku manusia dalam hubungannya dengan alam dan lingkungan yang ada disekitarnya. Tentu saja, interpretasi teks dirasa belum cukup, karena diperlukan langkah-langkah strategis dan praktis dalam mengimplementasikan hasil reinterpretasi teks tersebut.

Ekosufisme adalah salah satu dimensi filsafat mistik di dunia Islam (tasawuf), yang mempelajari hakikat alam, manusia, sebagai sarana dalam mendekatkan dan menyatukan diri dengan Tuhan. Jika ditinjau secara istilah, ekosufisme memiliki kedekatan makna dengan *ecological spirituality*, *green spirituality*, *spiritual ecology*, *greening religion*.⁵³

Eco-sufism atau *green* sufisme merupakan konsep baru dalam dunia tasawuf yang dibangun berdasarkan kepada penyatuan dua kesadaran yaitu kesadaran ekologis dan kesadaran berketuhanan, yaitu 1) kesadaran ekologis merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual. Mencintai alam adalah bagian dari mencintai Tuhan. Mencintai makhluk Tuhan sama dengan mencintai Tuhan, 2) berupaya untuk melakukan transformasi dari *spiritual consciousness* menuju *ecological consciousness* (tataran implementasi/gerakan). Tujuannya adalah keserasian alam raya dan keselarasan antara pelaku tasawuf (sufi) dengan Tuhan. Situasi ini kemudian menciptakan rasa saling mencintai (antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam semesta).⁵⁴

⁵¹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 157.

⁵² Amin Syukur, *Tasawuf Sosial...*, hal. 158-159.

⁵³ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 5.

⁵⁴ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 48.

H. Tinjauan Pustaka

Dari penelusuran tinjauan pustaka terhadap judul yang penulis gunakan, bahwa kajian tentang ekologi saat ini sedang menjadi isu global dan *trend* keilmuan. Oleh karenanya, sudah begitu banyak kajian ekologi dengan berbagai pendekatan yang dapat ditemukan seperti pendekatan teologi, filsafat, syari'ah, gender, spiritual, dan tasawuf. Disini penulis mencoba untuk masuk kedalam dinamika kajian ekologi dari perspektif tasawuf dengan berbasis kepada Al-Qur'an sebagai argumentasi teologisnya, karena penulis menilai bahwa permasalahan ekologis yang paling fundamental adalah berasal dari kesadaran manusia dalam memposisikan dirinya di alam semesta ini. Untuk memecah permasalahan ini, tasawuf dirasa memiliki segudang konsep dalam menghantarkan manusia ke titik kesempurnaan (*insân kamîl*) dengan berbagai doktrin dan ajaran tasawuf yang dimilikinya, yang jika diamalkan maka manusia akan sampai ke level tersebut. Di sisi lain, Al-Qur'an sebagai *kalâmullah* sudah menjadi keniscayaan bahwa kitab *hidâyah* ini mampu memberikan informasi paradigmatik mengenai solusi dalam memecahkan problematika ekologis.

Dalam kajian ini, penulis menggunakan istilah ekosufisme. Memang belum banyak ditemukan dalam kamus-kamus *ecology* maupun kamus tasawuf, namun bukan berarti bahwa kalimat ini tidak ada yang menggunakannya. Karena jika ditelusuri lebih jauh istilah ekosufisme ini memiliki banyak sinonim dalam maksud dan makna, seperti *ecosophy*, *philosophy of ecology*, *deep ecology* dan *environmental philosophy*, dimana istilah-istilah tersebut ramai digunakan dan diperdebatkan dikalangan saintis barat. Dengan demikian banyak ditemukan tulisan-tulisan yang relevan dengan judul penelitian yang penulis lakukan, baik dalam bentuk disertasi maupun jurnal yang berkaitan secara langsung dengan ekosufisme ataupun menggunakan istilah dengan makna yang serupa seperti *ecology* dan *eco-philosophy*.

Karya terdahulu yang relevan dalam tinjauan pustaka disertasi ini adalah buku dan karya tulis para ahli yang memiliki keterkaitan dengan judul disertasi. Adapun penelitian terdahulu yang relevan adalah karya disertasi dan jurnal yang ditulis oleh para peneliti sebelumnya yang terkait dengan judul disertasi ini.

1. Karya Terdahulu yang Relevan

Memasuki abad ke-21 tema ekologi menjadi satu kajian yang begitu penting. Ditengah-tengah teknologi yang terus berkembang setiap saat, kini manusia modern mengalami abrasi eksistensi, hal ini diakibatkan oleh hampasan ideologi sekularistik yang terjadi di barat, sehingga kini manusia modern semakin terisolasi dari lingkungan kosmisnya. Berbagai krisis pun timbul dan mengancam kehidupan manusia modern, salah satunya adalah

krisis lingkungan. Melihat kondisi kerusakan lingkungan yang semakin mengawatirkan, maka pemecahan berbagai problem ekologis menjadi tugas seluruh umat manusia di dunia baik barat maupun timur, tanpa melihat status, ras, agama, secara kolektif harus ikut memberikan peran dan sumbangsing baik secara pemikiran ataupun aksi lapangan, agar krisis lingkungan ini bisa dihentikan.

Dalam wacana keislaman, ditemukan karya-karya yang mengkaji tema ekologi diantaranya adalah kitab yang berjudul *Rasâ'il Ikhwân ash-Shafa* karya Ikhwan Ash-Shafa (saintis muslim klasik)⁵⁵, *Ri'âyah Al-Bî'ah fi Syarî'ah Al-Islâm* karya Yusuf Al-Qardhawi,⁵⁶ *Al-Islâm wa Al-Bî'ah; Dirâsah 'Ilmiyyah Islâmiyyah Thibbiyyah* karya As-Sayyid Al-Jamili,⁵⁷ dan *Al-Bî'ah wa Al-Hifâdz 'Alaiha min Mandzûr Islamy* karya 'Ali Jum'ah,⁵⁸ di dalam kitab-kitab tersebut memuat berbagai pembahasan seputar konsep Islam mengenai alam dan peran strategis manusia dalam mengelola lingkungan perspektif Al-Qur'an.

Dalam literatur barat kontemporer banyak bermunculan buku yang mengkaji seputar tema ekologi berbasis spiritual lintas agama yang ditulis oleh para pegiat ekologi dan pemerhati lingkungan (*environmentalism*), diantaranya buku yang berjudul *Spiritual Ekologi; The Cry of the Earth* karya Llewellyn Vaughan-Lee,⁵⁹ *Deep Ecology and World Religions; New Essays on Sacred Ground* karya David Landis Barnhill dan Roger S. Gottlieb,⁶⁰ *Deep Ecology for the Twenty-First Century* karya George Sessions,⁶¹ *Eco-Socialism; from Deep Ecology to Social Justice* karya David Pepper,⁶² *Green Sister; A Spiritual Ecology* karya Sarah Mcfarland Taylor,⁶³ *Islam and Ecology; A Bestowed Trust* karya Richard C. Foltz, Frederick M. Denny dan

⁵⁵ Ikhwan Ash-Shafa, *Rasâ'il Ikhwân ash-Shafa*, Beirut: Dar Ash-Shadir, 1999.

⁵⁶ Yusuf Al-Qardhawi, *Ri'âyah Al-Bî'ah fi Syarî'ah Al-Islâm*, Cairo: Dar Asy-Syuruq, Cet.1, 2021.

⁵⁷ As-Sayyid Al-Jamili, *Al-Islâm wa Al-Bî'ah; Dirâsah 'Ilmiyyah Islâmiyyah Thibbiyyah*, Cairo: Markaz Al-Kitab li An-Nasyr, Cet. 1, 1997.

⁵⁸ 'Ali Jum'ah, *Al-Bî'ah wa Al-Hifâdz 'Alaiha min Mandzûr Islamy*, Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet 1, 2009.

⁵⁹ Llewellyn Vaughan-Lee, *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*, California: The Golden Sufi Center, 2013.

⁶⁰ David Landis Barnhill dan Roger S. Gottlieb, *Deep Ecology and World Religions; New Essays on Sacred Ground*, Albany: State University of New York Press, 2001.

⁶¹ George Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston: Shambhala Publications, 1995.

⁶² David Pepper, *Eco-Socialism; from Deep Ecology to Social Justice*, London: Routledge, Cet. 1, 1993.

⁶³ Sarah Mcfarland Taylor, *Green Sister; A Spiritual Ecology*, London: Harvard University Press, 2007.

Azizan Baharuddin.⁶⁴ *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup* karya Mary Evlyn Tucker dan John A. Grim.⁶⁵ Karya-karya tersebut mengungkapkan urgensi spiritual dalam memecahkan berbagai persoalan kerusakan lingkungan yang terjadi saat ini.

Adapun kajian ekologi di Indonesia, bisa ditemukan dari karya-karya yang ditulis oleh Alikodra yang mengungkap kondisi hutan dan lingkungan hidup di Indonesia yang kian hari semakin mengkhawatirkan.⁶⁶ Juga berbagai karya Fakhruddin M. Mangunjaya yang secara tegas di dalam karya-karyanya menyuarakan isu-isu strategis mengenai ekologi, gerakan lingkungan dan konservasi alam, serta menawarkan alternatif pemecahan problem ekologi pada tataran kebijakan pemerintah, hingga pada tataran kearifan dan etika agama, sebagai bentuk upaya menjaga stabilitas dalam mempertahankan keberlangsungan kehidupan di muka bumi.⁶⁷

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dari hasil penelusuran terhadap karya tulis/penelitian terdahulu mengenai kajian ekologi terkhusus kajian ekosufisme dan ekologi berbasis spiritual, penulis menemukan beberapa karya baik berupa disertasi maupun dalam bentuk jurnal, sebagai berikut:

Adapun penelitian yang berupa disertasi diantaranya: *Pertama*, disertasi yang ditulis oleh Suwito NS (2010), dengan judul: *Eco-Sufisme di Indonesia (Studi Tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia Jogjakarta)*. Dapat dilihat dari judul penelitian disertasi ini, yang mencoba membangun kearifan lingkungan dengan berbasis kepada tradisi sufi, yaitu bagaimana membangun relasi, mentransformasikan dan menerapkan tasawuf sebagai bagian dari etika lingkungan, dengan menghadirkan contoh kasus dalam kelompok sufi yang konsen terhadap lingkungan dan Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia, petani Nogosari, Yogyakarta.⁶⁸

⁶⁴ Richard C. Foltz, Frederick M. Denny dan Azizan Baharuddin, *Islam and Ecology; A Bestowed Trust*, London: Harvard University Press, 2003.

⁶⁵ Mary Evlyn Tucker dan John A. Grim, *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.

⁶⁶ Hadi S. Ali Kodra, *Bumi Makin Panas Banjir Makin Luas, Menyibak Tragedi Kehancuran Hutan*, Bandung: Nuansa, Cet. 2004.

⁶⁷ Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 2, 2019. Fachruddin M. Mangunjaya, Husain Heriyanto dan Reza Gholami, *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 2007. Fachruddin M. Mangunjaya, *Mempertahankan Keseimbangan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 1, 2015. Fachruddin M. Mangunjaya, *Bertahan di Bumi; Gaya Hidup Menghadapi Perbuahan Iklim*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 1, 2008.

⁶⁸ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, Dan Dampak*, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011, hal. 33.

Kedua, karya disertasi yang berjudul: *Argumen Teleologis Eksistensi Tuhan: Analisis Eco-Philosophy Dalam Filsafat Islam*, yang ditulis oleh Supian (2013). Penelitian ini menunjukkan bahwa ada hubungan yang erat antara argumentasi dan keyakinan teleologis dengan krisis lingkungan dan solusinya. Dilihat dari perspektif teoritis-filosofis; hilangnya cara pandang dan keyakinan tentang teleologis adalah salah satu penyebab kehancuran lingkungan dan alam raya, oleh karena itu, pemulihan kepercayaan teleologis tentang alam semesta dan hubungannya dengan nilai-nilai ekologis, memainkan peran penting dalam menyelamatkan alam dan lingkungan dari berbagai ancaman kerusakan lingkungan. Dan argumentasi-argumentasi teleologis, yang memiliki nilai-nilai spiritual dan keyakinan akan keberadaan Tuhan, memiliki efek ekologis dan konsekuensi ekologis, yang seharusnya menjadi sikap dan cara hidup untuk mewujudkan hubungan yang harmonis antara Tuhan, manusia, dan alam semesta.⁶⁹

Ketiga, disertasi yang ditulis oleh Nur Arfiyah Febriani (2011) dengan judul: *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*. Disertasi ini menguraikan bagaimana cara pandang Al-Qur'an tentang ekologi berwawasan gender dengan mengusung teori ekohumanis teosentris. Hal ini didasarkan pada penjelasan Al-Qur'an tentang interkoneksi dan interaksi antara manusia dengan dirinya (*habl ma'a nafsih*), manusia dengan manusia (*habl ma'a ikhwânih*), manusia dan alam semesta (*habl ma'a bi'atih*) dan hubungan manusia dengan Allah (*habl ma'a khâliqih*) tanpa membedakan laki-laki dan perempuan. Disamping itu, dalam disertasi ini ditemukan tanda-tanda keseimbangan antara karakteristik feminin dan maskulin pada setiap individu manusia, hasil disertasi ini berbeda dengan pendapat tokoh feminis yang meyakini bahwa kerusakan lingkungan dikaitkan dengan sikap dominan laki-laki terhadap perempuan. Al-Qur'an secara umum menggambarkan manusia memiliki potensi yang sama dalam merusak sekaligus upaya melindungi dan melestarikan lingkungan.

Pandangan Al-Qur'an tentang wawasan gender dalam ekologi manusia, diungkap dalam tiga isyarat identitas gender, yaitu: 1) keberpasangan biologis, 2) berbagai istilah yang berkaitan dengan laki-laki dan perempuan dalam interaksinya, dan 3) keseimbangan karakter feminin dan maskulin pada setiap manusia yang menunjukkan potensi intelektual dan emosional dan memiliki peran yang sama dalam hubungannya secara sosial. Hal menarik lainnya yang ditemukan dalam disertasi ini adalah bahwa dari sudut pandang Al-Qur'an, setiap karakter laki-laki dan perempuan dalam diri manusia digambarkan dengan aspek/nilai positif dan negatif. Karakter perempuan dan laki-laki dengan sisi/nilai negatif telah menjadi bahan diskusi

⁶⁹ Supian, *Argumen Teleologis Eksistensi Tuhan: Analisis Eco-Philosophy Dalam Filsafat Islam*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013.

akademis tentang stereotip bagi laki-laki dan perempuan yang mempengaruhi peran sosial mereka. Dalam penelitian ini juga ditemukan tiga isyarat identitas gender dalam ekologi alam, antara lain: 1) keberpasangan biologis, 2) keberpasangan dalam kaitannya dengan karakter/kualitas secara feminin dan maskulin, dan 3) *dlamir*/kata ganti, yang mengacu pada jenis kelamin laki-laki (*mudzakar*) dan jenis kelamin perempuan (*muannats majazi*).⁷⁰

Keempat, disertasi yang tulis oleh Rahmi Meldayati (2016) dengan Judul; *Psiko-Ekologi Perspektif Ibn Arabi*, penelitian ini mencoba menelaah lingkungan dalam perspektif Psikologi Islam yang bersumber dari pemikiran seorang sufi besar Ibn ‘Arabi, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, spiritualitas yang diungkap melalui perilaku manusia terhadap alam/lingkungan, berpengaruh positif terhadap kelangsungan hidup manusia dan lingkungan sekitarnya. Lebih lanjut, semakin banyak melibatkan aspek spiritual, seperti berempati dan berbuat baik terhadap lingkungan, berkasih sayang, cinta dengan alam dan keyakinan bahwa alam tiada lain merupakan *wujud* dari manifestasi (*tajalli*) Tuhan dan hal-hal positif lainnya, maka alam dan lingkungan akan semakin lestari. Semuanya akan mempengaruhi perilaku dan kepribadian manusia, dan alam raya pun akan mencurahkan rahmat dan keberkahannya bagi umat manusia. Jika dilihat dari basis teori yang digunakan dalam disertasi ini, memiliki satu kesamaan dimana sama-sama memandang perlu adanya keterlibatan penguatan etika spiritual dalam penanggulangan kerusakan lingkungan.⁷¹

Keempat, disertasi yang tulis oleh Badru Tamam (2021) dengan Judul; *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, hasil dari penelitian disertasi ini menyimpulkan bahwa mufasir kontemporer lebih cenderung kepada paradigma ekosentris atau *deep ecology*, karena menyeimbangkan antara penggunaan sumber daya alam yang bijak dan upaya pelestariannya. Manusia dan alam adalah mitra yang bisa saling kooperatif dalam menjalankan peran masing-masing. Semua terikat dalam ekosistem yang teratur dan rapih. Manusia hanya perlu lebih mengenal alam agar lebih memahami pola interaksi yang dapat membahagiakan bagi manusia dan alam itu sendiri.⁷²

Sedangkan karya penelitian dalam bentuk jurnal diantaranya yaitu, Jurnal yang ditulis oleh Suwito NS (2011) dengan judul: *Pola Konsumsi Dalam Islam dan Konsep Eco-Sufisme Muhammad Zuhri*. Penelitian ini berusaha menggali perspektif baru tentang hubungan antara pola konsumsi dan transformasi spiritual. Penelitian ini juga menyajikan solusi baru

⁷⁰ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur’an*, Bandung: Mizan Pustaka, Cet. 1, 2014.

⁷¹ Rahmi Meldayati, *Psiko-Ekologi Perspektif Ibn Arabi*, Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2016.

⁷² Badru Tamam, *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, Cet. 1, 2021.

terhadap kerusakan lingkungan dari perspektif sufi. Menurut Muhammad Zuhri, tradisi “lapar” merupakan cara konsumsi para sufi, dalam rangka membangun sarana sebagai upaya untuk pengenalan diri.⁷³

Jurnal yang ditulis oleh Assya'bani dan Syadzali (2014), dengan judul: *Pandangan Ulama Balangan Tentang Pengelolaan Sumber Daya Alam Batubara di Balangan Dalam Perspektif Eko-Sufisme*. Kajian ini mencoba mengungkap pandangan serta respon eko-sufisme Ulama Balangan terhadap pertambangan batubara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat perbedaan sudut pandang para ulama dalam memahami kegiatan penambangan tersebut. Perbedaan tersebut dipengaruhi oleh kedalaman aspek ritual tasawuf yang dianut.⁷⁴

Jurnal yang ditulis oleh Mochammad Lathif Amin (2017) dengan judul: *Eko-Sufisme Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas*. Kajian ini mencoba mengembangkan konsep etika lingkungan yang berdasar kepada spiritual (eko-sufisme) dengan mengkaji nilai-nilai budaya Islam Aboge Cikakak, sebagai upaya dalam merespon krisis lingkungan.⁷⁵

Jurnal yang ditulis oleh Fardan Mahmudatul Imamah (2017) dengan judul: *Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan Eco-Sufism dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia*. Penelitian ini memaparkan pemikiran ulang doktrin teolog para aktivis dan pemerhati lingkungan (*enviromental*), yang belakangan ini diikuti oleh gerakan lingkungan hidup yang berlatar belakang Islam. Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mensosialisasikan ide dasar “*eco-sufism*” melalui *eco*-pesantren, sehingga dapat ditanamkan budaya islam yang shaleh dalam diri seorang muslim yang memiliki komitmen terhadap pelestarian lingkungan.⁷⁶

Jurnal yang ditulis oleh Nur Arfiyah Febriani (2017) dengan judul: *Ekosufisme Berwawasan Gender Dalam Al-Qur'an*. Penelitian ini memperkuat gagasan ekosufisme dalam membangun kembali cara pandang antroposentris. karena ekosufisme dipandang memiliki kemampuan memasuki wilayah terdalam manusia sehingga dapat menciptakan kesadaran untuk bertindak melakukan berbagai upaya pelestarian lingkungan dalam rangka meraih ridla *Ilahi*. Penelitian ini juga berupaya mengintegrasikan

⁷³ Suwito NS, “*Pola Konsumsi Dalam Islam Dan Konsep Eco-Sufisme Muhammad Zuhri*.” dalam *Ibda*, Vol. 9. No. 1, Januari-Juni 2011.

⁷⁴ Assya'bani dan Syadzali, “*Pandangan Ulama Balangan Tentang Pengelolaan Sumber Daya Alam Batubara di Balangan Dalam Perspektif Eko-Sufisme*.” dalam *Studia Insania*, Vol. 2. No. 1, April 2014.

⁷⁵ Mochammad Lathif Amin, “*Eko-Sufisme Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas*.” dalam *Penelitian*, Vol. 14. No. 2, 2017.

⁷⁶ Fardan Mahmudatul Imamah, “*Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan Eco-Sufism dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia*.” dalam *Kontemplasi*, Vol. 5. No. 1, Agustus 2017.

relasi gender dengan ekosufisme, sebagai sebuah alternatif solusi dalam membangun paradigma masyarakat yang integral dan holistik.⁷⁷

Jurnal yang ditulis oleh Nur Laila (2018) dengan judul: *Ekosufisme Majelis Zikir Kraton Habib Muhamad Dardanylla Shahab Pekalongan*. Kajian ini berupaya untuk menjelaskan bagaimana kepedulian Majelis Dzikir Kraton Kota Pekalongan terhadap alam dan lingkungan. Bentuk kepedulian tersebut terealisasi dalam usaha pencegahan dan penanggulangan. Penanggulangan kerusakan lingkungan dilakukan melalui pengolahan limbah tekstil cair, pengolahan sampah/limbah padat, perbaikan tanah dari sektor pertanian dan perkebunan, perbaikan tanah dari sektor perikanan dan pembersihan pencemaran udara. Adapun tindakan pencegahan berupa pembuatan lubang drainase dan lubang biopori, juga dilakukan sosialisasi dan pendampingan kepada warga.⁷⁸

Jurnal yang ditulis oleh A. Zainur Rofiq (2019) dengan judul: *Penanggulangan Sampah Non Organik (Plastik) dalam Perspektif Eko-Sufisme*. Tulisan ini bertujuan untuk mengambil bagian dalam mengatasi masalah sampah plastik, karena alam tidak pernah lepas dari manusia, tulisan ini juga membahas mengenai problematika penggunaan plastik dan gaya hidup masyarakat modern, keberadaan manusia di muka bumi, dan etika lingkungan yang kemudian dilandasi oleh konsep eko-sufisme sebagai solusi dari permasalahan tersebut. Manusia yang memiliki hubungan baik dengan Tuhan akan memiliki kesadaran yang tinggi akan tantangan penggunaan plastik, karena kecintaannya pada Tuhan akan mendorong kecintaannya pada alam, yang juga termasuk wujud kehendak dan kekuasaan Tuhan.⁷⁹

Jurnal yang ditulis oleh Suwito (2017) dengan judul: *Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyeed Hossein Nasr*. Penelitian ini mengkaji dan menganalisis etika lingkungan sufi, menurut perspektif Seyeed Hossein Nasr. Konsep etika lingkungan Nasr berakar pada konsep kesatuan (*tauḥīd*). Alam raya (kosmos) adalah teofani (*tajalli*) Tuhan. Relasi Tuhan dengan alam -yang multifaset- diibaratkan dengan satu wujud dihadapkan pada seribu cermin. Allah adalah Maha Esa, namun terefleksi pada banyak pantulan. Dengan demikian, alam semesta "mengandung" aspek-aspek Tuhan. Nasr mengkonstruksi konsep tauhid menjadi teori *rim* dan *axis*. Dalam teori ini terdapat unsur kesamaan dengan konsep *a'yân* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra. Demikian pula pemikiran tentang peran manusia sebagai konservator alam, gagasannya mirip dengan Al-Ghazali dan

⁷⁷ Nur Arfiyah Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender Dalam Al-Qur'an." dalam *Musawa*, Vol. 16. No. 1, Januari 2017.

⁷⁸ Nur Laila, "Ekosufisme Majelis Zikir Kraton Habib Muhamad Dardanylla Shahab Pekalongan." dalam *Religia*, Vol. 21. No. 1, April 2018.

⁷⁹ A. Zainur Rofiq, "Penanggulangan Sampah Non Organik (Plastik) dalam Perspektif Eko-Sufisme." dalam *An-Nahdlah*, Vol. 6. No. 1, Oktober 2019.

Al-Jilli. Manusia yang mampu mengoptimalkan penggunaan mata hati (*bashîrah*) adalah *khalîfah* sekaligus ‘*abd Allâh*. Merekalah yang dapat memahami alam sebagai teofani Tuhan. Oleh karena itu, merusak alam sama dengan “merusak” relasi dengan Tuhan.⁸⁰

Dari penelusuran terhadap penelitian relevan yang sudah dilakukan, terkait dengan penelitian ekosufisme, mayoritas berupa penelitian lapangan dan studi kasus pada sebuah lembaga tasawuf: *tharîqah*, masjid dan komunitas sosial atau komunitas keagamaan. Berbeda dengan disertasi ini, dimana penelitian ini lebih berbasis kepada paradigma Al-Qur’an, dengan mengeksplorasi ayat-ayat yang terkait dengan term ekosufisme, kemudian menggali kandungan dan penafsirannya di dalam tafsir Indonesia kontemporer. Sejauh penelusuran penulis terhadap penelitian terdahulu, penulis belum menemukan kajian dan tulisan yang secara khusus membahas mengenai hal ini.

I. Metode Penelitian

1. Metode Penelitian

Metode adalah suatu cara yang digunakan untuk menemukan kebenaran yang hendak dituju.⁸¹ Sedangkan penelitian merupakan terjemahan dari kata Inggris yaitu *research*. Oleh karena itu, ada juga para ahli yang menyederhanakan penggunaan kata *research* sebagai riset. *Research* berasal dari kata *re* yang artinya kembali dan *to search* yang artinya mencari. Jadi makna asal dari kata *research* atau riset adalah “mencari kembali”.⁸² Dari setiap definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa metode penelitian adalah seperangkat pengetahuan tentang tahapan-tahapan yang sistematis dan logis dalam pencarian data tentang masalah tertentu. Selanjutnya dilakukan pengolahan data, analisis, kemudian diambil keputusan sebagai langkah dalam mencari solusi pemecahannya.⁸³ Metode penelitian ini bertujuan untuk menemukan, mengembangkan dan menguji validitas kebenaran pengetahuan, yang didasarkan kepada metode ilmiah.⁸⁴

Pada penelitian ini, penulis menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif,⁸⁵ yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk

⁸⁰ Suwito, “*Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyeed Hossein Nasr.*” dalam *Madania*, Vol. 21. No. 2, Desember 2017.

⁸¹ Muhammad Subana, *et al.*, *Dasar-dasar Penelitian Ilmiah*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2001, hal. 10.

⁸² Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Bogor: Ghalia Indonesia, Cet. 7, 2011, hal. 12.

⁸³ Wardi Bachtiar, *Metode Penelitian Ilmu Dakwah*, Jakarta: Logos, Cet. 1, 1997, hal. 24.

⁸⁴ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta, 2001, hal. 190.

⁸⁵ Penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan. Lexi L. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda Karya, Cet. 8, 1997, hal. 6.

mendeskripsikan dan menganalisis fenomena, peristiwa, sikap, persepsi, keyakinan, aktivitas sosial, dan pemikiran orang baik secara individu maupun kelompok.⁸⁶ Metode ini dipilih karena metode ini berusaha menyajikan data secara sistematis, realistis dan akurat dalam kaitannya dengan pengungkapan bukti-bukti yang ada di lapangan. Penelitian kualitatif dilakukan atas dasar fenomena faktual. Fenomena bisa datang dari dunia nyata (praktik) dan kesenjangan teoritis dan *research gap*. Fenomena inilah yang kemudian dijadikan dasar untuk merumuskan masalah-masalah penelitian dan pertanyaan penelitian. Hasil kualitatif ditujukan untuk meningkatkan kualitas mutu kerja, terutama digunakan untuk tujuan akademik/ilmiah.⁸⁷

Selanjutnya, untuk menemukan pandangan mufasir Indonesia kontemporer tentang ekosufisme dalam kitab tafsirnya, penulis menggunakan metode konten analisis. Metode ini berfungsi untuk mempelajari dokumen dan artefak, berupa teks dengan berbagai format, gambar, audio atau video. Ilmuwan sosial menggunakan metode konten analisis/analisis isi untuk memeriksa pola dalam komunikasi dengan cara yang dapat ditiru dan sistematis. Salah satu keuntungan utama menggunakan metode konten analisis adalah untuk menganalisis fenomena sosial yang sifatnya non-invasif, berbeda dengan menyimulasikan pengalaman sosial atau mengumpulkan jawaban survei.

Praktik dan filosofis dari metode konten analisis ini bervariasi antara disiplin akademik. Semuanya melibatkan pembacaan sistematis atau pengamatan teks atau artefak yang diberi label/kode untuk menunjukkan keberadaan konten yang menarik dan bermakna. Dengan secara sistematis memberi label konten dari sekumpulan teks, peneliti dapat menganalisis pola konten secara kuantitatif menggunakan metode statistik, atau menggunakan metode kualitatif untuk menganalisis makna konten dalam teks.⁸⁸

Selain metode konten analisis, penulis juga menggunakan metode tafsir *maudû'i* (tematik), metode ini penulis pilih karena metode ini dapat digunakan sebagai penggali konsep ekosufisme di dalam Al-Qur'an secara lebih menyeluruh dan mendalam. Menurut Al-Farmawi dalam metode tafsir ini, seorang mufasir melakukan pengumpulan seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki tema serta tujuan yang sama. Kemudian ayat-ayat yang telah di kumpulkan tersebut, sebisa mungkin diurutkan secara kronologis penurunannya, dengan mempertimbangkan *asbâb an-nuzûl*-nya. Tahapan berikutnya yaitu menjelaskannya dengan mengeksplorasi semua aspek yang

⁸⁶ Nana Syaodih Sukamadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007, hal. 52.

⁸⁷ Rully Indrawan dan R. Poppy Yaniawati, *Metode Penelitian*, Bandung: Refika Aditama, Cet. 1, 2014, hal. 68.

⁸⁸ I. Hodder, *The Interpretation of Document and Material Culture*, Thousand Oaks: Sage, 1994, hal. 155.

dapat diungkap. Hasilnya diukur dengan barometer teori-teori akurat sehingga memungkinkan mufasir untuk menyajikan tema secara lengkap dan utuh. Pada saat yang sama, diuraikan juga tujuan yang menyeluruh dengan penjelasan yang jelas dan mudah difahami sehingga bagian-bagian yang terdalam pun dapat di jelajahi.⁸⁹

Metode tafsir *maudû'i* merupakan sebuah istilah baru yang muncul pada abad ke-14 Hijriyah, ketika Ahmad Sayyid Al-Kumy, selaku ketua jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Cairo Mesir, pertama kali menggunakannya sebagai bahan materi perkuliahan hingga tahun 1981 M.⁹⁰ Metode ini semakin menemukan bentuknya setelah Al-Farmawi, yang juga menjabat guru besar pada Fakultas yang sama, menerbitkan bukunya yang berjudul: *Al-Bidâyah fi Al-Tafsîr Al-Maudlû'i* di Cairo pada tahun 1977 M. Dalam kitab tersebut Al-Farmawi mengemukakan secara lebih detail bagaimana tahapan-tahapan yang mesti ditempuh dalam mengaplikasikan metode tafsir *maudû'i*. Adapun tahapan-tahapan tersebut adalah:

- a. Menentukan masalah yang akan dijadikan objek pembahasan (tema);
- b. Mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan tema pembahasan tersebut;
- c. Mengurutkan ayat sesuai dengan kronologis penurunannya, disertai dengan penjelasan mengenai aspek *asbâb al-nuzûl*;
- d. Memahami *munâsabah* (korelasi) ayat-ayat tersebut dalam setiap surahnya;
- e. Menyusun outline pembahasan yang utuh dan menyeluruh;
- f. Menyempurnakan pembahasan dengan memuat hadis-hadis yang relevan;
- g. Meneliti ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan mengelompokkan ayat-ayat yang memiliki makna yang sama, atau mengompromikan antara yang *'âm* (umum) dan yang *khâsh* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang secara lahir terlihat kontradiktif, sehingga semuanya bertemu pada satu titik, tanpa ada perbedaan atau pemaksaan.⁹¹

Dengan metode ini, dapat membantu seluruh lapisan masyarakat dalam menemukan pesan-pesan Al-Qur'an secara cepat, tepat, jelas dan mendalam. Dimana kondisi zaman modern dengan melajunya perkembangan teknologi yang begitu pesat memunculkan berbagai problem, sehingga perlu dibutuhkannya suatu rumusan pemecahan masalah serta hukum-hukum

⁸⁹ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudu'i dan Cara Penerapannya*, diterjemahkan oleh Rosihon Anwar dari buku *Al-Bidâyah fi At-Tafsîr Al-Maudû'i; Dirâsah Manhajiyyah Maudû'iyah*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2002, hal. 43-44.

⁹⁰ Khâlid 'Abdurrahmân Al-'Âk, *Al-Furqân wa Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Hikmah, t. th, hal. 532. Lihat juga, Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudû'i...*, hal. 51.

⁹¹ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudû'i...*, hal. 51-51.

universal yang sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an. Seperti halnya permasalahan krisis lingkungan yang terjadi saat ini.

Dalam disertasi ini juga, digunakan metode tafsir *muqârin*,⁹² karena dalam disertasi ini dilakukan analisis komparatif antar 4 (empat) mufasir dengan kitab tafsirnya terkait dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan ekosufisme.

Adapun langkah-langkah yang penulis tempuh dalam mengungkap kajian ekosufisme dalam tafsir Indonesia kontemporer yaitu sebagai berikut: *pertama* penulis menentukan ayat-ayat yang telah dipilih sesuai kata kunci. *Kedua* penulis akan langsung merujuk kepada tafsir tersebut. Jika dalam ayat yang dipilih tidak didapati kajian tafsir terkait bagaimana pandangan Al-Qur'an mengenai ekologi, maka penulis akan mencari ayat yang lain. Ini karena meski ayat yang ditafsirkan sama, namun tidak semua mufasir menafsirkan ayat terkait ekologi/lingkungan, meski ayat tersebut terkait tentang lingkungan, para mufasir berbeda penekanan penafsiran sesuai dengan apa yang mereka pahami. *Ketiga*, jika dari ayat lain dengan kata kunci yang sama dan telah didapatkan pandangan mufasir terkait isyarat Al-Qur'an dan lingkungan, penulis mencoba merangkum dan meramunya dengan kalimat yang lebih singkat namun dengan poin yang jelas agar dapat diketahui titik persamaan/perbedaan pandangan antar mufasir. *Keempat*, mengomparasikan inti penafsiran yang telah penulis kutip antara mufasir Indonesia kontemporer. *Kelima*, membuat tabel tentang ringkasan pembahasan agar memudahkan pembaca memahami inti pembahasan.

2. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian disertasi ini, penulis menggunakan dua jenis sumber data yang dijadikan sebagai bahan referensi dan pengembangan penelitian yaitu:

a. Data primer

Yaitu, data-data yang dijadikan referensi utama dalam penelitian kepustakaan ini, diambil dari buku-buku referensi yang penulis miliki. Buku ini menjadi rujukan utama pembahasan dan penelitian, dalam menggali dan mengungkap materi-materi yang memiliki keterkaitan dengan penelitian. Adapun buku-buku tersebut adalah:

- 1) Al-Qur'an dan Terjemahannya Departemen Agama RI.
- 2) Tafsir Al-Qur'an Al-Majid karya Hasbi As-Shiddieqy
- 3) Tafsir Al-Azhar karya Hamka.

⁹² Model penafsiran yang mengutip beberapa ayat Al-Qur'an atau surat, kemudian menjelaskannya, dengan menyadur pendapat para mufasir yang terdapat di dalam karya tafsirnya, serta mengkomparasikannya: Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2013, hal. 61.

- 4) Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab.
- 5) Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI
- 6) Kitab-kitab Hadis *Mu'tabar*.
- 7) Kitab-kitab Tasawuf.

b. Data sekunder

Yaitu data-data yang digunakan dalam penelitian ini sebagai referensi tambahan dan pelengkap. Buku-buku ini merupakan sumber tambahan dan pengembangan dalam pembahasan dan penelitian untuk memperluas hubungan dengan materi penelitian. Buku-buku yang dimaksud diantaranya adalah:

- 1) Kitab-kitab Tafsir.
- 2) Kitab-kitab Ulumul Qur'an.
- 3) Buku-buku mengenai ilmu kalam dan filsafat.
- 4) Buku-buku mengenai ekologi.

Begitu juga jurnal ilmiah, artikel-artikel di majalah dan internet serta media informasi lainnya yang dapat dipertanggungjawabkan kebenaran datanya, yang berkaitan dengan pokok bahasan penelitian ini dan dianggap penting untuk dikutip serta dapat digunakan sebagai informasi tambahan.

3. Langkah Operasional

Penulis juga ingin menjelaskan bagaimana langkah operasional yang digunakan dalam menyusun disertasi ini, yaitu:

- a. Menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian, yaitu tentang kajian ekosufisme yang dianalisis melalui perspektif Al-Qur'an.
- b. Setelah itu, menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan term ekosufisme, dengan menggunakan dua kitab, yaitu: *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al-Fâdz Al-Qur'an Al-Karîm*⁹³ dan *Ad-Dalîl Al-Mufahras Li Al-Fâdz Al-Qur'an Al-Karîm*.⁹⁴ Adapun untuk mencari hadis-hadis yang relevan dengan pembahasan ekosufisme penulis mencari langsung dalam *Kutub At-Tis'ah* baik versi kitab maupun digital menggunakan aplikasi *Maktabah Syâmilah* versi 3.28 dan aplikasi *Mausû'ah Al-Hadîs Asy-Syarîf Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami*.
- c. Mengungkapkan penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan term ekosufisme dalam tafsir Indonesia kontemporer.
- d. Melengkapi kajian dan pembahasan dengan diskusi seputar ekosufisme dalam perspektif tradisi ilmiah rasional.

⁹³ Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fadz Al-Qur'an al-Karim*, Cairo: Dar Al-Hadis, 1986.

⁹⁴ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

- e. Setelah mendapatkan penafsiran holistik tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan term ekosufisme yang dapat merekonsiderasi paradigma antroposentris, kemudian menarik kesimpulan sebagai jawaban atas pertanyaan dari rumusan permasalahan yang ditetapkan.

4. Teknik Analisis Data

Penelitian disertasi ini bersifat *library research* atau kajian kepustakaan, karena segala sesuatu yang digali dalam penelitian ini berasal dari pustaka.⁹⁵ Dengan menghimpun berbagai literatur yang diperlukan dan dipelajari. Disamping itu, data dalam penelitian ini juga diperkuat dengan data lapangan yang diperoleh dari berbagai sumber terpercaya dan dapat dipertanggung jawabkan. Data yang dikumpulkan terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an dan bahan-bahan tertulis yang diterbitkan dalam bentuk buku, jurnal dan majalah serta data yang berhubungan langsung ataupun tidak langsung dengan penelitian ini yang berasal dari website.

Adapun analisis data dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Data primer berupa penafsiran ekosufisme yang terdapat di dalam kitab tafsir Indonesia kontemporer, selanjutnya dikaji, dianalisis dengan cara memperhatikan korelasi antar penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufasir yang berbeda-beda.
- b. Mengkomparasikan penafsiran yang ada untuk membedakan variasi penafsiran; mana penafsiran yang saling kontradiksi atau ditemukannya ada titik perbedaan dan mana yang saling menguatkan atau memiliki makna sama antara satu dengan yang lainnya.
- c. Mengeksplorasi argumentasi teologis baik berupa *dalil naqli* yang terdapat di dalam kitab-kitab hadis sebagai penguat dan pelengkap penafsiran, ataupun *dalil 'aqli* yang bersumber dari argumentasi para ulama klasik ataupun kontemporer yang kompeten dibidangnya.
- d. Melengkapi kajian penafsiran ekosufisme dengan mengeksplorasi hasil riset ilmiah yang menyangkut seputar studi ekosufisme terkini.
- e. Setelah melalui berbagai tahapan ilmiah, maka perlu adanya penarikan kesimpulan sesuai dengan kerangka teori yang digunakan. Baik yang terkait dengan penafsiran ekosufisme yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer, ataupun penelitian-penelitian yang mengkaji secara ilmiah diskursus seputar ekologi secara umum.

J. Jadwal Penelitian

Agar penelitian berjalan dengan efektif dan efisien, peneliti membuat jadwal penelitian disertasi. Penelitian ini diharapkan selesai selama sekitar 12

⁹⁵ M. Ahmadi Anwar, *Prinsip-prinsip Metodologi Research*, Yogyakarta: Sumbangsih, 1975, hal. 2

bulan, dimulai dari bulan Januari 2021 hingga bulan Desember 2021. Terdapat beberapa kegiatan yang dijadwalkan dan direncanakan dalam penelitian ini. Secara umum kegiatan diawali dengan pengajuan judul disertasi dan diakhiri dengan laporan hasil penelitian.

K. Sistematika Penulisan

Supaya dapat memberikan gambaran utuh mengenai konten pembahasan dalam penelitian ini, kiranya penulis perlu menguraikan secara singkat sistematika penelitian dalam disertasi ini. Pembahasan dalam disertasi ini terdiri dari enam bab. Setiap bab memiliki sub bab yang menguraikan penjelasan yang saling terkait diantara satu dengan yang lainnya. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab I, menyajikan uraian tentang pendahuluan, yang membahas seputar latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, jadwal penelitian dan ditutup dengan sistematika penulisan.

Bab II, berisi diskursus ilmiah seputar ekosufisme yang menjadi pisau analisis dalam penelitian ini. Penjelasan mengenai definisi ekologi dan tasawuf menjadi hal yang penting dalam pembahasan bab ini. Konsep mengenai relasi-interkoneksi diantara alam, manusia dan Tuhan perspektif Tasawuf dibahas di bab ini. Sebagai landasan teori ekologi yang berwawasan sufistik, dimana tasawuf memandang bahwa: *Pertama*, alam sebagai berkah. Dalam pandangan para sufi, manusia adalah saluran yang menghubungkan keberkahan Tuhan bagi alam raya, yaitu melalui partisipasi aktifnya yang menyangkut dimensi spiritual alam, *Kedua*, alam sebagai *âyat* (simbol atau tanda Tuhan). Islam memposisikan alam sebagai *âyat* kekuasaan (*sign of power*) Tuhan. Ketika para sufi melihat alam, maka mereka memandangnya sebagai sebuah simbol yang memberikan petunjuk kepada realitas-realitas yang lebih tinggi. Untuk memahami realitas tertinggi ini, menurut para sufi, tidak cukup hanya menggunakan ilmu skolastik. *Ketiga*, alam sebagai *mi'raj* (tangga spiritual). Dalam perspektif para sufi, tidak cukup seseorang hanya berkuat pada tataran teoritis semata, namun ia juga harus beranjak menuju kepada peristiwa jiwa yang sejati. Dalam hubungannya dengan alam, manusia sendiri harus memahami lubuk alam agar dapat mengatasi alam. Dan alam itu sendiri, yang berfungsi sebagai tangga, dapat digunakan sebagai sarana dalam mencapai proses ini.

Diakhir pembahasan bab ini, akan diulas mengenai ajaran-ajaran tasawuf yang dianggap bisa memberikan solusi efektif dalam menanggulangi kerusakan lingkungan.

Selanjutnya pembahasan mengenai ekologi dalam tinjauan Al-Qur'an. Dimana Al-Qur'an sebagai ayat *tadwîn* dan ekologi sebagai ayat *takwîn*

keduanya merupakan ayat-ayat Allah yang perlu dibaca dan dikaji lebih mendalam. Sehingga dengan pembacaan terhadap ayat-ayat tersebut bisa memberikan pemahaman mengenai adanya keseimbangan dan keharmonisan pada ayat-ayat Allah. Pembahasan sub bab ini, diakhiri dengan menyetengahkan fakta bahwa ayat-ayat *kauniyah* yang ada dalam Al-Qur'an menjadi pendorong kebangkitan peradaban Islam di abad pertengahan. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai ayat-ayat *kauniyah* secara umum, setelah itu disusul dengan pembahasan ekologi perspektif Al-Qur'an secara khusus. Menjadi kebutuhan mendesak dalam konteks era modern sekarang, dimana kerusakan lingkungan semakin mengkhawatirkan maka paradigma tafsir ekologi harus segera di rumuskan, paparan ini akan di sajikan pada Bab III.

Bab IV, akan diawali dengan pembahasan definisi tafsir, kemudian dilanjutkan dengan bagaimana perkembangan model penafsiran yang ada di Indonesia dari mulai zaman klasik hingga era kontemporer. Kemudian dilanjutkan dengan uraian profil tafsir Indonesia kontemporer, yaitu Tafsir Al-Qur'an Al-Majid karya Hasbi As-Siddieqy, Tafsir Al-Azhar karya Hamka, Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab dan Tafsir Tahlili Kemenag RI. Di bab ini juga akan dipaparkan mengenai riwayat hidup penulis, karya-karyanya, latar belakang kelahiran tafsir, begitupun bagaimana sumber, metode dan corak tafsir yang digunakan termasuk karakteristik dan sitematika penafsiran.

Bab V, sebagai inti pembahasan dari penelitian, menyajikan uraian analisis terkait term-term ekosufisme yang terdapat di dalam tafsir Indonesia kontemporer, yaitu term-term yang menjelaskan mengenai bagaimana alam semesta bertasbih, bersujud, ditundukan untuk mendukung kemaslahatan umat manusia, dan alam menjadi wujud dari manifestasi Allah Swt. Penafsiran ini diharapkan mampu merekonstruksi wawasan paradigmatic terhadap hakikat alam semesta, sehingga manusia memiliki rasa tanggung jawab dalam memelihara kelestarian alam. Bab ini akan di akhiri dengan pembahasan mengenai penanggulangan kerusakan lingkungan dengan kesadaran ekosufisme. Disusul Bab VI sebagai penutup, yang memuat kesimpulan, implikasi hasil penelitian dan saran-saran.

BAB II

DISKURSUS TENTANG EKOSUFISME

Krisis lingkungan yang terjadi saat ini, menjadi suatu ancaman besar bagi kehidupan seluruh makhluk yang ada di bumi, tidak terkecuali manusia. Berbagai bencana alam yang terjadi tidak hanya menimpa Indonesia saja, namun merata di berbagai lapisan dunia lainnya. Alam yang pada mulanya bersahabat, menyajikan keindahan dengan berbagai potensi yang terkandung di dalamnya, bahkan Allah Swt tundukan sebagai *washîlah* dalam mengemban tugas pengabdian kekhilafahannya. Kini alam berbalik menjadi ancaman serius bagi keberlangsungan hidup manusia; terjadinya *global warming*, perubahan iklim, disertai dengan berbagai bencana alam yang menimpa, menjadi suatu isyarat bahwa ada kekeliruan cara pandang manusia dalam memposisikan alam semesta ini.

Dalam merespon krisis lingkungan global ini, John B. Cobb Jr dan David Ray Griffin dengan tegas menyatakan bahwa krisis lingkungan yang menimpa alam saat ini, sangat erat kaitannya dengan mentalitas dan cara pandangan yang keliru mengenai lingkungan hidup itu sendiri.¹ Argumentasi ini dikuatkan Llewellyn Vaughan-Lee di dalam bukunya *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*, ia melakukan usaha dengan menganalisis dan mengumpulkan berbagai hasil pemikiran yang dilakukan oleh *environmentalists* diberbagai belahan dunia yang mengangkat tema seputar kerusakan lingkungan dan berupaya menggali akar permasalahan mendasarnya, kemudian mencari solusi konkrit agar kerusakan lingkungan

¹ John B. Cobb Jr dan David Ray Griffin, 'Kepekaan Ekologis', *Suara Pembaruan*, Jumat, 21 Juni 2002, hal. 10.

ini bisa di tanggulangi, melihat kondisi krisis lingkungan yang sudah semakin tidak terkendali dan bumi serta alam semesta ini harus segera diselamatkan. Dari hasil kajian mendalamnya, disimpulkan bahwa nilai-nilai spiritual dan filosofis menjadi solusi terbaik dalam memecahkan berbagai persoalan krisis lingkungan yang terjadi saat ini.²

Munculnya kerusakan lingkungan disebabkan oleh adanya kesalahan konsep mengenai relasi antara manusia dan alam semesta. Oleh karenanya, kerusakan lingkungan yang terjadi ini, secara hakikat bersumber dari masalah kemanusiaan yang sangat erat kaitannya dengan sistem nilai, adat istiadat dan agama yang melingkupi manusia di dalam kehidupannya. Maka solusinya, tidak hanya cukup dengan melakukan upaya yang bersifat teknis semata, akan tetapi harus dilakukan sebuah upaya yang bersifat fundamental, yaitu dengan memberikan pemahaman filosofis tentang hakikat keberadaan alam semesta dalam hubungannya dengan Tuhan, alam dan manusia, menuju transformasi nilai serta etika luhur manusia terhadap lingkungan disekitarnya.

Disinilah kiranya tasawuf sebagai dimensi mistisme islam menempati posisi strategis dalam memecahkan permasalahan lingkungan yang terjadi. Kajian ekologi dalam khazanah ilmiah sufi yang begitu kental dengan muatan nilai-nilai spiritual ini, diharapkan mampu mengantarkan manusia kepada pemahaman dan kesadaran akan kesatuan ekosistem diantara manusia dan alam semesta. Sebagai bagian integral dari alam, manusia tentu diperbolehkan untuk menggunakan sumber daya alam secara bijak, sekaligus berkewajiban untuk senantiasa melakukan berbagai usaha konservasi secara berkelanjutan.³ Sensitifitas terhadap kondisi alam sekitar dan berbagai lini kehidupan menjadi penilaian penting bahwa tasawuf bukan hanya berkonsentrasi kepada pemenuhan kebutuhan spiritual secara individual maupun komunal, namun lebih daripada itu yaitu mampu membuahkan hasil (pragmatis) bagi penyelamatan dan perlindungan terhadap alam dan lingkungan hidup yang ada di sekitarnya.

A. Konsep Ekosufisme

Berbagai pendekatan etika lingkungan dilakukan untuk memecah problematika kerusakan lingkungan yang terjadi, salah satunya yaitu ekosufisme; sebuah konsep baru dalam dunia sufi yang dikonstruksi melalui penyatuan dua kesadaran sekaligus, yaitu kesadaran berlingkungan dan kesadaran berketuhanan. Sebagaimana kajian yang diungkapkan oleh Suwito NS bahwa istilah ini pernah disebut di kalangan penganut paham *Universal Sufism* atau sering disebut dengan *The Sufi Order in the West*, sebuah cabang

² Llewellyn Vaughan-Lee, *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*, California: The Golden Sufi Center, 2013.

³ Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014, hal. 63-64.

Sufisme yang didirikan oleh Hazrat Inayah Khan (w. 1927).⁴ Ekosufisme ini merupakan istilah gabungan dari dua konsep penting yaitu eko dan sufisme atau tasawuf. Agar dapat memahami konsep ekosufisme secara utuh, perlu kiranya dijelaskan secara lebih jauh berbagai hal yang menyangkut kedua istilah tersebut.

1. Konsep Tentang Ekologi

a. Definisi Ekologi

Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, di dunia barat muncul sebuah gerakan yang mengusung kesadaran terhadap kelestarian lingkungan, namun ekologi pada saat itu hanya dikenal oleh sejumlah kecil ahli biologi akademis dan terapan. Namun tiba-tiba setelah itu menjadi pusat perhatian publik, ilmu ini dipuji sebagai kerangka kerja untuk memahami hubungan manusia dengan lingkungannya, akhirnya ekologi menjadi kata yang familiar digunakan sehari-hari, yang muncul di surat kabar, majalah, buku dan berbagai literatur.⁵

Silsilah sebagian besar ilmu bisa ditelusuri induknya, dari mana dia berasal. Seperti menelusuri sumber awal ilmu kimia dan fisika relatif mudah, namun sedikit berbeda dengan ilmu ekologi. Akarnya kompleks dan berkaitan erat dengan beragam kemajuan ilmiah yang telah terjadi dalam disiplin ilmu lain; semisal ilmu biologi dan fisika. Meskipun istilah ekologi tidak muncul sampai pertengahan abad ke-19 dan membutuhkan satu abad lagi untuk masuk ke dalam bahasa sehari-hari, akan tetapi gagasan ekologi jauh lebih tua, yaitu ketika sarjana Yunani kuno bernama Theophrastus, seorang sahabat kepercayaan Aristoteles, menulis gagasannya tentang hubungan antara organisme dan lingkungan. Di sisi lain, ekologi sebagaimana yang dikenal sekarang memiliki akar penting dalam geografi tumbuhan dan sejarah alam.⁶

⁴ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, Dan Dampak*, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011, hal. 33.

⁵ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology*, England: Pearson Education Limited, Edisi Ke-9, 2015, hal. 28.

⁶ Ekologi memiliki sejarah yang kaya, perkembangannya dimulai sekitar tahun 1800-an, ahli botani mulai menjelajahi dan memetakan vegetasi dunia. Salah satu ahli geografi tumbuhan awal Carl Ludwig Willdenow (1765–1812) menunjukkan bahwa iklim yang sama mendukung vegetasi yang serupa dalam bentuk, meskipun spesiesnya berbeda. Ilmuan lainnya Friedrich Heinrich Alexander von Humboldt (1769–1859) menghabiskan lima tahun menjelajahi Amerika Latin, termasuk sungai Orinoco dan Amazon. Ia menghubungkan vegetasi dengan karakteristik lingkungan dan menciptakan istilah *plant association* (asosiasi tanaman). Johannes Warming (1841–1924) di Universitas Copenhagen, mempelajari vegetasi tropis Brasil. Dia menulis teks pertama tentang ekologi tumbuhan, *Plantensamfund*. Ia mengintegrasikan morfologi tumbuhan, fisiologi, taksonomi, dan biogeografi menjadi satu kesatuan yang koheren. Kemudian Frederic E. Clements (1874–1945) melakukan formulasi beberapa sistem pengorganisasian alam, ia mengusulkan bahwa

Dari segi kemunculannya, ekologi merupakan sebuah kajian yang dianggap relatif baru,⁷ dan merupakan salah satu cabang ilmu pengetahuan yang bersifat interdisipliner; karena interaksi satu sama lain diantara organisme dengan lingkungannya melibatkan respon fisiologis, perilaku, dan fisik. Studi mengenai respon ini mengacu pada bidang-bidang kajian lainnya, seperti fisiologi, biokimia, genetika, geologi, hidrologi, dan meteorologi.⁸ Jika melihat alur sejarah ilmu ekologi, ilmu ini memiliki begitu banyak akar sehingga memungkinkan kajiannya akan terus berkembang dan meluas ke berbagai bidang. Sebagaimana sejarawan ekologi Robert McIntosh (1920–2017) menyebutnya sebagai: *a polymorphic discipline*. Wawasan pengetahuan dari banyak bidang khusus yang berkaitan dengan ekologi ini akan terus memperkaya ilmu pengetahuan saat bergerak maju di abad ke-21 ini.⁹

Sebelum kata ekologi digunakan, pada tahun 1866, Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919)¹⁰ seorang murid Charles Darwin juga

komunitas tumbuhan berperilaku sebagai organisme kompleks atau superorganisme yang tumbuh dan berkembang melalui tahapan ke keadaan matang atau klimaks. Idenya diterima dan dikembangkan oleh banyak ahli ekologi. Namun, beberapa ahli ekologi tidak sependapat dengan pandangan ini, terutama Arthur G. Tansley (1871-1955). Sebagai gantinya, Tansley mengajukan konsep ekologi holistik dan terpadu yang menggabungkan organisme hidup dan lingkungan fisiknya ke dalam suatu sistem, yang dia sebut sebagai Ekosistem. Selengkapnya mengenai sejarah perkembangan Ekologi. Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 28-30.

⁷ Steve Pollock, *Eyewitness Ecology*, New York: DK Publishing, 2005, hal. 6

⁸ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 30. Moh. Fadli, *et.al.*, *Hukum Dan Kebijakan Lingkungan*, Malang: UB Press, Cet. 1, 2016, hal. 5.

⁹ Dengan kemajuan dalam biologi, fisika, dan kimia sepanjang bagian akhir abad ke-20, bidang studi baru dalam ekologi muncul. Perkembangan fotografi udara dan kemudian peluncuran satelit oleh program luar angkasa Amerika Serikat memberi para ilmuwan perspektif baru tentang permukaan bumi melalui penggunaan data penginderaan jauh. Ahli ekologi mulai mengeksplorasi proses spasial yang menghubungkan komunitas dan ekosistem yang berdekatan melalui bidang yang disebut dengan *Landscape Ecology* (ekologi lanskap) yang baru muncul. Apresiasi terhadap dampak perubahan penggunaan lahan pada ekosistem alam mengarah pada pengembangan kajian yaitu *Conservation Ecology* (ekologi konservasi), yang menerapkan prinsip-prinsip dari berbagai bidang, mulai dari ekologi hingga ekonomi dan sosiologi, hingga pemeliharaan keanekaragaman hayati. Penerapan prinsip-prinsip pengembangan dan fungsi ekosistem untuk restorasi dan pengelolaan lahan terganggu memunculkan istilah *Restoration Ecology* (ekologi restorasi), sedangkan pemahaman bumi sebagai suatu sistem adalah fokus dari bidang studi ekologi terbaru, yaitu *Global Ecology* (ekologi global). Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 30.

¹⁰ Ahli zoologi Jerman, Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834–1919) dipandang sebagai tokoh kunci teori evolusi di Eropa bahkan dunia. Ia lahir lahir pada 16 Februari 1834 di Potsdam (Jerman) dari orang tua kaya. Setelah lulus dari Gimnasium Katedral di Merseburg, Haeckel melanjutkan kuliah ke kedokteran di Universitas Berlin, Würzburg dan Wina. Pada usia 23 tahun, Haeckel memperoleh gelar dokter, namun ia tidak

ahli biologi dan evolusionis Jerman, menggunakan kata “*Ökologie*” dalam bahasa Jerman untuk menunjukkan studi tentang organisme dan interaksinya dengan dunia sekitarnya. Dia mendasarkannya pada kata Yunani “*oikos*”, yang berarti rumah tangga dan “*logos*” berarti ilmu. Secara harfiah ekologi dapat diartikan sebagai studi tentang rumah tangga makhluk hidup. Kata tersebut juga merupakan asal kata ekonomi, dan Haeckel dengan jelas melihat dunia kehidupan sebagai komunitas dimana setiap spesies memiliki peran dalam ekonomi global.¹¹

Setelah itu munculah ejaan ekologi modern, yang pertama kali digunakan pada tahun 1893.¹² Kemudian untuk pertama kalinya ekologi dikembangkan secara ilmiah dan mendalam di dalam sebuah buku teks: *Plantensamfund-Grundtræk af den økologiske Plantegeografi (Plant Communities: An Introduction to Ecological Plant Geography)* pada tahun 1895 oleh ahli botani Denmark Johannes Eugenius Buelow Warming (1841-

melanjutkan profesinya sebagai dokter malah memutuskan untuk pindah ke Italia untuk belajar radiolarian. Sekembalinya dari Italia pada tahun 1860, Haeckel membaca terjemahan bahasa Jerman *On the Origin of Species* karya Darwin. Kemudian Haeckel bekerja pada sistematika radiolaria dan di promosikan oleh ahli anatomi komparatif terkenal Carl Gegenbaur sebagai dosen di Universitas Jena. Pada tahun 1863, Haeckel menyampaikan pidato ilmiahnya yang berjudul *Über die Entwicklungstheorie Darwins (On Darwin's Evolutionary Theory)* dihadapan seluruh anggota Asosiasi Ahli Alam dan Dokter Jerman yang diadakan di kota Stettin, yang dikenal sebagai ‘*Stettin Speech*’. Pidato tersebut menandai giliran Haeckel sebagai Darwinian dan menyenangkan Darwin sendiri. Sejak saat itu dan sepanjang hidupnya, Haeckel dikenal sebagai salah satu orang yang mempopulerkan juga pendukung utama teori evolusi Darwin yang paling berpengaruh di dunia. Pada tahun 1865 Haeckel memperoleh gelar dokter keduanya, dalam bidang zoologi, dan diangkat sebagai ketua zoologi di Universitas Jena, posisi yang dipegangnya hingga tahun 1909. Selama hampir 50 tahun menjabat, Haeckel mengubah Jena menjadi benteng Darwinisme. Haeckel sangat berobsesi untuk menjadikan Darwinisme sebagai pandangan dunia universal yang menentang doktrin-doktrin agama besar. Ia banyak dianugrahi berbagai penghargaan seperti Medali Darwin-Wallace dari Linnean Society of London. Haeckel meninggal pada tanggal 9 Agustus 1919 di Jena, pada usia 85 tahun, di rumahnya yang disebut “Villa Medusa”. Georgy S. Levit dan Uwe Hossfeld, “*Ernst Haeckel in the History of Biology*,” dalam *Current Biology* 29, R1269–R1300, December 16, 2019, hal. 1277.

¹¹ Ernst Haeckel secara eksplisit merujuk pemaknaan ekologi seakar kata dengan ekonomi. Hal ini bisa dilihat ketika dia menulis: “*Yang kami maksud dengan ekologi adalah kumpulan pengetahuan tentang ekonomi alam -penyelidikan tentang hubungan total hewan baik dengan anorganik maupun organiknya; termasuk di atas segalanya, hubungan persahabatan dan permusuhan dengan hewan dan tumbuhan yang berhubungan langsung atau tidak langsung- dengan kata lain, ekologi adalah studi tentang semua hubungan timbal balik yang kompleks yang disebut oleh Darwin sebagai kondisi perjuangan untuk eksistensi*”. Thomas M. Smith, *Elements of Ecology*..., hal. 18.

¹² Steve Pollock, *Eyewitness Ecology*..., hal. 7.

1924). Semenjak itu ekologi telah berkembang jauh sebagai subjek; dari Eugen Warming hingga Global Warming.¹³

Beragam definisi ekologi yang bisa ditemukan di beberapa literatur seperti *Dictionary of Environment and Ecology*, memberikan pengertian ekologi sebagai studi tentang hubungan antara organisme serta hubungan antara mereka dan lingkungan fisik mereka.¹⁴ Hubungan ini mempengaruhi banyak aspek alam, termasuk distribusi dan kelimpahan organisme, keragaman spesies yang hidup bersama di suatu tempat, dan transformasi dan aliran energi di alam.¹⁵

Atau pengertian yang lebih sederhana yang terdapat di dalam buku *The Ecological World View*, bahwa ekologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan antara semua hewan, tumbuhan, jamur dan mikroba di bumi.¹⁶ Organisme ini berinteraksi dalam sistem ekologi, yang mencakup semua organisme di suatu daerah serta lingkungan tidak hidup (abiotik). Pesan penting dari ekologi yaitu bahwa, mengubah satu komponen dalam suatu sistem ekologi biasanya dapat mengubah komponen lainnya. Ilmu ekologi ini dapat dianggap sebagai sebuah usaha secara mendalam dan rinci untuk mengetahui bagaimana setiap sistem ekologi yang terjadi, sehingga dengan mengetahuinya dapat memberikan perspektif yang lebih baik tentang bagaimana dunia ekologi bekerja,¹⁷ semakin bijak dalam berinteraksi dengan lingkungannya, menghargai dan menghormati setiap unsur elemen organisme makhluk hidup yang ada di muka bumi.

Selain Ernst Haeckel sebagai peletak dasar kajian ekologi, ada beberapa ilmuan yang memberikan definisi terhadap ekologi, diantaranya, Eugene Pleasants Odum (1913-2002), seorang ahli ekologi Amerika, mendefinisikan ekologi sebagai studi tentang struktur dan fungsi alam, yang mencakup dunia kehidupan. Charles Sutherland Elton (1900-1991), seorang

¹³ Simon A. Levin, *The Princeton Guide to Ecology*, New Jersey: Princeton University Press, 2009, hal. vii.

¹⁴ Definisi ini dapat dilihat di dalam *Dictionary of Environment and Ecology: Ecology ecology noun the study of the relationships among organisms as well as the relationships between them and their physical environment*. P.H. Collin, *Dictionary of Environment and Ecology*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 5th edn, 2004, hal. 69. Beberapa pengertian serupa juga banyak dijumpai di beberapa literatur ekologi seperti: Manuel C. Molles Jr dan Anna A. Sher, *Ecology: Concepts and Applications*, New York: McGraw-Hill Education, edisi ke-8, 2019, hal 2. William D. Bowman, *et.al.*, *Ecology*, Sunderland: Sinauer Associates, edisi ke-4, 2017, hal. 8.

¹⁵ Manuel C. Molles Jr dan Anna A. Sher, *Ecology: Concepts And Applications...*, hal 1.

¹⁶ Di dalam buku tersebut dijelaskan bahwa ekologi adalah: “*Ecology is the science that examines the relationships between all the animals, plants, fungi and microbes on Earth*”. Charles Krebs, *The Ecological World View*, Australia: CSIRO PUBLISHING, 2008, hal. 2-3.

¹⁷ Charles Krebs, *The Ecological World View...*, hal. 4.

ahli ekologi Inggris, mendefinisikannya sebagai studi tentang sejarah alam ilmiah. Herbert Andrewartha (1907-1992), seorang ahli ekologi Australia, mendefinisikan ekologi sebagai studi yang berkaitan dengan distribusi organisme.¹⁸ Charles J Krebs (1936) mendefinisikan ekologi sebagai studi ilmiah tentang interaksi yang menentukan distribusi (lokasi geografis) dan kelimpahan organisme.¹⁹ Pengertian ini bisa difahami bahwa ekologi berkaitan dengan dimana organisme ditemukan, berapa banyak terjadi di sana, dan mengapa itu bisa terjadi.²⁰ Dari sinilah bisa diketahui hubungan lingkungan mulai dari organisme individu hingga faktor yang mempengaruhi proses skala global.

Dari berbagai pengertian ekologi tersebut bisa difahami bahwa, definisi ekologi ini dapat dihubungkan satu sama lain, dan masing-masing menekankan aspek disiplin ilmu yang berbeda. Poin yang lebih penting adalah bahwa semua studi ekologi dilakukan dengan menggunakan metode ilmiah. Dimana semua ilmu pengetahuan dimulai dengan usaha pengamatan, dari mana pertanyaan muncul. Langkah selanjutnya adalah pengembangan hipotesis jawaban yang diajukan untuk pertanyaan itu. Hipotesis harus dapat diuji melalui observasi dan eksperimen.²¹

Hal ini perlu ditekankan karena ekologi memiliki arti lain dalam penggunaan publiknya.²² Bahwa ekologi berbeda dengan studi lingkungan (*environmental study*). Ekologi berkaitan dengan keterkaitan semua organisme. Meskipun memasukan manusia sebagai spesies yang sangat penting berdasarkan dampaknya, ekologi tidak hanya berkaitan dengan manusia. Studi lingkungan adalah analisis dampak manusia terhadap lingkungan fisik, kimia dan biologi bumi. Sebagai suatu disiplin ilmu, studi lingkungan jauh lebih luas daripada ekologi karena mengintegrasikan ekologi, geologi, klimatologi, sosiologi, ekonomi, antropologi, ilmu politik dan filsafat.²³

Studi lingkungan telah menyebabkan ‘*environmentalisme*’ (sebuah gerakan sosial yang agenda perubahan politik dan sosialnya), diarahkan untuk meminimalkan dampak manusia di bumi. *Environmentalisme* bukanlah ekologi, meskipun banyak ahli ekologi mendukung tujuannya. Ekologi memiliki banyak kontribusi untuk beberapa pertanyaan luas tentang manusia dan lingkungan mereka, seperti konsekuensi yang tidak diinginkan dari

¹⁸ Madhab Chandra Dash dan Satya Prakash Dash, *Fundamentals of Ecology*, New Delhi: Tata McGraw-Hill, edisi ke-3, 2009, hal. 17.

¹⁹ Michael Begon, Colin R. Townsend dan John L. Harper, *Ecology: From Individuals to Ecosystems*, USA: Blackwell Publishing, edisi ke-4, 2006, hal. vi.

²⁰ Colin R. Townsend, *et.al.*, *Essentials of Ecology*, USA: Blackwell Publishing, edisi ke-3, 2008, hal. 4.

²¹ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 30.

²² William D. Bowman, *et.al.*, *Ecology...*, hal. 8.

²³ Charles Krebs, *The Ecological World View...*, hal. 2-3.

metode pengendalian hama. Ekologi harus menjadi dasar untuk lingkungan dengan cara yang sama seperti fisika adalah dasar untuk rekayasa. Seperti hukum fisika yang dapat memberikan acuan dalam pembuatan pesawat dan jembatan, begitupun ketika akan mengubah lingkungan maka dibatasi oleh prinsip-prinsip ekologi.

Lebih luas dari itu, penelitian ekologis ini diharapkan dapat membantu memprediksi apa yang akan terjadi ketika suhu global naik karena peningkatan emisi CO₂, namun penelitian ini tidak dapat memberikan informasi, mengenai usaha apa yang harus dilakukan dalam menanggulangi efek buruk dari emisi ini, atau apakah kenaikan suhu global itu baik atau buruk. Ahli ekologi bukanlah pembuat kebijakan atau otoritas moral, dan sebagai ilmuwan, tidak boleh membuat penilaian etis atau rekomendasi politik. Tentu saja, sebagai manusia, para ahli ekologi membuat penilaian seperti itu dan sebagian besar ahli ekologi prihatin dengan perubahan lingkungan seperti pemanasan global. Banyak ahli ekologi bekerja keras di bidang politik untuk mencapai tujuan sosial lingkungan.²⁴

b. Ruang Lingkup Pembahasan Ekologi

Ekologi memiliki cakupan yang luas namun menarik untuk dikaji secara mendalam. Jika dilihat dari segi hierarki keilmuannya, ekologi seperti fisiologi, embriologi, genetika dan evolusi; adalah divisi dasar biologi dan berkaitan dengan prinsip-prinsip keberlangsungan hidup seluruh organisme yang ada di bumi ini; dari mulai kemampuan cara beradaptasi dengan lingkungannya dan bagaimana organisme tersebut bereproduksi.²⁵

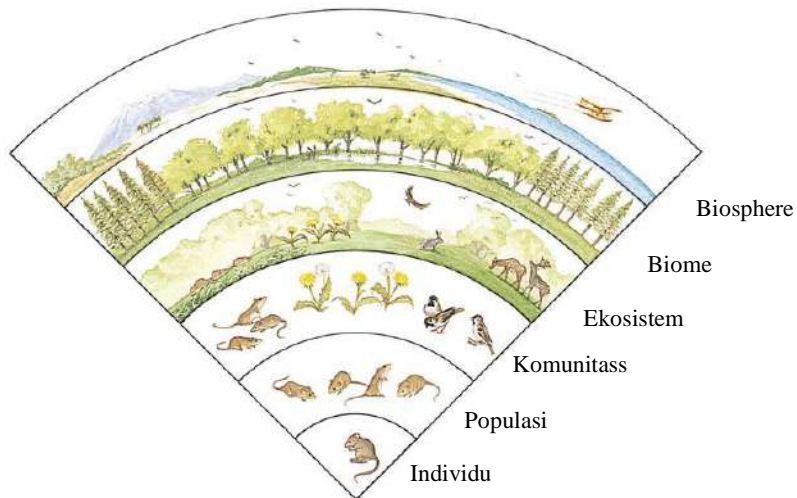
Di balik definisi ekologi yang sederhana terdapat disiplin ilmu yang luas. Ekologi berkaitan dengan biologi organisme, populasi, komunitas dan proses fungsionalnya yang terjadi di habitat alami seperti kolam, danau, lautan, dan daratan. Oleh karenanya, ahli ekologi dapat mempelajari organisme individu, seluruh hutan atau danau, atau bahkan seluruh bumi. Pengukuran yang dilakukan oleh ahli ekologi termasuk jumlah organisme individu, tingkat reproduksi, dan tingkat proses seperti fotosintesis dan dekomposisi. Ahli ekologi sering menghabiskan banyak waktu untuk mempelajari komponen lingkungan nonbiologis, seperti suhu dan kimia tanah, seperti yang mereka habiskan untuk mempelajari organisme. Sedangkan “lingkungan” organisme dalam beberapa kajian ekologi adalah spesies lain. Meskipun sebagian kalangan menganggap ahli ekologi biasanya belajar di lapangan, beberapa kemajuan konseptual terpenting datang dari

²⁴ Charles Krebs, *The Ecological World View...*, hal. 2-3.

²⁵ Madhab Chandra Dash dan Satya Prakash Dash., *Fundamentals of Ecology...*, hal. 17

ahli ekologi yang membangun model teoretis atau melakukan penelitian ekologi di laboratorium.²⁶

Gambar I.1. Tingkat Organisasi Kehidupan



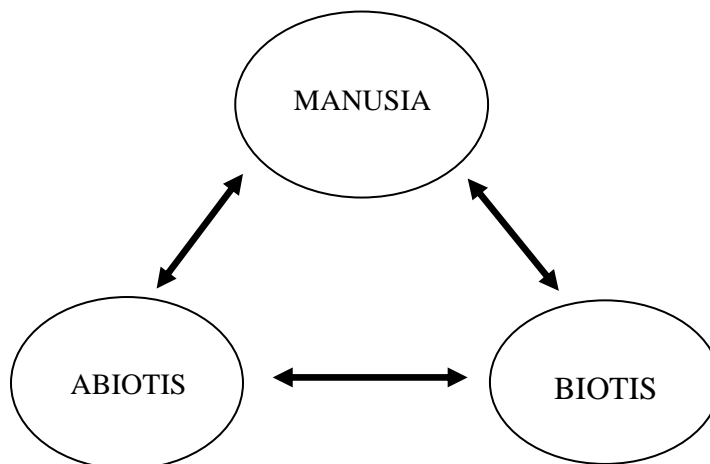
Mahluk hidup dapat dipelajari pada enam level yang berbeda, *pertama* organisme atau individu, *kedua* populasi, *ketiga* komunitas, *keempat* ekosistem, *kelima* bioma dan *keenam* biosfer.²⁷ Organisme adalah setiap bentuk kehidupan individu yang mampu bereproduksi dan tumbuh, seperti tumbuhan, hewan atau mikroorganisme. Populasi adalah sekelompok individu dari satu spesies yang hidup di daerah tertentu dan berinteraksi satu sama lain. Komunitas adalah sekumpulan populasi organisme/spesies yang berbeda yang hidup bersama di suatu area tertentu. Suatu komunitas tersusun dari berbagai populasi dan saling berinteraksi antara satu dengan yang lainnya dalam suatu wilayah dan waktu tertentu, yang disebut habitat. Komunitas ini mencakup biotik (manusia, hewan, dan tumbuhan) dan abiotik (cahaya matahari, batuan, tanah, udara, dan air), diantara kedua komponen tersebut saling berinteraksi dan berfungsi bersama sebagai suatu sistem yang disebut dengan sistem ekologi atau Ekosistem; istilah yang diciptakan oleh ahli ekologi Inggris Sir Arthur George Tansley (1871-1955 M) pada tahun 1935.²⁸

²⁶ Manuel C. Molles Jr dan Anna A. Sher, *Ecology: Concepts And Applications...*, hal 1-2.

²⁷ Steve Pollock, *Eyewitness Ecology...*, hal. 7.

²⁸ Madhab Chandra Dash dan Satya Prakash Dash, *Fundamentals of Ecology...*, hal. 17

Gambar II.2. Hubungan Timbal Balik Antara Manusia dan Lingkungannya (Biotis dan Abiotis) Membentuk Ekosistem



Ekosistem adalah unit fungsional dalam ekologi karena terdiri dari komunitas biotik (organisme hidup) dan lingkungan abiotik. Diantara keduanya terjalin interaksi erat, yang memberikan pengaruh penting di dalam pemeliharaan proses kehidupan. Interaksi tersebut dilakukan oleh aliran energi (energi matahari) dalam sistem dan siklus materi (siklus alam).²⁹

Ekosistem merangkum banyak bentuk keanekaragaman hayati, atau disebut dengan istilah *biodiversity*. Keanekaragaman hayati ini dihasilkan dari keragaman di antara individu-individu yang terdiri dari suatu spesies karena jenis kelamin, usia, dan perbedaan genetik di antara individu-individu tersebut. Ini juga berasal dari perbedaan antara spesies yang hidup bersama di lokasi geografis. Misalnya, spesies mungkin berbeda dalam peran fungsionalnya (misalnya: tanaman, herbivora, karnivora) dan efisiensi yang masing-masing menjalankan fungsinya dalam kondisi lingkungan yang berbeda. Keanekaragaman hayati juga muncul dari berbagai cara spesies terkait satu sama lain dalam ekosistem. Sebagai konsekuensi dari berbagai bentuk keanekaragaman hayati ini, terdapat kompleksitas yang mendasari struktur ekosistem. Tantangan dalam ekologi adalah menyelesaikan kompleksitas ini.³⁰

Dari sudut pandang biologis, ekosistem memiliki konstituen berikut:

- 1) Zat anorganik (karbon, nitrogen, karbon dioksida, air,) yang terlibat dalam siklus alam.

²⁹ Anil Kumar de dan Arnab Kumar de, *Environment and Ecology*, New Delhi: New Age International, 2009, hal. 2.

³⁰ Oswald J. Schmitz, *Ecology and Ecosystem Conservation*, Washington: Island Press, 2007, hal. 7.

- 2) Senyawa organik (protein, karbohidrat, zat humat).
- 3) Lingkungan udara, air dan substrat termasuk iklim dan faktor fisik lainnya.
- 4) Produsen, tumbuhan hijau autotrofik (yaitu, organisme mandiri) yang dapat memproduksi makanan dari zat anorganik sederhana.
- 5) Organisme heterotrofik (yaitu, yang bergantung pada orang lain untuk makanan) organisme, terutama bakteri, jamur dan hewan yang hidup pada organisme lain atau bahan organik partikulat.
- 6) Konsumen mikro, pengurai, terutama bakteri, jamur yang memperoleh energinya dengan memecah jaringan mati atau dengan menyerap bahan organik terlarut, yang diekstraksi dari tanaman atau organisme lain. Pengurai melepaskan nutrisi anorganik yang digunakan oleh produsen. Mereka juga menyediakan makanan untuk konsumen makro atau organisme heterotrofik. Bakteri, jamur (dan hewan) sering mengeluarkan zat mirip hormon yang menghambat atau merangsang komponen ekosistem biotik lainnya.³¹

Bagian bumi tempat ekosistem beroperasi disebut *biosfer*.³² Tetapi beberapa pengelompokan ekologi alami tumbuhan dan hewan berdasarkan iklim regional dan jenis tanah berinteraksi dan menghasilkan komunitas daratan yang khas yang disebut *bioma*.³³ Istilah ini sekarang banyak digunakan untuk memasukan komunitas akuatik juga. Biosfer mencakup banyak bioma yang berbeda seperti hutan tropis yang selalu hijau, hutan gugur tropis dan sedang, taiga³⁴, padang rumput (padang rumput, dataran, stepa, veldt), sabana, gurun, tundra dan yang lainnya. Dan bioma akuatik seperti laut dan badan air tawar yang besar. Dengan kata lain, biosfer adalah

³¹ Anil Kumar de dan Arnab Kumar de, *Environment and Ecology*..., hal. 2

³² Biosfer atau disebut juga dengan istilah lain yaitu *ecosphere* adalah bagian dari Bumi dan atmosfernya tempat organisme hidup berada, termasuk bagian dari litosfer, hidrosfer, dan atmosfer. P.H. Collin, *Dictionary of Environment and Ecology*..., hal. 69.

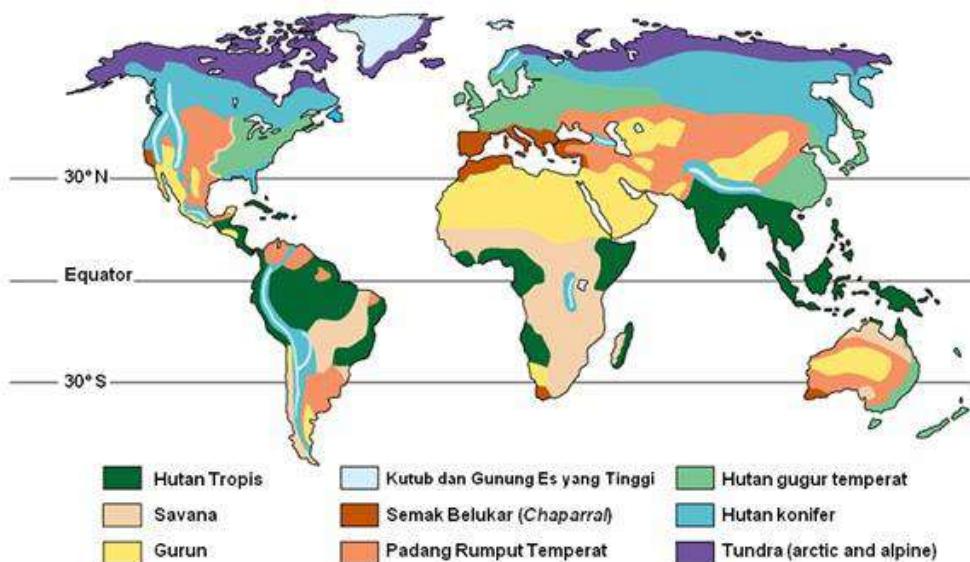
³³ Bioma adalah wilayah ekologi besar yang dicirikan oleh vegetasi dan iklimnya dan organisme yang beradaptasi untuk hidup di dalamnya. Sepuluh bioma utama adalah: pegunungan, daerah kutub, hutan hujan tropis, padang rumput, gurun, hutan beriklim sedang, hutan musim, hutan gugur, hutan konifer dan hutan semak cemara. P.H. Collin, *Dictionary of Environment and Ecology*..., hal. 22.

³⁴ Taiga (bahasa Rusia untuk 'hutan rawa') merupakan wilayah berhutan antara tundra, arktik dan stepa. Bioma ini juga disebut sebagai hutam boreal. Secara geografis, Taiga terletak di antara garis lintang 45 dan 70 LU, dan hampir semuanya berada di Kanada, Alaska, dan Siberia, dengan sebagian di Rusia Eropa dan Fennoscandia. Taiga dibatasi di utara oleh tundra tanpa pohon dan di selatan oleh hutan campuran. Taiga disebut sebagai 'bioma' oleh ahli ekologi, sebuah istilah yang mengacu pada unit biogeografis yang dibedakan dari bioma lain oleh struktur vegetasi dan spesies tanaman yang dominan. P.H. Collin, *Dictionary of Environment and Ecology*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 5th edn, 2004, hal. 209. Sven Erik Jørgensen, *Encyclopedia of Ecology*, Amsterdam: Elsevier, Edisi ke-1, 2008, hal. 493.

lingkup bumi yang sempit tempat atmosfer (udara), hidrosfer (air) dan litosfer (tanah) bertemu, berinteraksi, dan memungkinkan adanya kehidupan.³⁵

Permukaan bumi yang kita tempati dapat dibagi menjadi beberapa zona, atau bioma, sesuai dengan iklim dan faktor fisik lainnya di setiap area. Setiap bioma memiliki kombinasi khas bentuk kehidupan yang mampu berkembang dalam kondisi tertentu yang ditemukan di sana, dan masing-masing memiliki jenis vegetasi yang khas, yang berbeda dengan yang lainnya. Meskipun banyak faktor yang mempengaruhi lokasi bioma, peta dibawah ini mengungkapkan bahwa garis lintang -jarak dari khatulistiwa- memiliki pengaruh yang nyata.

Gambar II.3. Sebaran Bioma di Seluruh Wilayah Bumi



Seorang ahli ekologi mempelajari interaksi di alam di berbagai tingkat organisasi biologis. Beberapa ahli ekologi tertarik pada bagaimana gen atau protein tertentu memungkinkan organisme untuk menanggapi tantangan lingkungan. Ahli ekologi lain mempelajari bagaimana hormon mempengaruhi interaksi sosial, atau bagaimana jaringan khusus atau sistem organ memungkinkan hewan untuk mengatasi lingkungan yang ekstrim. Namun, bahkan di antara ahli ekologi yang penelitiannya difokuskan pada tingkat organisasi biologis yang lebih rendah (misalnya, dari molekul ke

³⁵ Madhab Chandra Dash dan Satya Prakash Dash., *Fundamentals of Ecology...*, hal. 17

sistem organ), studi ekologi biasanya menekankan satu atau lebih tingkat berikut: individu, populasi, komunitas, ekosistem, lanskap, atau keseluruhan biosfer.³⁶

Banyak pertanyaan sentral dalam ekologi menyangkut bagaimana dan mengapa lokasi dan kelimpahan populasi berubah dari waktu ke waktu. Untuk menjawab pertanyaan seperti itu, seringkali membantu untuk memahami peran yang dimainkan oleh spesies lain. Dengan demikian, banyak ahli ekologi mempelajari alam pada tingkat komunitas, yang merupakan asosiasi populasi yang berinteraksi dari spesies berbeda yang hidup di daerah yang sama. Komunitas dapat mencakup wilayah yang luas atau kecil, dan mereka dapat sangat berbeda dalam hal jumlah dan jenis spesies yang ditemukan di dalamnya.

Studi ekologi pada tingkat populasi dan komunitas sering kali meneliti tidak hanya efek dari komponen biotik, atau kehidupan, dari sistem alam, tetapi juga abiotik, atau lingkungan fisik. Misalnya, ahli ekologi populasi atau komunitas mungkin bertanya apakah fitur lingkungan abiotik, seperti suhu, curah hujan, atau nutrisi, memengaruhi kesuburan individu atau kelimpahan relatif spesies berbeda yang ditemukan dalam suatu komunitas.

Ahli ekologi lainnya sangat tertarik pada bagaimana ekosistem bekerja. Seorang ahli ekologi yang mempelajari ekosistem mungkin ingin mengetahui tingkat di mana bahan kimia (seperti nitrogen dari pupuk) memasuki komunitas tertentu, serta bagaimana spesies yang hidup di sana memengaruhi apa yang terjadi pada bahan kimia setelah memasuki komunitas. Misalnya, ahli ekologi ekosistem yang mempelajari kelainan bentuk amfibi mungkin mendokumentasikan tingkat masuknya nitrogen ke kolam yang mengandung dan tidak mengandung amfibi cacat, atau mereka mungkin menentukan bagaimana ada atau tidaknya ganggang memengaruhi apa yang terjadi pada nitrogen setelah memasuki kolam.

Di wilayah spasial yang lebih besar, ahli ekologi mempelajari lanskap, yang merupakan area yang sangat bervariasi dari satu tempat ke tempat lain, biasanya mencakup beberapa ekosistem. Akhirnya, pola global sirkulasi udara dan air menghubungkan ekosistem dunia ke dalam biosfer, yang terdiri dari semua organisme hidup di Bumi ditambah lingkungan tempat mereka tinggal. Biosfer membentuk tingkat tertinggi organisasi biologis. Selama beberapa dekade terakhir, ahli ekologi telah memperoleh alat baru yang meningkatkan kemampuan mereka untuk mempelajari gambaran besar: bagaimana biosfer bekerja. Sebagai salah satu contoh saja, para ahli ekologi sekarang dapat menggunakan data satelit untuk menjawab pertanyaan seperti, Bagaimana ekosistem yang berbeda berkontribusi

³⁶ William D. Bowman, *et.al.*, *Ecology...*, hal. 9.

terhadap perubahan berkelanjutan dalam konsentrasi global karbon dioksida (CO₂) di atmosfer.³⁷

Pada akhirnya ketika seorang ahli ekologi mengalihkan fokus pengamatan studinya melintasi tingkat yang berbeda dalam hierarki sistem ekologi -dari mulai level organisme individu hingga ke tingkat biosfer- maka seperangkat pola dan proses yang berbeda dan unik muncul, kemudian serangkaian pertanyaan dan pendekatan yang berbeda untuk mempelajari pola dan proses itu pun diperlukan. Hasilnya adalah bahwa cakupan wilayah ilmu ekologi semakin meluas, terdiri dari berbagai subdisiplin dari mulai ekologi fisiologis, yang berfokus pada fungsi organisme individu, hingga perspektif lingkungan bumi sebagai sistem terpadu yang membentuk dasar ekologi global.³⁸

c. Interkoneksi Organisme yang Ada di Alam

Tidak ada makhluk hidup atau kelompok makhluk hidup yang berdiri sendiri. Semua organisme baik tumbuhan maupun hewan begitupun dengan manusia, membutuhkan energi dan bahan dari lingkungan disekitarnya untuk bertahan hidup. Dan kehidupan semua jenis makhluk hidup, atau spesies, mempengaruhi kehidupan yang lainnya. Sebidang taman misalnya; menyediakan model kehidupan skala kecil di bumi ini. Batu dan tanah, hujan dan angin, hewan dan tumbuhan ada bersama-sama, masing-masing mempengaruhi yang lain secara langsung dan tidak langsung, secara bertahap mengubah lanskap. Sebuah tanaman mengambil bahan makanannya dari tanah, kemudian menghasilkan bunga dan biji. Seekor tikus memakan bijinya, dan seekor kucing memangsa tikus. Tanaman mati dan mulai membusuk. Cacing memakan tanaman yang membusuk dan mengembalikan bahan kimia ke tanah.

Terdapat banyak interaksi antara spesies yang berbeda, jauh lebih kompleks daripada sekadar hubungan hewan dan tumbuhan, atau pemangsa dan mangsa. Misalnya seekor lebah mengunjungi setangkai bunga untuk mencari nektar yang menjadi makanannya, tetapi tanaman itu juga mendapat manfaat dari kunjungan lebah. Lebah akan membawa serbuk sari dari bunga di tubuhnya, dan serbuk sari ini akan membuahi bunga lainnya saat lebah melanjutkan pencariannya. Nektar yang menarik lebah memastikan kelangsungan hidup tanaman. Hubungan seperti itu merupakan bagian penting dari ekologi.³⁹

Selain itu, organisme berinteraksi dengan lingkungannya pada berbagai tingkatan. Kondisi fisik dan kimia di sekitar organisme; seperti suhu lingkungan, kelembaban, konsentrasi oksigen dan karbon dioksida, dan

³⁷ William D. Bowman, *et.al.*, *Ecology...*, hal. 10.

³⁸ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 20.

³⁹ Steve Pollock, *Eyewitness Ecology...*, hal. 6-7.

intensitas cahaya, semuanya memengaruhi proses fisiologis dasar yang penting untuk kelangsungan hidup dan pertumbuhan. Organisme berinteraksi dengan lingkungan dalam konteks ekosistem. *Eco* yang berarti lingkungan, sedangkan *system* menyiratkan bahwa ekosistem berfungsi sebagai kumpulan bagian terkait yang berfungsi sebagai satu kesatuan.

Mesin mobil adalah contoh dari suatu sistem: komponen, seperti pengapian dan pompa bahan bakar, berfungsi bersama dalam konteks mesin yang lebih luas. Demikian pula ekosistem terdiri dari komponen-komponen yang saling berinteraksi yang berfungsi sebagai satu kesatuan. Secara garis besar, ekosistem terdiri dari dua komponen dasar yang saling berinteraksi: yang hidup, atau biotik, dan yang tidak hidup (fisik dan kimia), atau abiotik. Jika melihat pola interaksi di dalam sebuah ekosistem alami seperti hutan, maka disana terdapat beberapa komponen pendukungnya, diantaranya yaitu komponen fisik (abiotik) hutan terdiri dari atmosfer, iklim, tanah, dan air. Kemudian komponen biotik mencakup berbagai organisme -tanaman, hewan, dan mikroba- yang menghuni hutan.⁴⁰

Hubungan interaksi tersebut begitu kompleks karena setiap organisme tidak hanya merespons lingkungan abiotik tetapi juga memodifikasinya. Dengan melakukan interaksi semacam itu, maka sudah menjadi sebuah konsekuensi bahwa setiap organisme menjadi bagian dari elemen lingkungan yang lebih luas. Pohon-pohon besar yang menaungi hutan mencegah sinar matahari dan menggunakan energi ini untuk bahan bakar proses fotosintesis. Akibatnya, pohon mengubah lingkungan tanaman di bawahnya, mengurangi sinar matahari dan menurunkan suhu udara. Burung yang mencari makanan berupa serangga yang berada di bawah pohon dibagian tanah yang tertutup oleh daun yang gugur, mengurangi jumlah serangga dan memodifikasi lingkungan untuk organisme lain yang bergantung pada sumber makanan bersama ini. Dengan mengurangi populasi serangga yang mereka makan, burung juga secara tidak langsung mempengaruhi interaksi diantara berbagai spesies serangga yang menghuni lantai hutan. Dari sinilah bisa difahami bahwa setiap organisme memiliki interaksi yang kompleks antara lingkungan hidup dan tidak hidup yang ada disekitarnya.⁴¹ Memahami saling ketergantungan yang kompleks ini adalah tujuan mendasar dari sub bidang biologi yang dikenal sebagai ekologi.⁴²

d. Tantangan Problem Ekologi Kini dan Akan Datang

Revolusi industri yang terjadi di akhir abad ke 18, menjadi tanda berakhirnya zaman Holosen dalam sejarah peradaban bumi ini; yaitu zaman geologis interglasial yang stabil, sejak 10.000 hingga 12.000 tahun yang lalu,

⁴⁰ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 19.

⁴¹ Thomas M. Smith dan Robert Leo Smith, *Elements of Ecology...*, hal. 19.

⁴² Oswald J. Schmitz, *Ecology and Ecosystem Conservation...*, hal. 7.

di mana peradaban muncul. Kini masuk ke zaman Antroposen yang berarti “manusia baru”,⁴³ sebuah zaman geologis baru di mana umat manusia telah menjadi pendorong utama terjadinya perubahan yang begitu cepat dalam sistem bumi. Perubahan ini, mengakibatkan keretakan ekologi yang berpotensi fatal telah muncul antara manusia dan bumi, yang berasal dari konflik dan kontradiksi dari perilaku masyarakat kapitalis modern. Bumi ini sekarang didominasi oleh kemanusiaan yang kuat secara teknologi tetapi terasing, teralienasi dari alam dan dirinya sendiri; dan karenanya pada akhirnya merusak segala sesuatu yang ada di sekitarnya. Sehingga yang menjadi permasalahan bukan hanya keberlanjutan populasi manusia, tetapi keanekaragaman kehidupan di bumi ini.⁴⁴ Karena proses laju perubahan lingkungan yang begitu cepat di awal abad kedua puluh satu ini, menjadi suatu keharusan untuk lebih memahami tantangan problematika ekologi bumi.⁴⁵

Persoalan lingkungan hidup yang ada pada saat ini, tidak bisa disederhanakan menjadi persoalan tunggal betapapun besarnya, melainkan serangkaian persoalan yang begitu kompleks dan multifaset. Namun baru-baru ini para ilmuwan, dalam sebuah proyek yang dipimpin oleh Johan Rockstrom di Stockholm Resilience Centre, Crutzen dan ahli iklim terkemuka AS, James Hansen, mengkonfirmasi perkembangan termutakhir dan terpenting mengenai ilmu sistem bumi yang memuat konsep *planetary boundaries* (batas-batas planet), yang harus di jaga demi kestabilan sistem bumi dimana umat manusia dapat hidup dengan aman. Ada sembilan ambang batas kritis dari sistem planet yang telah ditetapkan (atau sedang dipertimbangkan) terkait dengan: (1) perubahan iklim; (2) penipisan ozon di stratosfer; (3) pelepasan aerosol ke atmosfer; (4) perubahan pemanfaatan lahan; (5) batas aliran biogeokimia (siklus nitrogen dan fosfor); (6) penggunaan air bersih global; (7) pengasaman air laut; (8) hilangnya keanekaragaman hayati; dan (9) polusi kimia. Tetap berada di dalam masing-masing batas ini dinilai penting untuk mempertahankan kondisi iklim dan lingkungan yang relatif baik yang telah ada sepanjang 12.000 tahun terakhir (kala Holosen).⁴⁶

Terdapat tiga dari sembilan ambang batas keberlanjutan sistem yang telah terlampaui, yaitu keanekaragaman hayati, perubahan iklim dan campur

⁴³ Istilah Antroposen diciptakan satu dekade lalu oleh ahli kimia atmosfer pemenang Hadiah Nobel, Paul Crutzen untuk menandai akan berakhirnya zaman Holosen dalam sejarah planet bumi. Bellamy Foster, *et.al.*, *The Ecological Rift*, New York: Monthly Review Press, 2010, hal. 13.

⁴⁴ Bellamy Foster, Brett Clark, dan Richard York, *The Ecological Rift...*, hal. 13-14.

⁴⁵ Manuel C. Molles Jr dan Anna A. Sher, *Ecology: Concepts and Applications...*, hal 1.

⁴⁶ Bellamy Foster, *et.al.*, *The Ecological Rift...*, hal.14.

tangan manusia pada siklus nitrogen (bagian dari batas aliran biogeokimia), yang menggambarkan retakan kritis pada sistem Bumi. Sementara itu, penggunaan air tawar global, pengasaman laut, perubahan penggunaan lahan, dan siklus fosfor, semakin mendekati ambang batasnya. (Pembatasan pelepasan aerosol dan polusi kimia ke atmosfer belum ditetapkan).

Sementara itu, meskipun setiap retakan pada batas-batas planet menimbulkan ancaman serius, perubahan iklimlah yang menjadi ancaman terbesar dan paling mendesak, dan karena itu menjadi pusat perhatian. Ancaman dari perubahan iklim saling terkait dengan ancaman lainnya. Peningkatan gas rumah kaca sebagai akibat dari aktivitas manusia (karbon dioksida, metana, nitrogen oksida, dll.) telah mengacaukan iklim global. Jika saja manusia tidak melakukan perubahan fundamental dalam mengelola bumi ini, maka efeknya begitu mengerikan; bahkan dapat menghancurkan mayoritas spesies yang ada di bumi, termasuk manusia itu sendiri. Setiap dekade temperatur udara terus mengalami peningkatan daripada tahun sebelumnya,⁴⁷ dimana Juli 2021 menjadi bulan dengan suhu terpanas di Bumi dalam 142 tahun terakhir sejak adanya alat pencatat temperature global. Berdasarkan data Pusat Informasi Lingkungan Nasional Administrasi Kelautan dan Atmosfer Nasional (NOAA) yang berpusat di Amerika Serikat, melaporkan bahwa bulan Juli 2021 merupakan yang paling panas sejak 1880. Suhu bumi rata-rata pada abad ke-20 ini mencapai 16,73 derajat Celsius.⁴⁸

Telah nampak berbagai tanda-tanda percepatan masalah yang timbul disebabkan oleh perubahan iklim. Diantaranya adalah:

- 1) Mencairnya es di Samudra Arktik selama musim panas mengurangi pantulan sinar matahari, sehingga meningkatkan pemanasan global.
- 2) Permukaan air laut yang semakin naik, dimana kenaikan permukaannya rata-rata 1,7 mm/tahun sejak tahun 1875, Akan tetapi, sejak 1993 kenaikannya rata-rata 3 mm/tahun atau lebih dari satu inci per dekade, dan kedepannya diproyeksikan kenaikannya akan lebih tinggi lagi.
- 3) Gletser dunia bertahap hancur, sehingga banyak diantaranya akan hilang pada abad ini, jika emisi gas rumah kaca tidak dapat dikendalikan.
- 4) Temperatur samudra yang semakin memanas, di mana hampir 90 persen panas bumi terakumulasi.
- 5) Kekeringan yang semakin mencekam, dan jika tidak ada perubahan yang signifikan, dapat meluas hingga lebih dari 70 persen permukaan daratan dalam beberapa dekade terakhir.

⁴⁷ Fred Magdoff dan John Bellamy Foster, *Lingkungan Hidup Dan Kapitalisme: Sebuah Pengantar*, Cet. 1, Tangerang Selatan: CV. Marjin Kiri, 2018, hal. 7-8.

⁴⁸ <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20210814134542-199-680351/juli-2021-jadi-bulan-dengan-suhu-terpanas-dalam-142-tahun>, diakses pada tanggal 15 Oktober 2021, pada pukul 11.00 Wib

- 6) Suhu ekstrim musim dingin dan musim panas, dimana suhunya lebih tinggi dari biasanya dan telah merusak ekosistem regional.
- 7) Terdampaknya gagal panen disebagian wilayah, diakibatkan oleh kenaikan suhu global yang telah melewati ambang batas rata-rata.
- 8) Kepunahan spesies, sebagai akibat dari perubahan yang cepat di zona iklim atau wilayah "isothermal", yaitu wilayah yang memiliki suhu stabil dan menjadi tempat spesies tertentu beradaptasi.⁴⁹

Sebagaimana disinggung pada pembahasan sebelumnya, bahwa perubahan iklim hanyalah satu dari sejumlah retakan ekologis skala global yang terjadi akibat pelampauan batas-batas planet. Dari data riset menunjukkan bahwa sebagian batasan-batasan planet yang lainnya pun sudah ada yang hampir mendekati,⁵⁰ bahkan sampai ambang batas, yang jika patahan-patahan ekologis ini tidak dihambat laju pergerakannya maka akan menimbulkan ancaman bagi kelangsungan seluruh makhluk hidup yang ada di bumi. Fakta ini menunjukkan bahwa ekologi bumi, termasuk ekosistem yang menjadi tempat bergantungnya kehidupan manusia dan spesies-spesies yang lainnya, sedang berada di bawah serangan serius dan terus-menerus karena aktivitas manusia yang tidak terkendali. Jika manusia tidak mengubah cara hidupnya secara radikal maka dampaknya akan menimbulkan bencana serius.

Disinilah perlunya pemahaman utuh tentang hakikat wujud manusia di alam semesta, sehingga dengan hadirnya kesadaran spiritual ini, bisa mendorong manusia untuk lebih menghormati dan berhati-hati dalam berinteraksi dan memanfaatkan segala potensi alam yang ada di bumi. Etika lingkungan berbasis spiritualitas mendesak dibutuhkan, agar kerusakan lingkungan yang terjadi saat ini, bisa segera terselesaikan.

2. Konsep Tentang Tasawuf

a. Definisi dan Asal Usul Kata Tasawuf

Tasawuf atau sufisme merupakan sebuah istilah yang lazim digunakan untuk merepresentasikan dunia mistisisme (*esoterism*) dalam Islam, dengan tujuan pokok memperoleh hubungan secara langsung dengan Tuhan,⁵¹ dengan melakukan *sulûk*⁵² dan berbagai upaya pembersihan jiwa (*tazkiyah*

⁴⁹ Fred Magdoff dan John Bellamy Foster, *Lingkungan Hidup Dan Kapitalisme: Sebuah Pengantar...*, hal. 8-13.

⁵⁰ Penjelasan lebih detail mengenai laju pergerakan retakan ekologis yang sedang dan akan melewati "batas-batas planet". Fred Magdoff dan John Bellamy Foster, *Lingkungan Hidup Dan Kapitalisme: Sebuah Pengantar...*, hal. 13-24

⁵¹ Badrudin, *Akhlak Tasawuf*, Serang: IAIB Press, Cet. 2, 2015, hal. 58.

⁵² Dalam wasaca sufi, *sulûk* adalah proses perjalanan dalam menempuh jalan-jalan menuju Tuhan. Adapun orang yang melakukan perjalanan tersebut disebut *sâlik*. Di dalam *sulûk*, para *sâlik* menyibukan diri dengan *riyâdhah* (latihan kejiwaan) dalam rangka pendekatan diri kepada Allah (*at-taqarrub ila Allah*) melalui pengamalan ibadah-ibadah

an-nafs) dengan cara menjauhkan diri dari pengaruh kehidupan dunia yang dapat melalaikan diri, untuk kemudian memusatkan perhatian hanya ditunjukkan kepada Allah Swt.

Beragam pendapat dan pandangan para ulama dalam mendefinisikan makna tasawuf, baik ditinjau dari sisi etimologi; pengambilan asal katanya (*isytiqâq*) ataupun pengertian tasawuf dari sisi terminologinya. Menurut Asy-Syibli (w. 334 H), sebagaimana dikutip oleh Abdul Halim Mahmud (w. 1978 M) Grand Syaikh Al-Azhar, menyatakan bahwa perbedaan pendapat tersebut belum mencapai kesimpulan yang konklusif,⁵³ Tidak hanya pada aspek definisi saja, perbedaan pendapat pun nyaris ditemukan dalam menelusuri geneologi awal mula kemunculan tasawuf di dunia islam.

Mayoritas para ulama baik dari generasi awal maupun akhir bersepakat bahwa kata *shûfi* (الصُّوفِي) merupakan bentuk nisbah dari kata “الصُّوف” yang berarti “bulu domba”,⁵⁴ tersusun dari tiga huruf yaitu: ص و ف. Inilah satu-satunya pengambilan kata (*isytiqâq al-kalimat*) yang dinilai sesuai dengan aturan kebahasaan.⁵⁵

Dari bentuk kata sifat *shûfi* diturunkan menjadi kata kerja *tashawwuf* (تَصَوَّفَ) dengan tambahan dua huruf (*ta'* dan *tasydid*) yang bermakna “memiliki bulu yang banyak”, dalam kaidah bahasa arab tambahan (*ta'* dan *tasydid*) memiliki arti “menjadi atau berpindah”. Sehingga التَّصَوَّفُ memiliki arti “(menjadi) berbulu yang banyak”, dengan arti sebenarnya “menjadi seorang sufi” atau “berusaha untuk menjadi seorang sufi” yang ciri khas pakaiannya selalu terbuat dari bulu domba (wol).⁵⁶ Agak aneh dan sulit untuk dijelaskan, bahwa istilah yang digunakan untuk mistisme islam (*tasawuf*), yang berbeda dari asketisme yang lebih awal (*zuhd*), pada kenyataannya

farâ'idh (wajib) dan *nawâfil* (sunnah), semua aktivitas ini dilakukan di atas fondasi *dzikrullah*, di samping *dzikrullah* itu sendiri dijadikan sebagai amalan yang berdiri sendiri, lepas dari ibadah-ibadah lainnya. Perjalanan menuju Tuhan ini, tidak mungkin dapat dilakukan, dan jalan-jalan menuju Tuhan pun tidak akan pernah tersingkap, kecuali dengan *mujâhadah* (perjuangan yang sungguh-sungguh) dan kekuatan *irâdah* yang kuat dari seorang *sâlik*. Bahrudin Achmad, *Tasawuf dan Thariqah: Menuju Manusia Rohani*, Bekasi: Pustaka Al-Muqstith, Cet. 1, 2020, hal. 112-113.

⁵³ Nama aslinya adalah Abu Bakar bin Dulaf ibnu Juhdar Asy-Syibly. Nama Asy-Syibli dinisbatkan kepadanya karena ia dibesarkan di Kota Syibli di wilayah Khurasan, Persia. Ia dilahirkan pada 247 H di Baghdad dan meninggal dunia pada 334 H / 846 M dalam usia 87 tahun. Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Munqidz min Adl-Dlalâl*, Caira: Dar Al-Ma'arif, Cet. 6, 2008, hal. 29

⁵⁴Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Cet. 8, 1998, hal. 1195.

⁵⁵ Giuseppe Scattolin dan Ahmad Hasan Anwar, *At-Tajalliyât Ar-Rûhiyyah fi Al-Islam: Nushâsh Shâfiyyah 'Abr At-Tarîkh*, Cairo: Al-Haiâh Al-Mishriyah Al-'Ammah li Al-Kitab, 2012, hal. 19.

⁵⁶ Bahrudin Achmad, *Tasawuf dan Thariqah...*, hal. 1.

diturunkan dari bidang teori mistik dan bukan dari salah satu sisi khas praktik asketik.⁵⁷

Abu Nasr As-Saraj dalam kitabnya *Al-Luma'* menjelaskan mengenai alasan kenapa *shûfiyyah* menisbatkan dirinya kepada kulit luar pakaian mereka, bukan menisbatkan pada salah satu ilmu, amal atau kondisi kedudukan spiritual tertentu yang menjadi ciri perilaku mereka, sebagaimana ahli tafsir dan ahli hadis, menisbatkan dirinya kepada keilmuan yang mereka geluti. Menurutnya, hal itu disebabkan karena mereka merupakan tambang semua ilmu dan tempat berlabuh semua kondisi spiritual yang terpuji, akhlak yang mulia, baik mereka yang sudah berangkat lebih awal atau mereka yang baru memulai. Mereka selalu “bersama” Allah Swt, dalam berbagai kondisi, disetiap perpindahan dari satu kondisi tertentu ke kondisi spiritual yang lain. Mereka selalu berusaha meraup kelebihan-kelebihan tingkat dan kedudukan di sisi Allah.⁵⁸

Ketika mereka dalam kondisi hakikat pun, mereka tidak berhak menyandang suatu predikat tertentu. Karena jika seorang sufi harus dinisbatkan kepada suatu kondisi spiritual tertentu yang lebih sering dialami, dari berbagai kondisi spiritual, akhlak, ilmu dan amal, maka setiap waktu harus memberikan predikat yang berubah-ubah sesuai dengan kondisi spiritual yang sering mereka alami pada saat itu, dan hal itu dirasa sulit dilakukan. Yang lebih memungkinkan adalah menisbatkan mereka pada pakaian luar mereka. Tatkala mereka dinisbatkan pada kulit luar pakaian, maka nama yang serba memungkinkan dan umum, menggambarkan tentang semua amal, akhlak dan kondisi-kondisi spiritual yang mulia dan terpuji.⁵⁹

Menguatkan pernyataan Abu Nasr As-Saraj diatas, Syaikhul Azhar Abdul Halim Mahmud menjelaskan bahwa kata tasawuf pada awalnya tidak dikembangkan untuk memaknai tasawuf dalam arti sederhana; secara makna dasar yaitu bulu domba/wol, akan tetapi secara prinsip, kata ini digunakan untuk menunjukkan karekteristik orang-orang yang meninggalkan kesenangan dunia, sehingga kata ini menjadi ciri khas bagi para pelaku asketik (*zuhud*) yang memfokuskan hidupnya untuk beribadah kepada Tuhannya.⁶⁰ Salah satu karakteristik orang-orang saleh generasi awal adalah kehati-hatian (*wara'*) mereka yang sangat tinggi dalam mematuhi berbagai aturan syariah dalam hal ritual ibadah dan sosial. Karena sangat terkesan oleh ajaran Al-Qur'an

⁵⁷ Abu Al-Najib Al-Suhrawardi, *Menjadi Sufi, Bimbingan Untuk Para Pemula*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dari buku *A Sufi Rule for Novices: edisi Bahasa Inggris dari Kitab Adab Al-Muridin*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. 1, 1994, hal. 12.

⁵⁸ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, diterjemahkan oleh Wasmukan dan Samson Rahman dari judul *Al-Luma'*, Surabaya: Risalah Gusti, Cet. 1, 2002, hal. 45.

⁵⁹ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'...*, hal. 45-46.

⁶⁰ Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Munqidz min Adl-Dlalâl...*, hal. 35

tentang bagaimana kondisi hari pengadilan amal kelak di akhirat, juga kejelekan yang nyata dari dunia fana ini. Sehingga mereka lebih menyibukan diri dengan giat beribadah, menghindari dunia dan segala urusannya, membenci kesia-siaan dan takut akan godaannya. Asketisme (*zuhd*) adalah gaya hidup mereka.

Sebagaimana tradisi pendeta kristen dan asketis-asketis lain di Syiria dan Mesir, kebanyakan asketis muslim memilih untuk memakai jubah yang terbuat dari wol kasar (*shuf*) sebagai tanda prihatin dan penolakan mereka akan kesia-siaan duniawi.⁶¹ Selain itu, dengan membiasakan berpakaian wol agar menjaga jiwa supaya tunduk tetap dalam keadaan rendah diri dan terbiasa dengan kehidupan yang seadanya dan *qanâ'ah*.⁶²

Terdapat banyak riwayat yang menjelaskan bahwa term *shûfi* (seseorang yang mengenakan pakaian wool), pada awal permulaan abad ke-2 hijriyah menjadi simbol dan identitas kesederhanaan yang umum digunakan oleh para pelaku asketik (*zuhud*) dan para ahli ibadah, yang membedakan mereka dari kehidupan orang-orang kaya yang berperilaku boros, berpoya-poya, menghamburkan harta dan memakai kain sutra sebagai simbol kemewahan yang biasa dinikmati oleh para pejabat pemerintahan yang berkuasa, sehingga kebiasaan memakai kain wool kasar menjadi karakteristik hidup orang-orang shaleh kala itu. Bahkan kain wool juga digunakan oleh para *anbiya* dan *atqiya* sebelum datangnya Islam.⁶³ Mungkin disinilah ditemukan korelasi yang kuat dalam mengaitkan sufi dengan *shuff* yaitu antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi.⁶⁴

Meskipun kata *shuff* dinilai sebagai asal kata tasawuf yang sesuai dengan aturan kebahasaan, beberapa literatur banyak menyajikan penjelasan lebih jauh mengenai ragam asal-usul kata tasawuf, walaupun disana terdapat banyak perdebatan diantara kelompok yang mendukung dan menolak dari sisi kesesuaian penggunaan *qiyas* kebahasaannya. Dalam hal ini, penulis hanya membatasi kepada pendapat yang dianggap umum dan diterima oleh

⁶¹ Abu Al-Najib Al-Suhrawardi, *Menjadi Sufi*..., hal. 12

⁶² Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdillah Al-Ashfahani, *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya*, Juz. 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet, 1, 1988, hal. 20.

⁶³ Sebagaimana pengikut Nabi Isa a.s yang dinisbatkan kepada kulit luar mereka yaitu pakaian putih bersih yang mereka kenakan atau yang dikenal dengan sebutan *Al-Hawariyyûn* (Lihat: QS al-Maidah/5:112, QS Ali 'Imran/3:52). Maka demikian pula yang terjadi pada kaum sufi, mereka dinisbatkan pada lahiriah pakaian yang mereka kenakan, dan tidak dinisbatkan pada ilmu atau kondisi spiritual tertentu yang menjadi ciri perilaku mereka. Sebab mengenakan pakaian *shuff* (wool) adalah kebiasaan para Nabi a.s, syiar para wali, para *atqiya* dan simbol orang-orang miskin yang tekun beribadah. Giuseppe Scattolin dan Ahmad Hasan Anwar, *At-Tajalliyât Ar-Rûhiyyah fi Al-Islam*..., hal. 19. Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'*..., hal. 46.

⁶⁴ A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo, 2000, hal. 31.

mayoritas ahli.⁶⁵ Sebagaimana penjelasan yang diuraikan oleh Hasan Mahmud Abdul Latif di dalam kitabnya *Fushûl fi At-Tasawuf* sebagai berikut:

Pertama, bahwa kata tasawuf bukan berasal dari bahasa Arab, sehingga kata ini tidak mempunyai asal usul kata (*isytiqâq al-kalimat*), penggunaan kata ini hanya sebatas penyematan gelar saja (*laqâb*). Seperti penyematan nama kepada orang atau benda dengan sebuah nama yang disepakati oleh umum, tanpa memperhatikan hubungan diantara nama dan yang dinamai, karena sebagian besar nama tidak mempunyai alasan kenapa ia dinamai dengan nama tersebut.⁶⁶ Hal ini juga yang diisyaratkan oleh Ibn Khaldun di dalam *Muqaddimah*-nya sembari menukil komentar yang disampaikan oleh Al-Qusyairi, menurutnya tidak ada bukti kuat, baik secara *lughawi* ataupun *qiyâs* yang menjelaskan bahwa istilah ini berasal dari bahasa arab, yang jelas bahwa itu adalah sebuah gelar (*laqâb*).⁶⁷

Sebagian yang lainnya berpendapat, bahwa kata tasawuf merupakan kata serapan dari bahasa Yunani yaitu سُوفِيًّا (*sophos*) yang berarti hikmah atau kebijaksanaan, kata ini mewakili kapasitas mereka yang diliputi dengan hikmah dan keahlian mereka dalam mengungkap hakikat pengetahuan. Inilah salah satu pendapat Abu Raihan Al-Biruni (w. 440 H) yang dianggap lemah, karena tidak cukup bukti dalam menguatkan pandangan ini; melihat tidak ditemukan bukti sejarah yang menunjukkan bahwa tokoh-tokoh sufi periode awal seperti Hasan Al-Basri (w. 110 H) yang bergelut dibidang filsafat atau penerimaan mereka terhadap filsafat. Bahkan pada generasi ini, bisa dianggap menjauhkan diri dari filsafat.⁶⁸

Walaupun setelah itu terjadi geliat pemaduan diantara intelektual dan spiritual yang ditransmisikan dari kebudayaan filsafat Yunani itupun butuh pergulatan waktu yang cukup panjang, hingga lahirlah filosof pertama Arab yaitu Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq As-Sabbah Al-Kindi (w. 250 H). Dan untuk jangka waktu yang lama, filsafat mistik atau tasawuf filosofis

⁶⁵ Selain beberapa pendapat yang akan penulis uraikan, terdapat pendapat-pendapat yang dianggap lemah, sehingga peneliti kajian tasawuf tidak terlalu memperhatikannya. Diantaranya pendapat yang mengatakan bahwa kata *shûfi* berasal dari kata *shuffah*; sebuah kabilah di generasi awal yang melayani para peziarah haji dan berkhidmah kepada Ka'bah. Adapula yang berspekulasi bahwa istilah *shûfi* berasal dari kata *shufanah*, yakni sejenis tumbuhan kecil yang berbulu halus dan pendek. Adapula yang menghubungkan dengan *shufah*, yakni bulu kuduk atau rambut-rambut kecil yang tumbuh dibelakang leher atau tengkuk kepala. Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdillah Al-Ashfahani, *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya...*, hal. 17.

⁶⁶ Hasan Mahmud Abdullatif Asy-Syafi'i, *Fushul fi At-Tasawwuf*, Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2008, hal. 27.

⁶⁷ Abd Ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Lebanon: Dar Shadir, Cet. 1, 2000, hal. 357.

⁶⁸ Hasan Mahmud Abdullatif Asy-Syafi'i, *Fushûl fi At-Tasawwuf...*, hal. 28

“Teosofi” muncul di tangan Syihabuddin Yahya As-Suhrawardi (w. 587 H), Ibn Sab’in (w. 1270 M), Ibn Arabi (w. 638 H) dan tokoh-tokoh lainnya yang hidup pada abad ke-6 hijriah dan setelahnya.

Jika ditinjau dari segi pelafalan, asal kata tasawuf berasal dari bahasa Yunani mendapat bantahan, dikarenakan bahasa Arab tidak mendukung penggunaan kata ini. Berbeda dengan kata filsafat (فلسفة) yang disepakati berasal dari bahasa Yunani yaitu *philosophia*, pada kata filsafat ditransliterasikan kedalam bahasa arab menggunakan huruf س bukan menggunakan huruf ص. Oleh karenanya, seharusnya sufi ditulis سُوفِي bukan صُوفِي.

Kedua, kata sufi merupakan bentuk nisbah dari kata الصَّفَاء yang bermakna suci atau murni, mengingat bahwa sufi adalah orang yang senantiasa mensucikan hati dan membersihkan jiwa. Pendapat ini didukung oleh sebagian ulama, ketika mereka ditanya mengenai siapa itu *shūfiyyah*. Diantaranya adalah Abu Hasan Al-Qannad (w. 309 H) suatu ketika pernah ditanya mengenai makna sufi, kemudian ia menjawab:

مَأْخُودٌ مِنَ الصَّفَاءِ، وَهُوَ الْقِيَامُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ وَقْتٍ بِشَرَطِ الْوَقَاءِ.

Kata itu berasal dari kata shafa', yang artinya adalah senantiasa berbuat hanya untuk Allah Azza wa Jalla di setiap waktu dengan penuh kesetiaan.

Sebagian yang lain juga ditanya mengenai makna sufi, kemudian menjawab:

مَعْنَاهُ أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا تَحَقَّقَ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَصَافَاهُ الْحَقُّ حَتَّى صَفَا مِنْ كَدْرِ الْبَشَرِيَّةِ، نَزَلَ مَنَازِلَ الْحَقِيقَةِ، وَقَارَنَ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ. فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ صُوفِيٌّ لِأَنَّهُ قَدْ صُوفِيَ.

*Makna Sufi adalah apabila seorang hamba telah mampu merealisasikan penghambaan ('ubudiyyah), dijernihkan oleh Al-Haq sehingga bersih dari kotoran manusiawi, menempati kedudukan hakikat dan membandingkan hukum-hukum syariat. Jika ia bisa melakukan hal itu, maka dialah seorang Sufi; karena ia telah dibersihkan.*⁶⁹

⁶⁹ Abu Nashr As-Sarraaj, *Al-Luma'* ..., hal. 57.

Pendapat inipun tidak lepas dari berbagai bantahan dari aspek kaidah kebahasaan, melihat bahwa bentuk nisbah dari kata الصَّفَاءُ adalah الصَّفَوِيُّ bukan الصُّوفِي.

Ketiga, kata sufi dinisbatkan kepada أَهْلُ الصُّفَّةِ,⁷⁰ mereka itu adalah kalangan para *fuqara* dan *ghuraba* dari kalangan para sahabat yang senantiasa bermulazamah berdiam diri dan menetap di Masjid An-Nabawi. Penisbatan sufi kepada para Sahabat Nabi ini, memberikan suatu legitimasi dan penguatan akan ketinggian martabat kaum Sufi. Dalam hal ini Ibn Al-Jauzi (w. 597 H) berkata:

وَقَدْ ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ التَّصَوُّفَ مَنْسُوبٌ إِلَى أَهْلِ الصُّفَّةِ، فَإِنَّ أَهْلَ الصُّفَّةِ كَانُوا
فُقَرَاءً يُقَدِّمُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ، وَمَا لَهُمْ أَهْلٌ وَلَا مَالٌ، فَبُنِيَتْ بِهِمْ صُفَّةٌ فِي
مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ وَقِيلَ أَهْلُ الصُّفَّةِ.

Sebagian kalangan berpendapat bahwa tasawuf dinisbatkan kepada ahl ash-shuffah, dikarenakan ahl ash-shuffah mereka itu adalah para fuqara yang datang ke hadapan Rasulullah Saw dalam keadaan tidak mempunyai keluarga dan harta, kemudian dibangunlah untuk mereka Shuffah di dalam Masjid Rasulullah Saw, oleh karenanya disebutlah ahl ash-shuffah.

Pada realitasnya, keserupaan sifat *ahl ash-shuffah* dan sufi tidaklah benar semuanya, dikarenakan *ahl ash-shuffah* menetap di masjid, tidak memiliki harta, keluarga, tempat tinggal dan memakan dari sebagian harta sedekah disebabkan oleh kebutuhan mereka yang sangat mendesak (darurat). Berbeda dengan sufi yang hidup secara sederhana, didasari oleh pilihan mereka sendiri (*ikhtiyari*). Oleh karenanya, tatkala Allah membukakan pintu kelapangan kepada kaum muslimin merekapun berlepas diri dari kondisi tersebut, dan mereka keluar darinya. Dan hal ini benar adanya, sebagaimana diketahui bahwa Abu Hurairah merupakan salah satu bagian dari *ahl ash-shuffah*, kemudian setelah itu menjadi *amîr* di Madinah.⁷¹

⁷⁰*Ash-Shuffah* merupakan sebuah tempat yang berada di bagian belakang Masjid Nabawi yang diberi atap dan disediakan sebagai tempat tinggal bagi orang asing (*ghuraba*) yang hendak menetap disanah, yang tidak mempunyai rumah ataupun keluarga. Kadang jumlah mereka banyak dan kadang sedikit melihat ada sebagian dari mereka yang menikah, wafat atau melakukan *safar*. Abu Nu'aim Al-Ashfahani mencatat seluruh nama-nama *Ahl Ash-Shuffah* di dalam kitabnya *Hilyatul Auliya*, jumlahnya hampir mendekati seratus orang. Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar Al-Atsqalani, *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*, Juz. 6, Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, hal. 671.

⁷¹ Hasan Mahmud Abdullatif Asy-Syafi'i, *Fushûl fi At-Tasawwuf...*, hal. 36-38

Begitupun jika dilihat dari segi kaidah kebahasaan maka kata ini terdapat kerancuan, dimana nisbat dari kata الصَّفَةُ adalah صُفِي (dengan *mendhamahkan shad* dan *mentasydidkan fa*) bukan صُوفِي.⁷²

Keempat, pendapat terakhir ini mengatakan bahwa sufi dinisbatkan kepada الصَّفُ الْأَوَّل. Jika dilihat secara makna, kata ini bisa dinilai benar, melihat bahwa kaum sufi senantiasa berada dibarisan pertama/terdepan dihadapan Allah Swt. Namun jika dilihat secara kaidah kebahasaan, terdapat ketidaksesuaian sebagaimana pada pembahasan sebelumnya.

Meskipun keempat kata tersebut menyalahi kaidah kebahasaan, namun kata-kata tersebut mengandung keterkaitan makna yang kuat dalam memberikan gambaran mengenai hakikat tasawuf; dimana seorang sufi senantiasa menyucikan jiwanya (*shâfa*), terdepan dalam berjihad (*shaf Al-Awwal*) baik melawan hawa nafsu maupun berjihad di medan pertempuran, hidup dalam kesederhanaan dan fokus dalam beribadah mencari keridlaan Allah Swt sebagaimana *Ahl Ash-Shuffah*, dan kaum sufi yang memancarkan hikmah dan menyingkap makrifat kegaiban sebagaimana filosof Yunani (*sufiyya*).⁷³

Menurut Said Aqil Siroj, apapun akar pengambilan kata tasawuf, yang jelas istilah ini merujuk kepada makna orang-orang yang memiliki ketertarikan terhadap pengetahuan esoteris, dengan berupaya menyelami dan menghujam jauh ke dalam inti agama, yang berupaya mencari jalan dengan melakukan berbagai praktik-praktik amalan (*riyâdhah*) yang dapat mengantarkannya kepada tercerahkannya kesadaran spiritual dan pencerahan hati.⁷⁴

Adapun secara terminologi (*isthilahi*), begitu banyak definisi yang dikemukakan oleh para ulama dalam mengungkapkan makna tasawuf. Tidak kurang dari 65 definisi tasawuf dikemukakan oleh Yusuf Khatthar Muhammad di dalam bukunya *Al-Mausû'ah Al-Yusûfiyyah fî Bayâni Adillati Ash-Shûfiyyah*. Menurut Syihabuddin Abu Hafsh ‘Umar As-Suhrawardi (w. 632 H), berbagai komentar para ulama dalam menjelaskan esensi tasawuf lebih dari seribu pendapat.⁷⁵ Bahkan menurut Abu Al-‘Abbas Ahmad Zarruq Al-Fasi (w. 899 H) berbagai definisi tersebut sampai kepada jumlah sekitar dua ribu pendapat.⁷⁶ Terlalu panjang jika seluruh definisi disajikan disini,

⁷² Hasan Mahmud Abdullatif Asy-Syafi'i, *Fushûl fî At-Tasawwuf...*, hal. 36-38

⁷³ ‘Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Munqidz min Adl-Dlalal...*, hal. 36.

⁷⁴ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2006, hal. 37.

⁷⁵ Selengkapannya silahkan rujuk: Khatthar Muhammad, *Al-Mausû'ah Al-Yusûfiyyah fî Bayâni Adillati Ash-Shûfiyyah*, Damaskus: Dar At-Taqwa, 2012, hal. 28-34.

⁷⁶ Abu Al-‘Abbas Ahmad Zarruq Al-Fasi, *Qawâ'id At-Tashawwuf wa Syawâhid At-Ta'arruf*, Beirut: Dar Al-Kutub ‘Ilmiyah, Cet. 2, 2005, hal. 21.

penulis mencoba untuk menyebutkan sebagian definisi yang bisa memberikan gambaran mengenai makna tasawuf, sebagai berikut:

- 1) Ma'ruf Al-Karkhi (w. 200 H) yang dikenal sebagai sufi pertama yang membakukan definisi tasawuf berkata:

التَّصَوُّفُ الْأَخْذُ بِالْحَقَائِقِ وَالْيَأْسُ مَا فِي أَيْدِي الْخَلَائِقِ.⁷⁷

Tasawuf adalah merengkuh segenap hakikat Ilahi, dan berputus asa (tidak berharap) dengan apa yang ada di tangan makhluk.

- 2) Al-Junaid Al-Baghdadi (w. 298 H), Imam penghulu kaum sufi, memberikan lebih dari sepuluh definisi, berikut adalah sebagian definisi tasawuf yang dianggap mencakup berbagai sisi, meskipun secara realitas tidak bisa mencakup semuanya.⁷⁸

التَّصَوُّفُ تَصْفِيَةُ الْقُلُوبِ حَتَّى لَا يُعَاوِدُهَا ضَعْفُهَا الذَّاتِي، وَمُفَارَقَةُ أَخْلَاقِ الطَّبِيعَةِ، وَإِخْمَادُ صِفَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، وَمُجَانَبَةُ نَزَوَاتِ النَّفْسِ، وَمُنَازَلَةُ الصِّفَاتِ الرُّوحِيَّةِ، وَالتَّعَلُّقُ بِعُلُومِ الْحَقِيقَةِ، وَعَمَلُ كُلِّ مَا هُوَ خَيْرٌ إِلَى الْأَبَدِ، وَالنَّصْحُ الْخَالِصُ لِجَمِيعِ الْأُمَّةِ، وَالْإِخْلَاصُ فِي مُرَاعَاةِ الْحَقِيقَةِ، وَاتِّبَاعُ النَّبِيِّ فِي الشَّرِيعَةِ.⁷⁹

Tasawuf yaitu mensucikan hati sehingga ia tidak kembali lemah secara dzatiahnya, meninggalkan akhlak buruk, memadamkan sifat-sifat kemanusiaan, menjauhi segala godaan nafsu syahwat, berjuang untuk menghadirkan sifat-sifat spiritualitas, terikat dengan ilmu-ilmu hakikat, senantiasa mengerjakan segala perkara kebaikan, memberi nasihat secara ikhlas kepada seluruh ummat, ikhlas dalam menjaga hakikat, dan mengikuti segala yang diajarkan Nabi Saw di dalam Syari'at.

Suatu ketika Junaid Al-Baghdadi ditanya mengenai makna tasawuf kemudian ia menjawab:

⁷⁷ Khaththar Muhammad, *Al-Mausû'ah Al-Yusûfiyyah fî Bayâni Adillati Ash-Shûfiyyah* ..., hal. 29.

⁷⁸ Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Madrasah Asy-Syâdziliyyah*, Cairo: Dar Al-Ma'arif, Cet. 5, 2007, hal. 436.

⁷⁹ Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Madrasah Asy-Syâdziliyyah* ..., hal. 437.

Kata *tashawwuf* adalah kata yang menghimpun sepuluh makna. *Pertama*, mengambil sedikit bagian dari setiap perkara dunia dan tidak bermegah-megahan di dalamnya. *Kedua*, bersandanya hati hanya pada Allah. *Ketiga*, mencintai berbagai keta'atan, *Keempat*, sabar saat kehilangan dunia, bukan meminta dan mengeluh. *Kelima*, cermat mengambil keputusan dalam memilih sesuatu (diantara yang *haq* dan *bathil*). *Keenam*, sibuk dengan Allah Swt tidak disibukan dengan yang lain. *Ketujuh*, melazimkan dzikir *khafi* (dzikir hati). *Kedelapan*, memantapkan keikhlasan saat termasuk rasa was-was. *Kesembilan*, tetap yakin ketika muncul keraguan. *Kesepuluh*, tegus kepada Allah Swt dalam semua keadaan. Jika seluruh sifat ini terhimpun dalam diri seseorang, maka layak menyandang istilah ini, jika tidak maka ia adalah pendusta.⁸⁰

3) Hujjatul Islam Abul Hamid Al-Ghazali (w. 505 H) mendefinisikan tasawuf yaitu:

هُوَ تَجْرِيدُ الْقَلْبِ لِلَّهِ تَعَالَى وَاحْتِقَارُ مَا سِوَاهُ، أَيُّ تَخْلِيصِ الْقَلْبِ لِلَّهِ تَعَالَى،
وَاعْتِقَادُ مَا سِوَاهُ إِعْتِقَادًا أَنَّهُ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ، فَلَا يَعُولُ إِلَّا عَلَى اللَّهِ، فَالْمُرَادُ
بِاحْتِقَارِ مَا سِوَاهُ إِعْتِقَادُ أَنَّهُ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ الْإِزْدِرَاءُ وَ
التَّنْقِيسُ.⁸¹

Tasawuf yaitu melepaskan ketergantungan hati (tajrid) hanya untuk Allah dan memandang rendah segala perkara selainnya; membersihkan hati (ikhlas) semata-mata hanya untuk Allah Swt. Adapun yang dimaksud dengan memandang rendah perkara selainnya yaitu keyakinan bahwa perkara tersebut tidak bisa memberikan manfaat dan madarat, sehingga tidak bergantung kepada siapapun kecuali hanya kepada Allah, bukan arti menghinakan atau meremehkan.

⁸⁰ Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdillah Al-Ashfahani, *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya...*, hal. 22.

⁸¹ Muhammad Abu Al-Yusri Abidin, *Hakâya Ash-Shûfiyyah*, Damaskus: Dar Al-Basyair, 1993, hal. 25.

4) Ibn 'Ajibah (w. 1224 H) menjelaskan mengenai makna tasawuf yaitu:

هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَّةُ السُّلُوكِ إِلَى حَضْرَةِ مَلِكِ الْمُلُوكِ وَتَصْفِيَّةُ الْبَوَاطِنِ مِنَ
الرَّذَائِلِ وَتَحْلِيَّتِهَا بِأَنْوَاعِ الْفَضَائِلِ وَأَوَّلُهُ عِلْمٌ وَأَوْسَطُهُ عَمَلٌ وَآخِرُهُ مَوْهَبَةٌ.⁸²

Tasawuf adalah ilmu mengenai cara menempuh perjalanan (suluk) menuju ke hadirat Tuhan, mensucikan jiwa dari berbagai kotoran dan menghiasinya dengan berbagai kemuliaan (akhlak), (tangga tasawuf ini) diawali dengan ilmu, kemudian amal dan berakhir dengan mauhibah.

5) Muhammad Amin Al-Kurdi (w. 1332 H) mendefinisikan tasawuf di dalam kitabnya, *Tanwîr Al-Qulûb fi Mu'âmalah 'Allâm Al-Ghuyûb* yaitu:

هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ النَّفْسِ مَحْمُودَهَا وَمَذْمُومَهَا وَكَيْفِيَّةُ تَطْهِيرِهَا مِنْ
الْمَذْمُومِ مِنْهَا. وَتَحْلِيَّتِهَا بِالْإِتِّصَافِ بِمَحْمُودِهَا وَكَيْفِيَّةُ السُّلُوكِ وَالسَّيْرِ إِلَى اللَّهِ
تَعَالَى وَالْفِرَارِ إِلَيْهِ.⁸³

Ilmu yang dengannya bisa diketahui berbagai kondisi kebaikan dan keburukan jiwa, bagaimana cara membersihkannya dari yang tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, bagaimana cara melakukan suluk dan perjalanan menuju Allah Swt dan bersegera kembali kepada-Nya (menta'atinya).

Keragaman definisi tasawuf yang di ungkapkan oleh para ulama ini, merupakan suatu hal yang wajar, melihat bahwa tasawuf merupakan pengalaman intim seorang hamba dalam mendaki tangga-tangga spiritual menuju Tuhannya, dimensinyapun begitu luas, oleh karenanya setiap orang mempunyai kesan yang berbeda sesuai martabat yang hendak dicapai dan dirasakannya, setiap orang menerjemahkan kondisi yang ia rasakan sesuai dengan *maqâm*-nya dan sudah pasti kesan ini berbeda antara satu dengan yang lainnya. Namun, meskipun berbeda tidak ada pertentangan, karena hakikatnya adalah sama.

⁸² Khaththar Muhammad, *Al-Mausû'ah Al-Yusufiyyah fi Bayâni Adillati Ash-Shûfiyyah...*, hal. 28-34.

⁸³ Muhammad Amin Al-Kurdi, *Tanwîr Al-Qulûb fi Mu'âmalah 'Allâm Al-Ghuyûb*, Juz. 2, Cairo: Maktabah Al-Kurdiyah, 2010, hal. 225.

Sebagaimana kebun yang penuh dengan pepohonan, setiap orang berdiri di bawah pohon dan menjelaskan sifat-sifat pohon yang menaunginya, walaupun penjelasan masing-masing berbeda, tapi tidak akan ada yang berkata bahwa pohon yang menaunginyalah satu-satunya pohon yang ada dikebun tersebut. Inilah analogi yang di sampaikan oleh Muhammad Zaki Ibrahim (w. 1998) Mursyid Thariqah Syadzuliyah di Mesir, bahwa menurutnya meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai definisi tasawuf, semua definisi yang ada mengarah kepada satu titik yang sama, yaitu taqwa dan *tashfiah/tazkiyah*. Tasawuf adalah hijrah menuju Allah Swt dan pada hakikatnya semua definisi yang ada bersifat saling melengkapi.⁸⁴

Penyucian jiwa (*tazkiyah an-nafs*) merupakan ruh dari taqwa, sementara taqwa merupakan sebaik-baik bekal (dalam perjalanan menuju Allah Swt), Taqwa tidak hanya berarti mengerjakan semua perintah Allah dan meninggalkan semua larangan-Nya. Taqwa juga meliputi: cinta, *ikhlas*, sabar, *zuhud*, *qanâ'ah*, tawadhu, dan perilaku-perilaku batin lainnya yang masuk ke dalam kategori *makârim al-akhlâq* (akhlak yang mulia) atau *al-akhlâq al-mahmûdah* (akhlak yang terpuji).

Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila tasawuf juga sering didefinisikan sebagai akhlak, yaitu akhlak bergaul (*ibâdah*) dengan Allah dan akhlak bergaul dengan semua makhluk-Nya. Muhammad ibn 'Ali Al-Kattani (w. 233 H) dan Abu Muhammad Al-Jariri (w. 311 H), sebagaimana dikutip oleh Al-Qusyairi (w. 376 H) dalam *Ar-Risâlah*-nya, menegaskan bahwa "tasawuf adalah akhlak".⁸⁵ Sirri As-Saqathi (w. 253 H) juga menjelaskan makna yang sama, sebagaimana dikutip oleh Abu Nu'aim Al-Ishbahani dalam kitabnya *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya*, "Tasawuf adalah akhlak yang mulia, yang dikeluarkan oleh Yang Maha Mulia kepada kaum yang mulia."⁸⁶

Tidak ada satu definisi pun yang mampu menjelaskan secara utuh dan komprehensif apa yang disebut dengan tasawuf. Begitu juga, tidak ada penjelasan yang dapat mendeskripsikan apa itu *ihsân* (beribadah seolah-olah melihat Allah Swt) karena pengalaman tersebut, merupakan ungkapan "*dzauq*" atau rasa, bukan lahir dari pemikiran ataupun penalaran. Pemahaman yang utuh mengenai tasawuf dan sekaligus *ihsân*, hanya akan terungkap

⁸⁴ Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjâdiyyah At-Tashawwuf Al-Islami: Ba'dlu mâLahu wa Mâ 'Alaihi*, Cairo: Muassasah Ihya At-Turats Ash-Shufi, Cet. 5, 2004, hal. 14.

⁸⁵ Abu Bakr Al-Kattani menjelaskan esensi tasawuf seraya berkata: *التَّصَوُّفُ خَلْقٌ. فَمَنْ التَّصَوُّفُ خَلَقَ. فَمَنْ زَادَ عَلَيْكَ خَلَقٌ فَقَدْ زَادَ عَلَيْكَ فِي الصَّوْفِ*. begitupun Abu Muhammad Al-Jariri ketika ditanya apa itu tasawuf, ia menjawab bahwa tasawuf adalah: *الدُّخُولُ فِي كُلِّ خَلْقٍ سَنِيٍّ وَالْخُرُوجُ مِنْ كُلِّ خَلْقٍ دَنِيٍّ*. Abu Al-Qasim 'Abd Al-Karim Ibn Hawazim Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 4, 2010, hal. 152-153.

⁸⁶ As-Sari As-Saqty menjelaskan tasawuf yaitu: *التَّصَوُّفُ خَلْقٌ كَرِيمٌ، يَخْرُجُهُ الْكَرِيمُ إِلَى قَوْمٍ كَرِيمٍ*. Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdillah Al-Ashfahani, *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya*..., hal. 23.

setelah seseorang “mengalami” secara langsung, bukan hanya sekedar “membaca” definisi-definisi yang dijelaskan oleh orang lain.⁸⁷

b. Sejarah Perkembangan Tasawuf

Sebagaimana sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, mengenai definisi tasawuf yang penuh dengan beragam komentar dan pandangan. Perbedaan pendapat ini pun, nyaris ditemukan di dalam meninjau sejarah embrio kemunculan istilah tasawuf di dunia islam; apakah istilah ini sudah muncul pada masa generasi awal Islam ketika Rasulullah Saw hidup ditengah-tengah para sahabat, ataukah istilah tasawuf baru muncul pasca Rasulullah Saw wafat. Selanjutnya, apakah tasawuf bersumber dari internal agama Islam, ataukah tasawuf ini merupakan infiltrasi dari pengaruh kebudayaan dan agama lain.

Sebagian sejarawan berpendapat, bahwa dimensi tasawuf (*esoterism, mistism*) ada di setiap agama, tidak terkecuali Islam. Hal ini dikarenakan sudah menjadi fitrah manusia yang senantiasa mencari kebenaran hakiki, walaupun harus ditempuh dengan proses panjang yang kadang diluar jangkauan nalar dan panca indra.⁸⁸ Meskipun istilah tasawuf dipastikan belum muncul pada dua generasi pertama islam, yaitu masa Nabi Saw dan sahabat; hal ini tidak jauh berbeda seperti tafsir, hadis, fikih, ilmu kalam, ilmu bahasa seperti nahwu, sharaf dan balaghah dan berbagai disiplin ilmu keislaman lainnya, yang baru muncul jauh setelah Rasulullah Saw wafat.

Begitupun jika ditelusuri tidak ditemukan satupun term ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit mengungkapkan istilah sufi atau tasawuf, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syihabuddin Abu Hafsh 'Umar As-Suhrawardi (w. 632) di dalam kitabnya *Awârif Al-Ma'ârif*.⁸⁹ Namun secara spirit kata ini sudah diinternalisasikan dalam berbagai aksi dan interaksi di dalam kehidupan sehari-hari oleh generasi muslim awal. Oleh karena itu, Abdullah Shiddiq Al-Ghumari dan Muhammad Zaki Ibrahim secara tegas mengatakan bahwa tasawuf bersumber dari internal ajaran islam, bahkan inti ajarannya.⁹⁰ Adapun berbagai tuduhan yang mengatakan bahwa tasawuf

⁸⁷ Bahrudin Achmad, *Tasawuf dan Thariqah...*, hal. 7.

⁸⁸ Giuseppe Scattolin dan Ahmad Hasan Anwar, *At-Tajalliyât Ar-Rûhiyyah fi Al-Islam...*, hal. 27.

⁸⁹ Abu Hafsh 'Umar ibn Muhammad As-Suhrawardi, *'Awârif Al-Ma'ârif*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1999, hal. 15

⁹⁰ Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjâdiyyah At-Tashawwuf Al-Islami...*, hal. 19. Abu Al-Fadl 'Abdullah Ash-Shiddiq Al-Ghumari, *Al-I'lâm bi Anna At-Tshawwuf min Syarî'ah Al-Islam*, Cairo: Maktabah Al-Qahirah, Cet. 2, 2004 M/1424 H, hal. 7.

bukan bersumber dari ajaran Islam, itu semua merupakan tuduhan yang tidak mendasar yang dilancarkan oleh musuh-musuh Islam.⁹¹

Jika melihat sejarah, berbagai perilaku, akhlak, ibadah, kejadian hidup dan pribadi Nabi Saw, baik sebelum ataupun setelah diangkat menjadi Nabi, itu semua menjadi dasar dari embrio ajaran tasawuf. Bagaimana menjelang Nabi Muhammad Saw diangkat menjadi Rasul, Nabi lebih sering melakukan kontemplasi secara pribadi dengan melakukan *tahannuts*⁹² dan berkhalwat di Gua Hira,⁹³ sebagai usaha untuk menenangkan jiwa, menyucikan diri dan mencari hakikat kebenaran (*al-haqq*). Selama proses *'uzlah* tersebut Nabi menyibukan diri dengan beribadah, merenungi keghaiban yang tersembunyi dibalik misteri kehidupan, bertafakur mengenai keajaiban alam semesta dan hakikat penciptaannya, juga mentafakuri keadaan kaumnya yang masih terbelenggu oleh berbagai kesesatan dan kesyirikan, sehingga dalam posisi tersebut, Nabi betul-betul membutuhkan inspirasi yang bisa menerangi jalan, *manhaj* apa yang harus di tuju, yang berkenan di hatinya dan di setujuinya.⁹⁴

Nabi melakukan proses *riyâdhah* ini hanya berbekal makanan secukupnya, pakaian sederhana jauh dari kemewahan dunia. Proses ini Nabi jalani dalam waktu yang cukup lama,⁹⁵ hingga spiritualitas Nabi sampai pada

⁹¹ Al-Hujwiri mengatakan bahwa orang yang mengingkari eksistensi tasawuf mereka adalah makhluk paling buruk dan paling hina. Al-Hujwiri, *Kasyf Al-Mahjûb*, Cairo: Al-Majlis Al-A'la li Asy-Syuun Al-Islamiyyah, 1974 M/ 1394 H, hal. 295.

⁹² Ibn Hajar Al-Atsqalani meriwayatkan di dalam kitabnya *Fath Al-Bari*, bahwa kata *Tahannuts* semakna dengan kata *tahannuf* yang memiliki arti mengikuti *hanifiyyah*; yaitu agama Nabi Ibrahim a.s, kemudian kebanyakan orang arab mereka mengganti huruf *fa* pada kata tersebut menjadi *tsa*, sebagaimana Ibn Hisyam di dalam kitab sirahnyapun meriwayatkan dengan menggunakan huruf *fa*; *تَهَنَّفًا*. Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar Al-Atsqalani, *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*, Juz. 1, Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, hal. 29.

⁹³ Gua Hira merupakan sebuah Gua kecil yang sejuk, luas Gua itu hanya cukup untuk tidur dua orang, dengan tinggi kurang lebih 2 m seukuran tinggi manusia, terletak di puncak Jabal Nur, sekitar 5 KM sebelah utara kota Makkah. Pilihan mengasingkan diri (*uzlah*) yang diambil oleh Nabi Saw ini merupakan bagian dari *tadbîr* (skenario) Allah terhadapnya. Juga, agar terputusnya kontak dengan kesibukan-kesibukan duniawi, goncangan kehidupan dan ambisi-ambisi kecil manusia yang mengusik kehidupan, untuk kemudian mempersiapkan diri menghadapi urusan besar yang sudah menantinya sehingga siap mengemban amanah yang agung, merubah wajah bumi dan meluruskan garis sejarah. Shafiyyurrahman Al-Mubarakfuri, *Ar-Rahîq Al-Makhtûm*, Cairo: Maktabah Al-Maurid, Cet. 1, 2006 M/1427 H, hal. 46.

⁹⁴ Fathi Al-Ibyari, *Mausû'ah Al-Muhammadiyyah*, Juz. 1, Cairo: Al-Haiyah Al-Mishriyyah Al-'Ammah li Al-Kutub, 2009, hal. 48.

⁹⁵ Nabi melakukan *tahannuts* di Gua Hira hingga beberapa hari, kadang sepuluh hari kadang lebih hingga sebulan lamanya, kemudian pulang kembali ke rumahnya menemui istrinya Khadijah r.a menyiapkan perbekalan yang di butuhkan untuk *uzlah* pada periode selanjutnya, sehingga beliau berdiam diri di rumahnya hanya sebentar saja. Proses *uzlah* ini dilakukan kurang lebih selama tiga tahun menjelang beliau diangkat menjadi Rasul. Shafiyyurrahman Al-Mubarakfuri, *Ar-Rahîq Al-Makhtûm*..., hal. 46. Muhammad Sa'id

tingkatan betul-betul siap untuk menerima wahyu secara langsung dari malaikat Jibril.⁹⁶ Begitupun dengan kehidupan para sahabat yang berkaitan dengan keteduhan iman, ketaqwaan, kezuhudan dan budi pekerti luhur, itu semua menjadi pondasi utama para sufi dalam menjalani kehidupan spiritualitas dimasa-masa sesudahnya.

Ketika kekuatan politik Islam semakin kuat dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam dari mulai Suriah, Mesir, Mesopotamia dan Mesir, sehingga perolehan kekayaanpun semakin berlimpah, terjadilah perubahan sejarah yang fenomenal, dimana saat itu kehidupan ekonomi dan sosial semakin mapan, para pejabat dan pembesar negara bergaya hidup mewah, mulailah sebagian orang melalaikan aspek rohani, sehingga budaya hedonisme menjadi satu fenomena yang umum.⁹⁷ Disaat itulah muncul para ahli ibadah (*'ubbâd*) dan pelaku asketisme (*zuhhâd*) yang menjauhi hingar-bingar kehidupan dunia dan lebih berorientasi kepada mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat. Orang-orang yang menempuh jalan ini, memilih untuk memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba, woll kasar (*shuff*). Sehingga dengan ciri khas inilah akhirnya mereka mendapatkan julukan sebagai *shûfi*.⁹⁸

Adapun sejarah pertumbuhan dan perkembangan tasawuf di dunia Islam dapat di petakan ke dalam beberapa tahapan sabagai berikut: *Pertama*, periode pembentukan dengan menonjolkan gerakan-gerakan *zuhud* sebagai fenomena sosial, gerakan yang bertujuan mengingatkan kembali tentang hakikat kehidupan. Tahap ini merentang mulai akhir abad ke-1 hingga sekitar abad ke-2 H yang dipelopori oleh para sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in. Pada periode ini fenomena yang terjadi adalah semangat untuk beribadah dengan prinsip-prinsip yang telah diajarkan oleh Nabi Saw, untuk kemudian mereka

Ramadhan Al-Buhty, *Fiqh Sirah An-Nabawiyyah*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 21, 2010 M/ 1431 H, hal. 60. Muhammad Khudhari, *Nûr Al-Yaqîn fî Sirah Sayyid Al-Mursalîn*, Beirut: Al-Yamamah, Cet. 2, 2006 M/ 1427 H, hal. 36.

⁹⁶ Tatkala usia Nabi Saw genap empat puluh tahun, tanda-tanda *nubuwwah* nampak dan bersinar, diantaranya; adanya sebuah batu di Makkah yang mengucapkan salam kepada Nabi Saw, beliau juga tidak bermimpi kecuali sangat jelas (*ru'ya ash-shâlihah*), sejelas fajar subuh yang menyingsing. Hal ini berlangsung hingga enam bulan, dimulai dari bulan kelahiran Nabi, yaitu Rabi'ul Awwal hingga datangnya wahyu secara *yaqdzah* (dalam kondisi terjaga) oleh malaikat Jibril pada bulan Ramadhan. Muhammad 'Abdullah Daraz, *Madkhal ilâ Al-Qur'an Al-Karîm*, Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 1, 2011 M/1432 H, hal. 18. Shafiyyurrahman Al-Mubarakfuri, *Ar-Rahîq Al-Makhtûm...*, hal. 46.

⁹⁷ M. Alfatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi*, Yogyakarta: Teras Cet. 1, 2008, hal. 23.

⁹⁸ Menurut pendapat mayoritas pemerhati dan penulis sejarah perkembangan tasawuf, sebutan *shûfi* pertama kali dilekatkan kepada tiga orang dalam sejarah Islam dan semuanya dikenal sebagai orang-orang zuhudnya penduduk kota Kufah. Mereka adalah Jabir bin Hayyan bin Abdilllah Al-Kuffi Al-Azdi (w. 161 H), Abu Hasyim Al-Kufi (w. 150 H) dan Abdak yang Bernama Abdul Karim (w. 210 H). Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*, Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj, Cet. 1, 2021, hal. 48.

mencoba menjalani hidup *zuhud*. Gerakan *zuhud* ini pertama kali muncul di Madinah, Basrah dan Kufah, sebelum kemudian menyebar ke Khurasan dan Mesir.⁹⁹

Tokoh-tokoh yang dikenal sebagai pelaku *zuhud* dari kalangan sahabat yang tinggal di Madinah seperti: Abu Ubaidah Al-Jarah (w. 18 H), Abu Dzarr Al-Ghiffari (w. 22 H), Salman Al-Farisi (w. 32 H), Abdullah ibn Mas'ud (w. 33). Setelah itu datang masa tabi'in dengan tokonya diantaranya Said ibn Musayyab (w. 91 H) dan Salim ibn Abdullah (w. 106 H). Adapun para *zuhhad* yang tinggal di Bashrah diantaranya adalah Hasan Al-Bashri (w. 110), Malik ibn Dinar (w. 131 H), Fadhl Al-Raqqasyi, Kahmas ibn Al-Hadan Al-Qais (w. 149 H). Shalih Al-Murri dan Abul Wahid ibn Zaid (w. 171 H) dari Abadan. Selanjutnya di Kufah terdapat beberapa tokoh semisal Al-Rabi ibn Khasim (w. 67 H), Said ibn Jubair (w. 96 H), Thawus ibn Kisan (w. 106 H), Sufyan Ats-Tsauri (w. 161 H), Al-Laits ibn Said (w. 175 H), Sufyan ibn Uyainah (w. 198) dan yang lainnya.

Sedangkan di Mesir, tokoh-tokohnya diantaranya adalah Salim ibn Attar At-Tajibi (w. 75 H). Abdurrahman Al-Hujairah (w. 83 H), Nafi', hamba sahaya Abdullah ibn Umar (w. 117 H), dan yang lainnya. Di akhir masa periode ini, munculah tokoh-tokoh yang dikenal sebagai sufi sejati, yaitu Ibrahim ibn Adham (w. 161 H), Fudhail Ibn 'Iyadh (w. 187 H), Dawud Ath-Tha'i (w. 165 H), Syaqiq Al-Bulkhi (w. 194 H) dan Rabi'ah Al-Adawiyah (w. 185 H).¹⁰⁰

Kedua, memasuki abad ke-3 dan ke-4 hijriyah terjadi pergeseran wacana mengenai *zuhud* yang mulai digantikan oleh tasawuf. Pada periode ini tema-tema yang diangkat oleh para sufi lebih mendalam. Ajaran para sufi ini pun tidak lagi hanya terbatas pada aspek praktis (*'amali*) berupa penanaman akhlak belaka. Namun, para sufi pada tahap ini mulai memperkenalkan pembahasan teoretis (*nadzari*) mengenai konsep-konsep dan terminologi baru yang sebelumnya belum dikenal, seperti: *maqâm*, *hâl*, *ma'rifah*, *tauhid* (dengan pemaknaan tasawuf yang khas) *fana*, *hulûl* dan yang lainnya. Tokoh-tokohnya diantaranya Ma'ruf Al-Karkhi (w. 200 H). Abu Sulaiman Al-Darani (w. 215), Ahmad bin al-Hawary ad-Damasyqi (w. 230 H), Dzun Nun Al-Mishri (w. 245 H), Abu Yazid al-Bustamy (w. 261 H.), Junaid Al-Baghdadi (w. 298), Mansur Al-Hallaj (244 H-309 H.) dan Abu Nashr Abdullah ibn Ali As-Sarraj Ath-Thusi (w. 378 H) pengarang kitab *Al-Luma'*.

Pada periode ini muncul beberapa karya tasawuf secara teoritis, semisal karyanya Al-Harits Ibn Asad Al-Muhasibi (w. 243 H), Abu Said Al-Kharraz (w. 279 H), Al-Hakim Al-Tirmidzi (w. 285 H), dan Junaid Al-

⁹⁹ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Arasy, Cet. 1, 2005, hal. 99.

¹⁰⁰ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 99-100.

Baghdadi (w. 298 H).¹⁰¹ Selain itu, pada masa ini juga muncul tokoh-tokoh sufi yang yang belakangan dikenal mempromosikan tasawuf yang berorientasi “kemabukan” (*sakr*) antara lain Mansur Al-Hallaj dan Abu Yazid Al-Busthami. Di antara ciri tasawuf mereka adalah lontaran-lontaran ungkapan ganjil yang seringkali susah dipahami dan terkesan melanggar keyakinan umum kaum Muslim (*syathahât*), semisal ungkapan “Akulah Sang kebenaran” (*Ana Al-Haqq*) atau “Tak ada apa pun dalam jubah -yang dipakai oleh Busthami- selain Allah”, dan ungkapan-ungkapan yang lainnya yang oleh sebagian kalangan dianggap sesat.

Ketiga, perkembangan tasawuf pada abad ke-5 hijriyah, muncul tokoh-tokoh sufi seperti, Ali bin Utsman Al-Jalabi Al-Hujwiri (w. 465 H) penulis buku *Kasyf Al-Mahjûb*, Abu Abdurrahman As-Sulami (w. 412) penulis buku *Thabaqat Ash-Shûfiyyah* dan Abdul Karim bin Hawazin Abu Al-Qasim Al-Qusyairi (w. 465 H) penulis buku induk tasawuf *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah*.¹⁰²

Keempat, memasuki abad ke-6, ke-7 dan ke-8 hijriyah, tasawuf kembali berkembang dan bertransformasi menjadi lebih filosofis dengan munculnya ajaran tasawuf falsafi. Ajaran ini berusaha memadukan antara pencapaian pencerahan mistikal dan pemaparan secara rasional-filosofis. Pada abad ke-6 Hijriyah sufi yang terkenal adalah Al-Ghazali (w. 505 H), Al-Ghaznawi (w. 545 H) dan Suhrawardi Al-Maqtul (w. 587 H). Pada abad ke-7 tokoh sufi yang terkenal diantaranya Ibnu Faridh (w. 632 H), Ibn 'Arabi (w. 638), Ibnu Sab'in (w. 667 H), Jalaluddin Ar-Rumi (w. 672 H) dan Al-Qunawi (w. 673 H). Kemudian pada abad ke-8 hijriyah tokoh sufi yang muncul adalah Al-Kisany (w. 739 H).

Kelima, perkembangan tasawuf pada abad ke-9 dan selanjutnya merupakan masa kristalisasi ajaran tasawuf kedalam sebuah lembaga formal yang disebut Tarekat. Meskipun tarekat telah dikenal sejak jauh sebelumnya, seperti Tarekat Junaidiyah yang didirikan oleh Abu Al-Qasim Al-Junaid Al-Baghdadi (w, 298 H) atau Nuriyyah yang didirikan oleh Abu Hasan ibn Muhammad Nuri (w. 295 H). Namun, baru pada masa inilah tarekat berkembang dengan pesat. Termasuk di antaranya: Tarekat Qadiriyyah yang didirikan oleh Abdul Qadir Al-Jilani (w. 561 H) dari Jilan (termasuk wilayah Iran sekarang). Kemudian Tarekat Rifa'iyyah yang didirikan oleh Ahmad Rifai (w. 578 H), dan Tarekat Suhrawardiyyah yang didirikan oleh Abu Najib As-Suhrawardi (w. 563 H), Namun, dari semua tarekat yang pernah tumbuh dan berkembang dalam sejarah tasawuf, yang memiliki pengikut paling luas adalah Tarekat Naqsyabandiyah. Tarekat yang sekarang telah memiliki banyak variasi ini pada mulanya didirikan di Bukhara, Asia Tengah oleh

¹⁰¹ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 101

¹⁰² Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'...*, hal. xvi.

Muhammad ibn Muhammad Bahauddin Al-Uwaisi Al-Bukhari Naqsyabandi.¹⁰³

c. Menyelami Hakikat Tasawuf

Tasawuf merupakan pondasi dan esensi agama, juga menempati derajat tertinggi yaitu *ihsân*, sebagaimana ditegaskan oleh mantan mufti Mesir ‘Ali Jum’ah di dalam kitabnya *Ath-Tharîq ila Allah*.¹⁰⁴ Agama yang dibangun diatas tiga rukun, yaitu iman mencakup aspek akidah, islam mencakup aspek syari’at, dan ihsan mencakup aspek akhlak dan inilah wilayah kajian pembahasan tasawuf. *Ihsân* yang dijelaskan oleh Nabi Saw dengan dua kondisi spiritual, dimana seorang hamba beribadah secara *murâqabah*; senantiasa merasa diawasi oleh Tuhannya, atau kondisi seorang hamba yang berada dipuncak tangga spiritualnya, sehingga dia beribadah secara *musyâhadah*; seakan-akan melihat Tuhannya.¹⁰⁵

Dari sinilah para sufi, disepanjang sejarah terus berusaha menggali dan menjelaskan mengenai bagaimana metode, tatacara melakukan *as-sair wa as-sulûk ilallah*, (perjalanan menuju Allah Swt) hingga bisa sampai kepada derajat maqam *murâqabah* dan *musyâhadah*. Tentu perjalanan ini tidaklah mudah, butuh kesungguhan yang kuat disertai pengorbanan yang total (*mujâhadah*) melepaskan berbagai keinginan dan kesenangan nafsu yang senantiasa mengajak kepada kejelekan, menapaki setiap tangga-tangga spiritual (*maqâm* dan *ahwâl*) dengan melakukan berbagai *riyâdhah* dan menjaga *sirr* (rohani) nya agar senantiasa bersama Allah disetiap situasi dan kondisi.¹⁰⁶

Karena perjalanan ini membutuhkan pengorbanan yang sangat tinggi, akhirnya banyak orang yang lari dan meninggalkan tasawuf, kemudian memilih kulit luar yang mudah dan dinilai praktis. Padahal jika saja seseorang menyadari secara mendalam, untuk mengendalikan waktu yang sedang ia jalani, dalam kondisi spiritual yang sedang berlangsung, bahwa setiap saat seseorang tidak bisa lepas dari ilmu tasawuf. Hal inilah yang menyadarkan Imam Syafi’i akan kemuliaan *shûfîyyah*, bahwa menurutnya

¹⁰³ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 103

¹⁰⁴ Ali Jum’ah, *Ath-Tharîq ila Allah*, Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 2, 2008, hal. 13.

¹⁰⁵ Makna *ihsân* ini dijelaskan di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Umar Ibn Al-Khattab ketika Nabi Saw didatangi oleh malaikat Jibril a.s bertanya mengenai apa itu iman, islam dan ihsan. Nabi menjawab bahwa ihsan itu adalah: *أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَيَاكُ*, Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, Juz. 1, Cairo: Jam’iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, hal. 23-24, Hadis No. 102, Kitab *Al-Imân*, Bab *Ma’rifah Al-Imân wa Al-Islam wa Al-Qadr wa ‘Alamah As-Sa’ah*

¹⁰⁶ Ali Jum’ah, *Wa Qâla Al-Imâm Al-Mâbadi Al-‘Udzma*, Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 2010, hal. 191-194.

kaum sufi sangat memperhatikan dan memanfaatkan waktu yang ada dengan sebaik mungkin, tiada waktu yang tersisa kecuali digunakan untuk ber-*taqarrub* kepada Allah Swt.¹⁰⁷

Barangkali seseorang belajar ilmu fiqih tentang *nikah, thalak, khulu', hudûd, jihâd*, pembebasan budak dan seterusnya, kemudian secara praktis hanya melakukannya sekali atau dua kali dalam seumur hidup atau bahkan sama sekali tidak pernah mengalami kasus-kasus yang dipelajari dalam ilmu fiqih. Berbeda dengan ilmu tasawuf, dalam setiap detik manusia tidak bisa lepas dari godaan nafsu dan setan. Oleh karenanya, menjadi sebuah keharusan bagi setiap orang untuk mengetahui ilmunya dan bagaimana cara menghadapinya. Apakah terbersit di dalam hati *riya, ghaflah* (kelalaian), *hasud, 'ujub, takabur*, atau *ikhhlâs, dzikr, tafakkur, khasyyah* dan seterusnya. Semua ini tercakup dalam kajian tasawuf. Dengan demikian, ilmu tasawuf menjadi kebutuhan yang tidak bisa ditinggalkan.¹⁰⁸

Dalam konteks kekinian, ditengah derasnya arus modernisasi, berbagai krisis menimpa kehidupan manusia, mulai dari krisis struktural, krisis sosial, hingga kritis spiritual. Dan jika dirunut akar penyebabnya, semuanya bermuara pada persoalan mengenai makna hidup manusia. Modernitas dengan segenap kemajuan teknologi dan pesatnya industrialisasi menjadikan manusia kehilangan orientasi. Harta dan kekayaan materi kian menumpuk, akan tetapi jiwa mengalami kehampaan, segala aktifitas kehidupanpun dirasa begitu melelahkan. Seiring dengan logika dan orientasi yang kian maju, kerja dan materi lantas menjadi aktualisasi kehidupan masyarakat. Gagasan tentang makna hidup menjadi berantakan. Sehingga, manusia tidak lebih bagaikan sebuah mesin, semuanya diukur atas dasar materi. Akhirnya arus desakralisasi dan dehumanisasi tidak bisa dihindari, manusia semakin kehilangan makna.¹⁰⁹

Menurut Hossein Nasr, krisis spiritual yang menimpa manusia modern ini, diakibatkan oleh pengaruh sekularisasi yang sudah cukup lama melanda jiwa-jiwa manusia modern. Pengaruh pandangan dunia modern dalam berbagai bentuknya ini, baik naturalisme, materialisme ataupun positivisme, memiliki momentumnya yang berarti setelah sains modern, beserta teknologi yang dibawanya, memutuskan untuk menjadikan pandangan sekuler sebagai dasar filosofisnya. Pengaruh sains yang besar

¹⁰⁷ Imam Syafi'i berkata: selama aku berinteraksi dan bersahabat dengan para sufi tidaklah aku mendapatkan manfaat dari mereka kecuali dua kalimat, yaitu ketika mereka berkata: *pertama*: "Waktu itu bagaikan pedang, jika kamu tidak memotongnya, maka waktu yang akan memotongmu", *kedua*: "Jika jiwamu tidak kau sibukan dengan perkara yang *haq*, maka jiwamu akan menyibukanmu dengan kebathilan". Abdul Fattah Abu Ghuddah, *Qimah Az-Zamân 'inda Al-'Ulama*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 1, 2010, hal. 42.

¹⁰⁸ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'*..., hal. vi.

¹⁰⁹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*..., hal. 48.

dalam kehidupan modern ini, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut masuk sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern.¹¹⁰

Pandangan dunia sekuler, yang hanya mementingkan kehidupan duniawi, secara signifikan telah menyingkirkan manusia modern dari segala aspek spiritualitas. Akibatnya mereka hidup secara terisolir dari dunia-dunia lain yang bersifat metafisik, yang diyakini adanya oleh para sufi. Mereka menolak segala aspek yang berkaitan dengan dunia nonfisik; seperti dunia imajinal atau spiritual sehingga terputus hubungan dengan segala realitas-realitas yang lebih tinggi dari pada sekadar entitas-entitas fisik. Menurut keyakinan mereka, kehidupan itu dimulai di dunia ini dan berakhir juga di dunia ini, tanpa tahu dari mana ia berasal dan hendak ke mana setelah mati ia meninggalkan dunia ini.¹¹¹

Dampak negatif dari arus modernisasi inilah yang menjadi salah satu pemicu tumbuhnya harsat pada spiritualisme di berbagai belahan dunia, baik di timur ataupun barat, tidak terkecuali spiritualisme islam dengan dimensi tasawufnya. Namun yang menjadi pertanyaan, apakah tasawuf identik dengan apa yang sering disebut kini dengan spiritualisme? Menurut Said Aqil Siroj diantara keduanya memiliki sisi kesamaan walaupun jika diteliti secara lebih jauh akan nampak sisi perbedaanya.

Jika dilihat dari sisi kesamaannya, baik spiritualitas maupun tasawuf sama-sama mendorong potensi diri agar terus bertransformasi ke arah yang lebih baik dan bermoral. Berbagai potensi inilah yang akan memberikan makna tertentu dalam memotivasi suatu tindakan. Namun secara realitasnya spiritualitas tidaklah mesti berkaitan dengan sesuatu hal yang bersifat ketuhanan semata. Spiritualitas bisa saja hanya sebatas pelarian psikologis, atau sebagai sebuah obsesi akan kebutuhan ruhaniah sesaat, dan bisa pula sekadar memenuhi ambisi untuk mencari ketenangan hidup yang bersifat temporal.¹¹²

Tasawuf bukan model spiritualitas semacam itu. Ia bukan sesuatu yang hanya berupa tempat pengasingan diri. Ia berusaha menampilkan visi keagamaan yang otentik, yang mengarahkan diri untuk melampaui individualisme dan egoisme. Ia adalah sebuah visi yang tepat dalam menafsirkan hakikat dunia, serta alam lain di luar dunia ini yang mungkin ada dan mencakup seluruh realitas. Selain itu, ia juga sebagai sebuah visi tentang suatu tatanan ideal masyarakat. Tasawuf, dengan demikian, adalah sebuah komitmen yang lebih besar daripada sekadar pemuasan kepentingan egoisme pribadi dan spiritualitas pribadi semata, dan sebuah obsesi yang

¹¹⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 264.

¹¹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, 265

¹¹² Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 50.

lebih tinggi dari pada sekadar pemahaman hidup di dunia yang bersifat materil. Oleh karena tasawuf merupakan bagian dari ajaran Islam itu sendiri, ia dapat memenuhi hasrat hidup manusia seutuhnya dari pada janji-janji spiritualisme yang hanya sekejap dan sesaat itu. Ia bukan hanya sebuah visi untuk memahami realitas alam, melainkan juga sebuah aksi untuk memahami eksistensi hidup, dari tingkat yang paling rendah hingga yang paling tinggi, yaitu kehadiran *ilâhiyyah* (dikenal dengan sebutan *tajalli*, penampakan transendental).¹¹³

Sebagaimana sudah dijelaskan, tasawuf melampaui apa yang diserap oleh pikiran, perilaku, dan perasaan manusia. Tasawuf tidak bisa direduksi semata dalam wujud perbuatan lahiriah seperti kebajikan bersedekah atau kebajikan sosial dan karitatif lainnya. Tasawuf tidak bisa pula diidentikkan secara ekstrem sebagai wahana untuk memperbanyak kuantitas ibadah (*katsratu al-'ibâdah*), khususnya yang bersifat ritual dan seremonial. Tarekat pun, yang dipandang sebagai pelebagaan praktik tasawuf dalam ritual-ritual tertentu, tidak mesti disejajarkan dengan makna tasawuf. Apalagi tasawuf dipersamakan dengan ilmu hikmah atau semacam ilmu klenik yang berfungsi sebagai pengobatan dan penyembuhan segala problem konkret manusia yang lebih bersifat instan.¹¹⁴

Jika dilihat lebih mendalam, tasawuf memiliki karekteristik dan keistimewaan yang berbeda dengan model spiritualitas yang lainnya. Sebagaimana di tegaskan oleh Abul Wafa Al-Ghanimi At-Taftazani (w. 1995), salah seorang pengkaji tasawuf di abad modern, yang mengatakan bahwa tasawuf itu adalah:

التَّصَوُّفُ فَلِسْفَةُ حَيَاةٍ تُهَدَفُ إِلَى التَّرْقِي بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ أَخْلَاقِيًّا، وَتَتَحَقَّقُ
بِوَاسِطَةِ رِيَاضِيَّاتٍ عَمَلِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ تُؤَدِّي إِلَى الشُّعُورِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ بِالْفَنَاءِ فِي
الْحَقِيقَةِ الْأَسْمَى، وَالْعِرْفَانُ بِهَا ذَوْقًا لَا عَقْلًا، وَثَمَرَتُهَا السَّعَادَةُ الرُّوحِيَّةُ،
وَيَصْعَبُ التَّعْبِيرُ عَنْ حَقَائِقِهَا بِالْفَاظِ اللَّغَةِ الْعَادِيَّةِ لِأَنَّهَا وَجْدَانِيَّةٌ الطَّابِعِ
وَذَاتِيَّةٌ.¹¹⁵

¹¹³ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 50.

¹¹⁴ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 50-51.

¹¹⁵ Abul Wafa Al-Ghanimi At-Taftazani, *Madkhal ila At-Tashawwuf Al-Islami*, Cairo: Dar Ats-Tsaqafah li Ath-Thaba'ah wa An-Nasyr, Cet. 3, 1979, hal. 8.

Tasawuf adalah falsafah hidup yang bertujuan untuk mengangkat jiwa manusia secara moral/akhlak. Hal ini dapat dicapai melalui berbagai praktik riyadhah tertentu, yang pada sebagian kondisi menimbulkan perasaan fana¹¹⁶ dalam realitas tertinggi, dan pengetahuan tentang itu dicapai dengan dzauq¹¹⁷ (rasa), bukan dengan akal, sedangkan buahnya adalah kebahagiaan spiritual, sulit untuk mengungkapkan hakikatnya dengan menggunakan bahasa biasa karena bersifat perasaan dan subjektif.

Dari apa yang disampaikan oleh Abul Wafa Al-Ghanimi At-Taftazani mengenai hakikat tasawuf tersebut, menghadirkan beberapa unsur utama yang membedakan tasawuf dengan yang lainnya. Diantaranya yaitu: *Pertama*: ketinggian akhlak, dimana seorang sufi senantiasa ber-*mujâhadah* dengan melatih diri dengan berbagai *riyâdah*; disiplin spiritual dalam bentuk asketisme atau latihan kezuhudan (berpantang), sehingga tercapainya kesucian jiwa yang kelak melahirkan keluhuran akhlak, *kedua*: keadaan *fana* dalam menangkap realitas hakikat tertinggi, *ketiga*: pengetahuan *dzauqi*/intuisi yang bersifat langsung/*laduni/hudhuri*, *keempat*: ketenangan dan kebahagiaan ruhiyah, *kelima*: pengungkapan yang bersifat simbolik, dimana seorang sufi kadang menjelaskan suatu pengalaman spiritualnya menggunakan bahasa yang kadang sulit difahami oleh orang yang tidak memiliki kapasitas keilmuan yang mumpuni dibidang tasawuf.¹¹⁸

Selain itu, tasawuf juga memberikan gambaran secara jelas bagaimana peta jalan menuju Allah Swt (*as-sulûk ila Allah*), dimulai dengan ber-*mujâhadah*, berjuang melawan segala ajakan, bujuk rayu nafsu, melakukan *riyâdah*/melatih diri dalam rangka meningkatkan kualitas akhlak, setelah itu seorang *sâlik* menaiki beberapa tahapan kondisi spiritual yang berbeda, yang dikenal dikalangan sufi sebagai *maqâmât* dan *ahwâl*. Kemudian berakhir dengan bermakrifat kepada Allah Swt, inilah akhir dari perjalanan seorang *sâlik*.¹¹⁹

¹¹⁶ Istilah *Fana* bagi kaum sufi adalah suatu keadaan yang menggambarkan terjadinya peluruhan diri atau *person* kemanusiaan dalam (kebersatuan dengan) Allah. Inilah “hilang”-nya batas-batas individu dalam keadaan kesatuan. *Fana* dan *fana al-fana* (fananya fana) sebagai tahap lanjutnya sering disebut-sebut sebagai tahap akhir dalam kenaikan (*mi'râj*) menuju Allah Swt. Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 11

¹¹⁷ *Dzauq*: indra “batin” untuk merasakan pengalaman spiritual agung. Kadang diidentikan dengan hati, intuisi atau intelek sebagai akal dalam tingkatan tertinggi. Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 11

¹¹⁸ Giuseppe Scattolin dan Ahmad Hasan Anwar, *At-Tajalliyât Ar-Rûhiyyah fi Al-Islam...*, hal. 15

¹¹⁹ Imam Al-Ghazali menceritakan kisah perjalanan spiritualnya ketika memutuskan untuk menempuh jalan tasawuf sebagai pelabuhan terakhirnya di dalam kitab autobiografinya yang berjudul *Al-Munqidz Min Al-Dlalâl*. Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa jalan tasawuf akan sempurna hanya dengan ilmu dan amal, sehingga dengannya ia mampu memutus berbagai keinginan hawa nafsu, membersihkan diri dari berbagai akhlak

Adapun yang dimaksud *maqâm* dalam hal ini adalah posisi seorang hamba dihadapan Allah Swt, dengan apa yang telah dilakukan dari *'ibâdah*, *mujâhadah*, dan *riyâdhah*, sebagian contoh dari *maqâmât* tersebut adalah *taubat*, *zuhd*, *wara' faqr*, *shabr*, *ridla*, *tawakkal* dan lain sebagainya. Sedangkan *hâl* yaitu kondisi/keadaan hati seorang hamba yang terpancar dari kesucian dzikir kepada Allah, sebagian contoh dari *ahwâl* yaitu *murâqabah*, *qurb*, *mahabbah*, *khauf*, *raja'*, *syauq*, *uns*, *thuma'ninah*, *musyâhadah*, *yaqîn*, dan lain sebagainya.¹²⁰

Berbagai keadaan kondisi dan pengalaman spiritual yang dialami oleh para sufi tersebut baik berupa *maqâmât* ataupun *ahwâl*, sekali-kali tidak akan bisa dicapai hanya dengan sebatas dipelajari di dalam lembaran-lembaran buku, karena pengalaman batin apapun yang telah dituliskan akan mengalami proses rasionalisasi atau sistematisasi dan tidak lagi mewakili pengalaman mistik asli yang meledak-ledak. Bisa jadi terjadi jurang atau gap antara apa yang dialami dengan apa yang ditulis dari pengalaman tersebut. Oleh karenanya berbeda dengan filsafat atau ilmu pengetahuan lainnya yang metodenya bersifat *bahtsi* atau diskursif, metode tasawuf bersifat *dzauqi* (rasa batin) dan *wujdân* (apa yang dicapai oleh indra batin) yang bersumber dari pancaran hidayah dan *nûr ilahi*.¹²¹

Itulah dunia tasawuf yang bersifat mistik, karena menyangkut persoalan *bathiniyyah*, selain bersandar kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah¹²² tasawuf juga yang bersandar kepada *tajribah* (pengalaman personal) yang bersifat subjektif,¹²³ hal ini pun dilandasi bahwa kebanyakan ilmu yang dimiliki oleh para sufi berupa *mawâhib* (anugrah) langsung dari Allah Swt,¹²⁴

tercela juga sifat-sifat buruk, hingga sampai kepada kondisi kosongnya hati dari selain Allah dan mengisinya dengan *dzikrullah*. Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Munqidz min Al-Dlalâl*, Beirut: Maktabah Al-'Ashriyyah, 2009, hal. 65.

¹²⁰ Giuseppe Scattolin dan Ahmad Hasan Anwar, *At-Tajalliyât Ar-Rûhiyyah fi Al-Islam...*, hal. 16

¹²¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 122-124.

¹²² Sebagaimana dikuatkan oleh ucapan Al-Junaid Al-Baghdadi: "طَرِيقُنَا هَذَا مَقِيدٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ" jalan kami ini (tasawuf), terikat oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah. 'Ali Jum'ah, *Wa Qâla Al-Imâm Al-Mabâdi Al-'Udzma...*, hal. 196.

¹²³ 'Ali Jum'ah, *Ath-Tharîq ila Allah...*, hal. 13

¹²⁴ Ahli tasawuf lebih mengedepankan "ilmu ilham" atau ilmu *ladunni/ilmu huduri* dari pada "ilmu pembelajaran" (*ta'limiyyah/ilmu hushuli*). Mereka menganggap ilham sebagai pengetahuan yang sebenarnya, hakiki, nyata, dan tidak mungkin salah. Oleh karenanya, mereka tidak tertarik mempelajari ilmu, menelaah buku, dan menganalisis pendapat atau dalil apa pun. Mereka berpendapat, jalan menuju sebuah pangkat yang tinggi bisa diperoleh dengan jalan *mujâhadah* (melatih diri, mendekatkan diri kepada Allah), menjauhi sifat-sifat yang tidak terpuji, memutus hubungan (dengan selain Allah), dan menghadap kepada Allah dengan segenap jiwa. Ilmu tasawuf menekankan penyucian murni dan hakiki, introspeksi, serta mempersiapkan diri untuk bertemu dengan Allah Swt. Muhammad Ibrahim Al-Fayumi, *Ibn 'Arabi dalam Sorotan: Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Paham Wihdat Al-Wujud*, diterjemahkan oleh Imam Ghazali Masykur dari

sehingga para sufi kerap diliputi dengan berbagai hal yang kadang tidak rasional dan diluar nalar. Inilah agaknya yang menyebabkan sebagian orang meragukan bahkan tidak sedikit yang enggan mempercayainya sehingga menyebabkan ajaran tasawuf ini mendapatkan penolakan dari sebagian kalangan awam.

Memang sulit bagi orang yang belum merasakan, dapat memahami kondisi yang dialami oleh para sufi, yang sudah merasakan pun kadang tidak mudah untuk mengungkapkan apa yang sedang dialaminya,¹²⁵ apalagi di *ta'bir* dengan menggunakan perantara bahasa sederhana, yang kadang bahasa tidak bisa mengungkapkan makna seutuhnya. Alih-alih menyampaikan perasaan ini kepada orang lain, seorang sufi terkadang lebih memilih menutup mulutnya rapat-rapat, menahan diri dan merahasiakannya dari orang lain. Hal ini biasanya sebagai usaha menjaga kesucian diri, menangkal munculnya sifat-sifat kedirian (*nafs*) dalam bentuk *riya*, *sum'ah*, *'ujb* dan *takabbur*. Selain itu, "gerakan menutup mulut" ini juga disebabkan karena adanya kekhawatiran jika apa yang mereka alami dan rasakan akan disalah pahami serta disalah maknakan oleh orang lain.¹²⁶

judul *Ibn 'Arabi Shahib Al-Futuhah Al-Makkiyyah*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 60. Mahmud Abu Al-Faidh Al-Manufi, *Himpunan Aulia dan Ulama Tasawuf*, diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh dari judul *Jamharatul Aulia wa A'lam Ahli Tashawwuf*, Surabaya: Mutiara Ilmu, Cet. 1, 1996, hal. 256.

¹²⁵ Kaum sufi mengatakan: *مَنْ ذَاقَ عَرَفَ, وَمَنْ عَرَفَ اغْتَرَفَ*, siapa yang merasakan akan mengetahui dan siapa yang mengetahui ia akan menciduk. Inilah ungkapan yang menggambarkan kondisi seorang sufi yang sudah sampai derajat *ma'rifah*. Dimana ketika seseorang sudah *wushûl* dan merasakan (kondisi spiritual) penyingkapan *tajalli* Tuhan, sehingga manisnya keimanan meresap kedalam lubuk hati sanubarinya, maka ia akan menciduk, bahkan meminta untuk terus ditambah, tidak cukup hanya setetes demi setetes, akan tetapi ia akan menciduk dari *ma'rifah* tersebut. Sehingga terpancarlah darinya keindahan *Rabbani*, maka itulah yang dinamakan dengan *al-halâwah ar-rabbaniyyah*. 'Ali Jum'ah, *Ath-Tharîq ila Allah...*, hal. 13.

¹²⁶ Ketika seorang sufi ingin mengekspresikan penyingkapan *tajalli* Tuhan ini, biasanya menggunakan media tersendiri seperti seni, baik seni tari ataupun bahasa sastra, sebagai upaya menyampaikan pengalaman transendental yang tak terkatakan itu. Sehingga sejarah mencatat, tidak sedikit sufi yang menyampaikan pengalaman spiritualnya menggunakan bahasa sastra sufistik yakni puisi, syair dan sejenisnya. Penyampaian dengan metode ini, tampaknya karena ada jembatan penghubung antara tasawuf dengan seni yakni rasa (*dzauq*). Seorang sufi, pada hakikatnya adalah seorang penyair dalam makna yang luas. Sufi adalah seseorang yang jatuh cinta dan terpikat oleh keindahan yang Maha Indah. Karena itu, apresiasi seorang sufi terhadap keindahan dan getaran-getaran ruhani lainnya, tampak demikian tajam dan peka. Ia tidak saja seorang yang cerdas, melainkan juga penuh intuisi, serta qalibunya selalu sigap dan mawas. Seorang sufi selalu bergelombang dalam keindahan cinta, karena apresiasinya demikian tajam dan tinggi terhadap keindahan. Doa-doa sufi adalah puisi, munajatnya juga puisi, karya-karyanya memantulkan keindahan dan kehalusan budi, prosanya adalah prosa liris, dan puisinya tentu saja adalah puisi yang dalam dan mempesona. M. Iqbal Irham, *Membangun Moral Bangsa Melalui Akhlak Tasawuf*, Ciputat: Pustaka Al-Ihsan, Cet. 2, 2013 M/1433 H, hal. 40-41.

Nurcholish Madjid bahkan mengatakan bahwa pengalaman mistis yang dialami oleh kaum sufi hampir mustahil bisa dikomunikasikan kepada orang lain, dan selamanya pengalaman tersebut akan lebih menjadi pengalaman pribadi yang tidak bisa di umbar kepada orang lain. Oleh karenanya, sering terjadi adanya tingkah laku eksentrik yang *absurd* “diluar garis” dan kebiasaan umum, lebih-lebih sesama sufi sendiri, akan memandangnya dengan penuh pengertian, jika tidak malah kekaguman. Berbagai cerita tentang seorang “wali” yang berkelakuan aneh, yang terjadi di berbagai wilayah Islam menunjukkan kelanjutan dari persepsi mistis ini. Hal inilah yang membuat sebagian golongan awam mengutuk tingkah laku aneh tersebut bahkan menganggap bagian dari kesesatan yang membahayakan.¹²⁷

Oleh karena itu, seseorang yang ingin mengetahui hakikat tasawuf, dihimbau untuk secara langsung mengalami dan bukan memahami, karena dengan pengalaman akan melahirkan pemahaman. Sebagaimana jika seseorang ingin mengetahui gambaran mengenai rasa gula (manis) tidak akan cukup hanya dengan sebatas pendeskripsian menggunakan kata-kata, betapapun baiknya dan betapapun detailnya tidak akan memberikan manfaat dan pengertian yang utuh. Oleh karena, perlu untuk mencicipi gula dulu agar bisa memahami penjelasan gambaran mengenai rasa gula, ketika sudah merasakannya seketika akan mengerti makna manis tersebut, bahkan tanpa definisi, tanpa deskripsi dan tanpa kata-kata. Inilah yang dimaksud sebagai *dzauqi*, merasakan atau mengalami secara langsung objek tersebut dan bukan hanya sekedar mengetahuinya lewat tulisan atau analisis deskriptif.¹²⁸

Karena pengetahuan seorang sufi sangat bergantung kepada *dzauq/intuisi*, para sufi sangat memperhatikan peranan hati dalam meraih pengetahuan sejati.¹²⁹ Seorang sufi tidak akan pernah sampai pada

¹²⁷ Sebagian konsep sufistik yang dianggap sesat dan paling gawat, dimata *ahl adz-dzawâhir* ialah yang ada dalam kawasan teori dan pandangan dasar, yang mengarah kepada faham kesatuan eksistensial atau yang disebut *wahdatul wujûd*. Selain berbagai tokoh yang sudah dikenal umum, seperti Al-Hallaj dan Syaikh Siti Jenar, penganut dan pengembang pandangan ini yang paling kaya namun liar adalah Ibn ‘Arabi. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta Selatan: Paramadina, Cet. 4, 2008, hal 257-258.

¹²⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 122-124.

¹²⁹ Kaum sufi menaruh perhatian yang besar terhadap intuisi (*dzauq*). Mereka mengatakan: tidak akan ada seseorang yang menguasai tasawuf dengan benar tanpa memiliki intuisi -yang bisa diperoleh dengan cara *riyâdlah* dan *mujahâdah*- dan memperkuatnya melebihi kekuatan nalar dan logika. Intuisi bisa mengantarkan seseorang menuju *kasyf* (ketersingkapian spiritual), sedangkan nalar mengantarkan seseorang menuju ilmu pengetahuan. Perbedaan antara orang yang mengetahui sesuatu dengan intuisi dengan orang yang tahu melalui nalar, ibarat orang yang menyaksikan langsung dengan matanya dan orang yang mengetahui dari mendengar perkataan orang lain. Oleh karena itu, cara yang ditempuh ulama-ulama tasawuf berbeda dengan ulama lainnya dalam mencapai pengetahuan. Jika para

pengetahuan sejati kecuali melalui hati yang suci, seperti kaca yang hanya dapat menerima cahaya apabila ia telah dibersihkan dari segala debu yang melekat padanya. Selama kaca tersebut penuh dengan debu, maka sebarang intensitas cahaya yang datang, ia tidak akan mampu menyampaikan cahaya tersebut kedalam lubuk sanubari seorang hamba. Untuk tujuan inilah barangkali maka para sufi mengembangkan konsep sekaligus program *tazkiah an-nafs* (penyucian jiwa) yang biasanya terdiri dari tiga tahapan, yaitu: *tathahhur* (penyucian diri), *tahaqquq* (realisasi diri) dan *takhalluq* (meniru sifat-sifat Tuhan dan Nabi), atau dengan istilah yang lain yaitu: *takhalli* (membersihkan diri dari sifat-sifat buruk), *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji) dan *tajalli* (kehadiran ilahiyah/penampakan transendental).¹³⁰

Jika diibaratkan tasawuf bagaikan sebuah wahana yang menyediakan berbagai program untuk melatih jiwa supaya tetap tunduk dalam penghambaan kepada Allah dan mengembalikan jiwa agar patuh kepada hukum-hukum ketuhanan, inilah makna tasawuf yang di sampaikan oleh Abu Hasan Asy-Syadzili (w. 656 H) pendiri Tariqah Syadziliyyah. Kemudian menurutnya, seorang sufi itu senantiasa harus mempunyai empat sifat yaitu; *pertama*: berakhlak dengan akhlak Allah Yang Mahasuci, *kedua*: selalu menaati perintah-perintah Allah, *ketiga*: tidak mengikuti hawa nafsu karena malu kepada Allah, dan *keempat*: selalu bermunajat dengan benar-benar lebur bersama Allah. Dibandingkan makhluk Allah lainnya, hati (*sirr*) seorang sufi ibarat debu di udara, tidak berwujud, tetapi tidak bisa dikatakan tidak ada secara lahiriah. Mereka ada dalam ilmu Allah. Sifat-sifat baru yang terbesit dalam hatinya hanya untuk memberikan peringatan atau menguatkan keyakinannya sehingga ia mengetahui hakikat tauhid.¹³¹

Dalam menjelaskan hakikat tasawuf Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani (w. 561) mengungkapkan bahwa lafadz tasawuf terdiri dari 4 huruf, yaitu *Ta*, *Shad*, *Wau* dan *Fa*.¹³² Masing-masing huruf tersebut memiliki rahasia makna tersendiri yang memberikan penjelasan mengenai apa itu tasawuf. Menurutny bahwa huruf *Ta* yang terdapat pada kata tasawuf merupakan perwujudan dari kata *at-taubah* atau tobat, yang mencakup tobat lahir dan batin. Tobat lahir adalah ketika seorang hamba dengan seluruh anggota

filosof kembali kepada akal, maka para sufi merujuk kepada hati. Hal itu biasa dikenal dengan istilah '*irfân*, *bashîrah*, dan '*ilmu ladunni*. Muhammad Ibrahim Al-Fayumi, *Ibn 'Arabi dalam Sorotan...*, hal. 60.

¹³⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 125-126.

¹³¹ Abu Hasan Asy-Syadzili, *Kitab Risâlah Al-Amîn; Wejangan yang Mengantarkan Kita sampai Kepada-Nya*, diterjemahkan oleh Ali Rohmat dari judul *Risâlah Al-Amîn fi Al-Wushûl li Rabb Al-'Alâmîn*, Jakarta Selatan: Turos Pustaka, Cet. 1, 2021, hal. 167.

¹³² Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrâr wa Madzhâr Al-Anwâr fima Yahtaju ilahi Al-Abrâr*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet. 2, 2007 M/1428 H, hal. 27.

badannya bertobat dari berbagai dosa dan sifat tercela sehingga ia kembali pada ketaatan, tobat dari melawan perintah Allah kembali pada kepatuhan, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Adapun tobat batiniah ialah ketika seorang hamba dengan segala aktivitas dan kondisi batinnya tobat dari penentangan batin kembali pada ketundukan batin dengan selalu berupaya untuk senantiasa membersihkan hatinya. Bila berhasil mengganti sifat tercela dengan sifat terpuji, maka hamba tersebut telah sempurna mencapai *maqam* huruf *Ta'* ini. Sehingga disebut dengan *tâ'ib* (orang yang tobat).¹³³

Selanjutnya huruf yang kedua yaitu *Shâd*, merupakan perwujudan dari kata *Shafa* yang berarti bersih/suci. Bersih terbagi dua, bersih *qalbu* (hati) dan bersih rasa (*sirri*). Bersih *qalbu* artinya membersihkan *qalbu* dari kotoran-kotoran manusiawi seperti berbagai kesenangan yang hinggap kedalam *qalbu* seperti banyak makan, banyak minum, banyak tidur, banyak bicara, banyak memperhatikan keduniawian, seperti bekerja yang berlebihan, bersetubuh yang berlebihan, juga berlebihan dalam menyayangi anak dan keluarga dan sikap berlebihan lainnya yang muncul dari hawa nafsu terlarang. Membersihkan kalbu dari noda-noda ini tidak dapat dilakukan kecuali dengan melazimkan dzikir yang didapat dari *talqîn*. Awalnya, dengan dzikir secara *jahran* (nyaring) hingga sampai ke derajat *maqâm* hakikat. Sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah Swt:

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ... ﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya.... (QS al-Anfal/8:2)

Wajilat qulûbuhum maksudnya adalah takutlah hati-hati mereka. Sedangkan takut (kepada Allah) ini hanya bisa tumbuh di dalam *qalbu* yang telah sadar dari kelalaian dan telah dibersihkan. Maka terpampanglah di *qalbu* itu kebaikan dan keburukan dalam gambaran gaib. Sebagaimana sebuah riwayat menyatakan, “Orang arif tersingkapkan, orang alim terbersihkan.” Adapun bersahnya *sirri* (rohani) bisa dicapai dengan menjauhkan diri dari memperhatikan dan mencintai selain Allah Swt. dengan membiasakan dzikir Asma Tauhid melalui lisan *sirri*. Jika pembersihan ini telah berhasil maka seseorang telah mencapai *maqâm* huruf *Shâd*.¹³⁴

Huruf yang ketiga yaitu huruf *Waw* diambil dari kata *al-wilâyah* (kewalian), yang muncul dari *tashfiyah* (pembersihan *qalbu*). Allah Swt. menyinggung dalam firman-Nya:

¹³³ ‘Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrâr ...*, hal. 27.

¹³⁴ ‘Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrâr ...*, hal. 27.

الَّا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati. (QS Yunus/10:62)

Buah kewalian adalah berakhlak dengan akhlak Allah Swt. Sebagaimana sabda Rasulullah Saw: *تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ* “Berakhlaklah kalian dengan akhlak Allah.”¹³⁵ Maksudnya, sematkan dalam dirimu sifat-sifat Allah Swt. Sifat-sifat Allah ini dapat tersemat setelah sifat-sifat kemanusiaan lepas. Allah Swt. berfirman dalam Hadis Qudsi:

إِذَا أَحَبَبْتُ عَبْدًا كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَلِسَانًا، فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَبْطِئُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَمْشِي.

*“Jika Aku telah mencintai hamba, Aku akan menjadi pendengarannya, penglihatannya, tangannya, lisannya. Maka dengan-Ku dia mendengar, dengan-Ku dia melihat, dengan-Ku dia memegang, dengan-Ku dia bicara dan dengan-Ku dia berjalan.”*¹³⁶

¹³⁵ Sebagian ulama berpendapat bahwa teks hadis ini merupakan kalam sufi/ahlul ‘*arifin*, bukan hadis marfu, sehingga hadis ini tidak ditemukan keberadaannya di dalam *kutub as-sittah*. Namun riwayat ini banyak di sebutkan di dalam kitab-kitab tafsir semisal: Tafsir Mafatih Al-Ghaib karangan Fakhrudin Ar-Razi, Tafsir Ruh Al-Ma’ani karangan Al-Alusi, Tafsir Al-Munir karangan Wahbah Az-Zuhaili, Tafsir Al-Maraghi, sampai Tafsir Asy-Sya’rawi dan yang lainnya, hal ini menandakan bahwa makna hadis ini *shahih* danasyhur dikalangan para ulama walaupun secara redaksi hadis ini tidak ditemukan di kitab-kitab hadis *mu’tabar*ah. Imam Al-Ghazali meriwayatkan hadis ini di dalam kitabnya *Ihya ‘Ulumuddin* dengan redaksi berbeda yaitu: *حُسْنُ الْخُلُقِ خُلُقُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ*, menurut Al-‘Iraqi hadis ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani di dalam kitabnya *Al-Ausath*, juga oleh Abu Nu’aim Al-Ashfahani di dalam kitab *Hilyatul Auliya*, diriwayatkan dari ‘Ammar Ibn Yassar r.a secara marfu’. Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazali, *Ihya ‘Ulum Ad-Din*, Jilid. 5, Jeddah: Dar Al-Minhaj li An-Nasyr wa At-Tauzi’, Cet. 3, 2015 M/1436 H, hal. 179.

¹³⁶ Secara makna, hadis tersebut memiliki kesamaan dengan apa yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari di dalam shahihnya, namun jika dilihat dari sisi lafadznya ada sedikit perbedaan redaksinya. Adapun riwayat Imam Al-Bukhari mengenai hadis tersebut yaitu: *فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِئُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا*. Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Al-Jâmi ‘Al-Musnad Ash-Shahih Al-Mukhtashar min Umûri Rasûlillah Saw wa Sunanihi wa Ayyâmihî*, Juz 3, Cairo: Jam’iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, hal. 1319, No. Hadis 6581, Kitab *Ar-Riqâq*, Bab *At-Tawadlu’*.

Bila seseorang telah mencapai sifat ini, berarti dia telah mencapai *maqâm* huruf *Waw*.¹³⁷

Adapun huruf yang terakhir, yaitu huruf *Fa*, dimana huruf ini merupakan perwujudan dari lafadz *al-fana*¹³⁸ yakni fana di dalam Allah dan sirna dari selain Allah. Jika telah *fana* sifat-sifat *basyariyah*-nya (kemanusiaan) maka kekalah sifat-sifat *ahadiyah*. Sifat *ahadiyah* ini tidak akan sirna, rusak atau hilang sehingga dengannya hamba kekal bersama Rabb yang Maha Kekal dan bersama ridha-Nya. Ini artinya, *qalbu* yang fana akan kekal bersama *sirri* yang kekal dan kekal pula kesadaran terhadapnya. Allah Swt berfirman di dalam QS al-Qashash/28: 88:

... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ....

...Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah.... (QS al-Qasas/28:88)

Sangat memungkinkan wajah Allah ditakwilkan dengan ridha Allah Swt. Artinya, (segala sesuatu sirna kecuali) amal saleh yang ditujukan untuk Allah Swt atau ikhlas mengharap ridha-Nya. Dalam keadaan ini, orang yang diridhai kekal (dengan amal salehnya) bersama Dzat yang meridhai. Bila fananya telah sempurna maka seorang sufi akan kekal bersama *Al-Haq*, selamanya.¹³⁹

Dari makna tasawuf yang di jelaskan oleh Imam Abdul Qadir Al-Jailani tersebut memberikan isyarat bahwa perjalanan seorang sufi dalam menapaki perjalanan menuju Allah Swt (*as-sair ila Allah*) mesti diawali dengan taubat secara dzahir dan batin yang kemudian berakhir dengan perjumpaan seorang sufi dengan Tuhannya, dimana dirinya merasa *fana* (sirna) dari kesadaran dirinya, sehingga *baqa'* (kekal) di dalam keagungan Tuhannya.

d. Tasawuf: Etika, Estetika, Moralitas dan Transformasi Sosial

Tsamrah (buah) dari tasawuf adalah adab (etika) luhur, maka tidak heran jika Abu Hafs Al-Haddad (w. 265 H) ketika ditanya mengenai tasawuf,

¹³⁷ 'Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrâr*..., hal. 27.

¹³⁸ *Fanâ* dan *baqâ'* adalah dua istilah yang memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lainnya, yang menunjukkan akan kualitas seorang sufi yang martabatnya telah naik dari level 'awam kepada derajat *khusûs*. Sehingga jika dilihat dari segi keberadaannya, keduanya bagaikan dua sisi mata uang yang sulit dipisahkan, seperti orang yang dalam keadaan *fanâ* dari maksiat maka dia akan *baqâ'* (kekal) dalam ketaatan; *fanâ* dari kebodohan maka *baqâ'* di dalam ilmu, *fanâ* dari kelalaian maka *baqâ'* di dalam dzikir. *Baqâ'* merupakan buah dari *fanâ*. Intinya adalah fana atau sirna dari kesadaran diri sehingga *baqâ'* (kekal) di dalam kesadaran yang lain. Orang yang fana dari mengagungkan makhluk, maka ia kekal di dalam pengagungan Allah. Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'*..., hal. 432-433.

¹³⁹ 'Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrâr*..., hal. 28.

ia menjawab dengan singkat bahwa tasawuf adalah kesempurnaan adab (*tamâm al-adab*).¹⁴⁰ Jika dilihat, kebanyakan para penulis dan pengkaji tasawuf, belakangan mereka memberikan batasan dan pengertian tasawuf tidak hanya sekedar *tazkiah an-nafs* (penyucian jiwa) semata, namun mereka memberikan pengertian tambahan bahwa tasawuf itu adalah akhlak yang mulia (*akhlâq al-karîmah*).¹⁴¹ Oleh karenanya, Abu Bakr Al-Kattani (w. 322 H) memberikan definisi tasawuf sebagaimana dikutip oleh Al-Qusyairi dalam Ar-Risalahnya, bahwa tasawuf adalah akhlak, siapa yang bertambah (kemuliaan) akhlaknya, maka sungguh bertambah baginya kesucian dirinya.¹⁴² Begitupun Abu Muhammad Al-Jariri ketika ditanya mengenai tasawuf ia menjawab bahwa tasawuf adalah masuk kedalam setiap akhlak yang tinggi (mulia) dan keluar dari setiap akhlak yang rendah (tercela).¹⁴³

Kaum sufi sangat memperhatikan adab dalam berbagai kondisi dan situasi, sehingga dalam dunia sufistik adab ini memiliki pengaruh yang sangat besar dalam setiap proses perjalanan ruhani menuju Allah (*as-sair wa as-sulûk ila Allah*). Adab yang buruk dapat merusak perjalanan ruhani secara keseluruhan. Ia dapat merusak *qalbu*, dzikir dan berbagai amal yang dilakukan.¹⁴⁴ Sehingga cakupan adab ini begitu luas; baik itu bagaimana adab terhadap dirinya, adab terhadap alam semesta dan adab (beribadah) terhadap Tuhannya.

Kaum sufi merupakan orang-orang yang terdepan dalam hal keluhuran adab ini. Kaum sufi meyakini bahwa adab yang baik adalah kesempurnaan jiwa, pengekangan hawa nafsu dan kemampuan mengendalikan lompatan-lompatannya. Adab yang baik merupakan satu-satunya bukti atau pertanda dari hadirnya berbagai kebaikan dalam diri seseorang, sebagaimana adab yang buruk merupakan tanda bahwa jiwa itu masih berlumur kotoran dan liar tidak bisa dikendalikan sehingga tidak mampu mengontrol dirinya pada alur yang benar.¹⁴⁵ Tanpa adab kaum sufi tidak akan mendapatkan sedikitpun kemuliaan dan kehormatan, dan mereka tidak akan memperoleh manfaat dari berbagai ilmu, pengetahuan, cahaya-

¹⁴⁰ ‘Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Madrasah Asy-Syâdziliyyah...*, hal. 437.

¹⁴¹ ‘Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Madrasah Asy-Syâdziliyyah...*, hal. 437.

¹⁴² Abu Al-Qasim ‘Abd Al-Karim Ibn Hawazim Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah...*, hal. 153

¹⁴³ Abu Al-Qasim ‘Abd Al-Karim Ibn Hawazim Al-Qusyairi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah...*, hal. 152

¹⁴⁴ Sa’id Hawwa, *Jalan Ruhani; Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktifis Islam: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, diterjemahkan oleh Khairul Rafie M dan Ibnu Thaha Ali, dari judul *Tarbiyatuna Ar-Rûhiyah*, Bandung: Mizan, Cet. 9, 2001, hal. 262.

¹⁴⁵ Sa’id Hawwa, *Jalan Ruhani...*, hal. 260.

cahaya, rahasia-rahasia dan berbagai *karâmah* baik yang kongkrit maupun abstrak.¹⁴⁶

Menurut Said Aqil Siraj, cakupan makna tasawuf bukan hanya sekadar etika, melainkan juga estetika; keindahan. Tasawuf tidak hanya berbicara mengenai persoalan baik buruk, tapi juga berbagai hal yang menyangkut keindahan. Ia selalu terkait dengan jiwa, ruh, dan perasaan (intuisi). Ia tidak hanya membangun dunia yang bermoral, tapi juga menghadirkan sebuah dunia yang indah dan penuh makna, tasawuf tidak hanya berusaha menciptakan manusia yang hidup dengan benar, rajin beribadah, berakhlak mulia, tapi juga bisa merasakan indahnya hidup dan nikmatnya ibadah. Tasawuf juga berupaya menjawab persoalan esensial mengapa manusia harus berakhlak mulia. Apabila adab (etika) dapat melahirkan semangat keadilan dan kemampuan merespons segala sesuatu dengan tepat, tasawuf dapat menumbuhkan makna dan nilai, serta menjadikan tindakan dan hidup manusia lebih luas dan kaya.¹⁴⁷

Dengan tasawuf seorang hamba akan senantiasa berusaha untuk memperbaiki dan menyemai kekosongan jiwa. Kelimpahruahan materi yang mewarnai kehidupan dunia ini, dianggap bukanlah sesuatu yang penting. Sebaliknya, kelimpahruahan hatilah yang menjadi penopangnya. Sang sufi adalah mereka yang kaya hatinya, tapi tidak pasif terhadap kenyataan hidup. Kehidupan di dunia ini bagi sang sufi adalah fakta yang tidak bisa diingkari. Mereka menghadapinya secara realistis. Dengan kedekatan kepada Allah, seorang sufi akan selalu merasa percaya diri dan optimistis. Aktivisme mereka akan selalu menyala sebab semua yang dilakukan bertujuan mencari ridha Allah.¹⁴⁸

Tasawuf yang dipraktikan dengan benar dan tepat akan menjadi metode yang efektif dan impresif untuk menghadapi tantangan zaman. Bagi kaum sufi, apa pun zamannya atau bagaimanapun gejala di dunia ini, semuanya akan dihadapi dengan pikiran yang jernih, suasana hati yang dingin, objektif, dan penuh ketenangan (*thuma'ninah*). Sebaliknya, justru kaum sufi yang terbiasa dengan kehidupan nyata, walau hatinya telah melampaui kenyataan lahiriah, akan melihat dinamika kehidupan ini secara proporsional.

Sejarah mencatat, bagaimana pergumulan nyata kalangan sufi yang mampu menyeimbangkan kebutuhan nyata dengan kebutuhan spiritual. Umar ibn Abdul Aziz yang layak disebut sebagai sufi adalah seorang pemimpin; seorang khalifah, yang patut diteladani. Jabir ibn Hayyan yang juga sufi, adalah seorang ilmuwan; fisikawan Muslim tersohor. Demikian pula Fariduddin Al-'Aththar, sufi yang sukses dalam berdagang. Al-Junaid Al-

¹⁴⁶ Sa'id Hawwa, *Jalan Ruhani...*, hal. 267.

¹⁴⁷ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 36-37.

¹⁴⁸ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 48.

Baghdadi, yang dikenal sebagai sufi, ternyata juga seorang pengusaha. Sedangkan Abu Al-Hasan Asy-Syadzili, tokoh sufi, terkenal, adalah seorang petani sukses. Ini menunjukkan bahwa, kesufian seseorang tidak akan menghalangi aktivitas mereka sehari-hari sebagai manusia biasa yang butuh pemenuhan hidup dan perjuangan membangun cita-cita kemanusiaan. Para sufi sejati juga tidaklah mereka mengisolir diri sehingga membuat jarak pemisah secara total dengan aktifitas duniawi. Sang sufi hanya memagari dunia dan membentengi diri melalui medium *riyâdhah* sehingga tercapai ketenangan dan keteduhan jiwa (*an-nafsu muthma'innah*).¹⁴⁹

Masih banyak contoh lagi yang menggambarkan kehidupan kaum sufi. Dan semuanya menunjukkan satu bentuk idealisme yang patut dicontoh sebagai bagian dari pergumulan mereka menghadapi riak-riak zaman. Kenyataan ini tentunya tidaklah ganjil. Hal ini dikarenakan, mereka bisa mengimbangi dengan proporsional antara ilmu, amal, dan kesucian hati (*tashfiyah al-qalb*). Ilmu dan amal yang tidak diimbangi dengan kebersihan hati yang diproses melalui pelatihan sufistik -bagi kalangan sufi- akan dipandang sia-sia belaka. Seseorang yang telah tercerahkan melihat seluruh alam ini dengan hatinya. Dia mempersembahkan hatinya sebagai tempat suci untuk beribadah kepada Allah di tengah alam semesta. Dia melihat bukti-bukti kehadiran Allah kapan saja dan di mana saja. Namun, bagi orang yang awam dalam masalah spiritual, tampak bahwa Allah lebih terasa hadir pada waktu dan tempat khusus dari pada di tempat dan waktu yang lain.

Tujuan utama dari semua praktik kesufian yang hakiki adalah menumbuhkembangkan pengalaman manusia kepada kebenaran yang tidak terbatas. Dan pengalaman ini sesungguhnya secara potensial telah terbentang luas dalam hati setiap manusia, Secercah cahaya yang memancar dari dalam diri manusia amatlah tidak terbatas. Dalam kombinasi potensi dan pengalaman ini, mereka akan mampu mencapai hakikat yang satu itu. Sufi yang sejati tidak akan berhenti sebelum mantap dalam pengetahuan tentang hakikat itu, Dan ketika hal itu terjadi, semua cahaya lain, semua manifestasi dan sifat yang agung meluber dalam pancaran sinar dan kebangkitan batin.¹⁵⁰

Abu Al-‘Ala Afifi menegaskan, sebagaimana dikutip oleh Said Aqil Siroj, bahwa tasawuf sesungguhnya bukan suatu penyikapan yang pasif atau apatis terhadap kenyataan sosial. Sebaliknya, tasawuf berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi moral-spiritual dalam masyarakat. Kaum sufi juga adalah kelompok garda depan dalam melakukan transformasi sosial di tengah masyarakatnya. Mereka sering kali memimpin gerakan penyadaran akan adanya penindasan dan penyimpangan sosial.

¹⁴⁹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 51.

¹⁵⁰ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 52.

Selain sebagai sebuah sikap asketis, tasawuf juga merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total. Metode itu bertumpu pada basis keharmonisan dan pada kesatuan dengan totalitas alam. Dengan demikian, perilakunya tampak sebagai manifestasi cinta dan kepuasan dalam segala hal. Bertasawuf yang benar berarti sebuah pendidikan bagi kecerdasan emosi dan spiritual. Intinya adalah belajar untuk tetap mengikuti tuntutan agama, baik itu ketika berhadapan dengan musibah, keberuntungan, kedengkian orang lain, tantangan hidup, kekayaan, kemiskinan, atau sedang dalam kondisi pengendalian diri atau pengembangan potensi diri. Sufi-sufi besar seperti Rabi'ah Al-'Adawiah (w. 185 H), Abu Al-Haris Al-Muhasibi (w. 243 H), Sirri As-Saqathi (w. 253) atau Abu Al-Hamid Al-Ghazali (w. 505 H), telah memberikan teladan kepada umat bagaimana pendidikan yang baik itu. Di antaranya, berproses menuju perbaikan diri dan pribadi yang pada gilirannya akan menggapai puncak *ma'rifatullah*, yakni Sang Khalik sebagai ujung terminal perjalanan manusia di permukaan bumi ini.¹⁵¹

3. Menggali Makna Ekosufisme

Hossein Nasr mengatakan bahwa alam ini tiada lain perwujudan dari teofani Tuhan (*the cosmos as theofany*),¹⁵² pandangan ini sebenarnya memperkuat apa yang diutarakan oleh Ibn Arabi bahwa alam semesta merupakan manifestasi/*tajalliyât* Allah Swt. Sehingga alam semesta ini biasa disebut dengan ayat *takwîn* atau tanda-tanda yang ada di dalam alam semesta, yang dapat menunjukkan akan kehadiran Allah Swt.¹⁵³

Menurut perspektif modernisme, alam atau kosmos ini hanya merupakan sekumpulan benda mati, materi yang tidak bernyawa, tidak berperasaan, dan tidak mempunyai nilai apa-apa, kecuali hanya nilai kegunaan ekonomis. Dengan paradigma seperti ini, menjadikan manusia memperlakukan alam layaknya pelacur yang dapat dieksploitasi secara bebas, tanpa memperhatikan perasaan, juga kewajiban untuk bertanggung jawab terhadapnya.¹⁵⁴ Kondisi inilah yang menyebabkan bumi sekarang sedang berdarah-darah oleh berbagai luka yang dideritanya diakibatkan oleh perilaku manusia yang sudah tidak lagi ramah padanya. Cara pandang sekuler dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritualitas

¹⁵¹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial...*, hal. 53.

¹⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, hal. 189.

¹⁵³ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf...*, hal. 164.

¹⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, George Allen & Unwin, Ltd. London, 1976, hal. 18, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 84.

dan agama, membuat bumi semakin mengalami krisis dan terus menghampiri titik kehancurannya.¹⁵⁵

Munculnya berbagai jenis kerusakan lingkungan yang berkepanjangan telah berlangsung sejak beberapa abad yang lalu, hal ini tiada lain berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern. Sehingga terjadinya desakralisasi alam yang dilakukan oleh manusia modern, menjadikan alam sesuatu yang tidak bermakna, alam hanya dipandang sebatas sesuatu yang harus digunakan, dinikmati dan dieksploitasi semaksimal mungkin. Bukannya seperti seorang perempuan yang menikah, di mana adanya hubungan timbal balik diantara pasangan suami istri, laki-laki mendapat kebaikan dan sekaligus memikul tanggung jawab, maka posisi alam, bagi manusia modern, tiada lain bagaikan seperti seorang pelacur; dinikmati dan dimanfaatkan akan tetapi tanpa ada arti kewajiban serta tanggung jawab terhadapnya. Secara umum, cara pandang manusia modern terhadap alam merupakan pandangan yang berdasarkan pada pengabaian terhadap aspek metafisika, dan secara lebih khusus, karena kegagalan untuk mengingat adanya hierarki wujud dan pengetahuan.

Berbeda dengan pandangan modernisme, dalam perspektif sufi, alam bukanlah suatu objek mati yang tidak memiliki arti, akan tetapi alam adalah sebuah wujud hidup yang mampu mencinta dan dicinta dan antara keduanya (manusia dan alam) dapat muncul cinta dan pemahaman timbal balik.¹⁵⁶ Kehidupan makhluk, baik tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia saling kait mengkait dalam satu lingkungan hidup. Bila terjadi gangguan terhadap salah satu jenis makhluk akan terjadilah gangguan terhadap lingkungan hidup itu secara keseluruhan. Dari sinilah dapat dipelajari bahwa disanah terdapat suatu hubungan jalinan yang cukup erat diantara manusia dan alam, sehingga apapun yang manusia lakukan akan terefleksi pada alam.¹⁵⁷ Kini, tergantung

¹⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.

¹⁵⁶ Sebagaimana keterangan di dalam beberapa riwayat yang menjelaskan kecintaan Rasulullah Saw kepada gunung uhud. Begitupun dengan gunung Uhud yang juga mencintai Rasulullah Saw. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ra, Rasulullah Saw bersabda, "*Sesungguhnya Uhud adalah satu gunung yang mencintai kami dan kami juga mencintainya.*" (HR. Bukhari dan Muslim). Diriwayatkan dari Anas bin Malik ra, Rasulullah Saw suatu ketika mendaki gunung Uhud bersama dengan Abu Bakar ra, Umar ra dan Utsman ra ketika itu gunung Uhud berguncang. Kemudian Rasulullah Saw menghentakkan kakinya dan bersabda, "*Diamlah kamu wahai Uhud, karena sesungguhnya berada di atasmu adalah seorang Nabi, seorang Shiddiq dan dua orang syahid.*" (HR. Bukhari).

¹⁵⁷ Ikhwan Ash-Shafa berpendapat bahwa alam raya memiliki jiwa yang dinamakan jiwa universal, menurutnya alam tiada lain merupakan *al-insan al-kabir* atau manusia besar, karena baik susunan ataupun fungsinya memiliki kesamaan dengan anatomi tubuh manusia. Hal ini diperkuat dengan penemuan para saintis bahwa segala sesuatu yang ada di alam raya ini merupakan makhluk yang memiliki aktifitas, baik yang terlihat dinamis ataupun statis. Sehingga setiap entitas makhluk yang ada di alam semesta ini menjalani

pada manusia apakah manusia akan terus melakukan kerusakan terhadap alam atau menciptakan persahabatan dengannya, kedamaian serta keserasian antara keduanya.

Walaupun segala potensi alam semuanya Allah tundukan untuk kemaslahatan manusia di bumi ini, bukan berarti manusia bisa berbuat bebas sekehendaknya melakukan berbagai pemanfaatan alam yang berujung kerusakan alam, justru manusia dituntut untuk menciptakan kedamaian dan keserasian dengan alam. Allah memberikan tugas manusia sebagai *khalifah*, tiada lain untuk mengelola, melindungi dan memakmurkan bumi dan seisinya. Dalam konteks ini, Islam sebagai basis sufisme memandang bahwa semua ciptaan memiliki manfaat dan diadakan tanpa kesiasiaan, dan bertasbih.¹⁵⁸

Pernyataan bahwa semua makhluk bertasbih kepada Allah. Realitas ini merupakan ranah metafisik (*ghaib*) yang tidak diterima oleh tradisi keilmuan Barat. Jika demikian halnya, maka batu, daun, tanaman, hewan, bahkan nasi dan piringnya bertasbih. Dalam ekosistem, di antara mereka merupakan produsen (penyedia makan) bagi yang lain. Dalam tradisi sufi, relasi ekosistem tidak hanya berlaku hukum produsen dan konsumen sebagaimana pada ekologi. Namun sufisme sebenarnya memiliki pandangan yang lebih maju dan holistik. Dalam tradisi sufi, alam dapat berperan sebagai 1) *âyat* (tanda kebesaran Tuhan), 2) sarana pendekatan diri (*qurbah*) dan (*syukur*), 3) sarana belajar (memperoleh kearifan), 4) pemanis (*zînah*), 5) pemenuhan kebutuhan (konsumsi).¹⁵⁹

Disinilah dipandang perlu menghadirkan sebuah etika lingkungan berbasis spiritual, karena membangun etika lingkungan tanpa wawasan spiritual terhadap kosmos adalah tidak mungkin sekaligus tidak berdayaguna. Tasawuf sebagai bagian dari spiritualitas Islam dipandang mampu memecahkan berbagai masalah lingkungan yang terjadi. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran tasawuf yang asli tidak lain adalah ajaran mengenai akhlak atau etika/adab, baik etika terhadap Tuhan maupun terhadap manusia dan alam semesta. Kedalaman reflektif tradisi tasawuf ini diharapkan dapat mendorong setiap *insân* untuk bijak dalam segala hal, termasuk lingkungan.

Perlunya peningkatan kapasitas tasawuf dalam masalah-masalah lingkungan bukanlah kelatihan intelektual yang dianggap aneh dan asing. Padahal, upaya ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari hubungan tiga dimensi antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama, dan manusia dengan lingkungannya. Peduli lingkungan dalam tasawuf berarti

seperangkat fungsi secara mandiri maupun bersamaan. Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 60.

¹⁵⁸ Suwito NS, *Eko-Sufisme...*, hal. 43.

¹⁵⁹ Suwito NS, *Eko-Sufisme...*, hal. 44.

mengakui dan memperlakukan lingkungan sebagai ciptaan Tuhan yang mencerminkan kesucian, kekudusan. Menghargai dan memperlakukan lingkungan sebagai bagian dari kehidupan suci, maka upaya menjaga lingkungan menjadi indikator kedekatan makhluk dengan Penciptanya. Ajaran tasawuf, yang hanya berhenti pada tataran ritual-formal, tanpa bisa membangkitkan kesadaran religius dan akhlak seorang *sâlik* terhadap lingkungan dan realitas alam adalah tasawuf palsu. Pengabdian dan penghambaan kepada Tuhan tidak terjadi hanya dalam bentuk praktik ritual, karena ibadah ritual bersifat simbolis. Kesadaran manusia akan kehadiran Tuhan harus ditunjukkan melalui tindakan nyata terhadap manusia dan alam sekitar.

Tasawuf yang terbatas pada pengabdian kepada Tuhan harus diperluas dengan menerapkan tasawuf yang juga menghargai lingkungan. Ini tidak berarti mengubah lingkungan (alam) menjadi ketuhanan (panteisme). Tasawuf harus mengembalikan fungsi aslinya sebagai penyeimbang antara kehidupan material dan spiritual. Ini adalah metode untuk memulihkan hubungan ideal antara manusia dan Tuhannya dan dengan lingkungannya. Rasa sosial, lingkungan (alam) dan berbagai bidang kehidupan lainnya berkontribusi pada fakta bahwa tasawuf bukan hanya pengalaman spiritual, tetapi lebih dari itu yaitu mampu membuahkan hasil (pragmatis) bagi penyelamatan dan perlindungan terhadap bumi ini. Inilah sebabnya mengapa sufisme melihat perlunya berkolaborasi dengan ekologi sebagai kajian interdisipliner.

Menurut Suwito NS, eko-sufisme dapat diartikan sebagai sufisme yang berbasis ekologi, yaitu kesadaran spiritual yang dicapai melalui memaknai interaksi antar sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Alam adalah media atau sarana untuk mencapai Tuhan. Alam adalah media dzikir pada Allah. Jika alam adalah sumber kearifan dan pengetahuan, maka pelaku jenis sufisme ini kemudian akan memperlakukan alam secara '*arif* dan bijaksana, yaitu memperlakukan alam dengan sifat-sifat mulia seperti sifat kasing sayang, cinta, hormat, menjaga, merawat, melestarikan dan berbagai sifat-sifat lainnya sebagaimana disebutkan pada *asma* dan sifat-sifat Allah yang indah (*al-asma al-husna*).¹⁶⁰ Eko-sufisme juga bisa difahami sebagai: *pertama*, menggunakan alam sebagai media ber-*taqarrub* kepada Allah sehingga terlahir kearifan (*wisdom*) terkait dengan hidup. *Kedua*, menjadikan kedekatan diri kita pada Allah memantik kesadaran akan pentingnya hidup harmonis pada lingkungan, sehingga kemudian terjadi upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).

Dalam konteks sistem ekologi, kerusakan/kehancuran alam sama dengan perusakan diri dan generasi. Sementara dalam ekosufisme dapat

¹⁶⁰ Suwito NS, *Eko-Sufisme ...*, hal. 47.

dikatakan bahwa perusakan alam sama dengan perusakan kehidupan sekaligus merusak sarana *ma'rifah*. Dengan kata lain, dalam konsep ekosufisme, keberadaan alam sekitar merupakan saudara yang harus dijaga dan dilindungi, karena alam merupakan sumber: 1) kehidupan, 2) pengetahuan (ilmu, *ma'rifat*). Merusak alam juga sama seperti menutup pintu hidayah/*ma'rifat*. Selain itu, alam menjadi alat pengukur kedekatan seorang hamba dengan Tuhan. Jika seorang hamba memiliki hubungan yang baik dengan alam, maka hubungannya dengan Tuhan juga akan baik. Dan sebaliknya, jika hamba memperlakukan alam dengan buruk, maka hubungan hamba dengan Tuhan juga akan buruk.

Ada dua hal penting tentang ekosufisme. *Pertama*, ekosufisme adalah etika berlingkungan yang dilandasi oleh kearifan tasawuf dengan menggunakan pola *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. *Takhalli* adalah proses pengosongan sifat-sifat buruk dalam diri seseorang, seperti tamak, serakah, rakus, perusak dan sifat buruk yang lainnya. Kemudian tahap selanjutnya *tahalli* adalah pengisian jiwa dengan kebaikan-kebaikan dan berbagai sifat mulia yang tergambar dalam *asma* dan sifat-sifat Allah yang indah (*al-asma al-husna*), dan terakhir *tajalli* adalah manifestasi, penerapan dan pengamalan kebaikan itu yang memancarkan cahaya di sekitarnya, dengan membangun relasi yang harmonis, bermartabat, saling menguntungkan dan beretika dengan lingkungan sekitar. Sufisme yang cenderung mementingkan diri sendiri dimodifikasi agar memiliki implikasi keselamatan lingkungan baik secara pribadi atau masyarakat secara lebih luas. Pemahaman, pengetahuan dan kecintaan terhadap Tuhan dan alam serta hubungannya ini, dibahas oleh para sufi, menjadi dasar dari etika lingkungan. *Kedua*, ekosufisme juga berarti bersufi atau belajar kearifan melalui media lingkungan. Artinya, kesadaran spiritual dicapai melalui cara memaknai interaksi antar sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar.¹⁶¹

Ekosufisme atau *green* sufisme adalah konsep baru sufi yang dikonstruksi melalui penyatuan kesadaran antara kesadaran berlingkungan dan berketuhanan, yakni, 1) kesadaran berlingkungan (*save it, study it, and use it*) adalah bagian tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual (*spiritual consciousness*). Mencintai alam semesta merupakan bagian dari Mencintai Tuhan. Mencintai sesuatu yang menjadi milik Tuhan sama merupakan bagian dari mencintai Tuhan, 2) mengupayakan adanya proses transformasi dari *spiritual consciousness* menuju *ecological consciousness* (tataran implementasi/gerakan). Tujuannya adalah keserasian semesta (*harmony in natura*) dan keserasian (kesesuaian, *taufiq*) antara pelaku sufi dengan Tuhan. Kondisi ini yang kemudian membuahkan cinta timbal balik (antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia

¹⁶¹ Suwito NS, *Eko-Sufisme...*, hal. 47.

dengan alam semesta). Etika ekosufisme mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam (*harmoni in natura*). Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan (estetika). Kedua aspek ini (sistem etika dan estetika) kemudian menjadi atribut diri dan sosial sehingga eko-sufisme memiliki corak tersendiri (khas) dengan sufi lain.¹⁶²

B. Alam, Manusia dan Tuhan Perspektif Tasawuf

Tasawuf memiliki pandangan yang holistik dalam membangun hubungan ideal antar manusia dengan Tuhan, juga dengan lingkungan sekelilingnya. Para sufi berusaha menguatkan pandangan Al-Qur'an tentang alam dan lingkungan melalui kacamata batin. Kepekaan terhadap lingkungan (alam) dan berbagai bidang kehidupan, adalah bagian yang menjadi ukuran bahwa tasawuf tidak sekedar pemenuhan spiritual belaka, akan tetapi lebih dari itu diharapkan mampu membuahakan hasil (pragmatis) bagi penyelamatan dan perlindungan terhadap alam dan lingkungan hidup.

Dalam konsep teosofi Islam, secara hierarki lahiriyah kosmis, alam memang telah dipersiapkan untuk manusia, yaitu untuk kemaslahatan hidupnya di dunia. Dan secara hierarki batiniyah kosmis, alam dan manusia sama-sama ciptaan Allah, makhluk Allah, hamba Allah, dan sama-sama menghamba dan berdimensi spiritual. Oleh karena itu, manusia dalam memanfaatkan alam tidak boleh mengabaikan spiritualitasnya apalagi berusaha untuk mereduksinya secara ekstrim seperti yang dilakukan oleh barat yang materialistis.

Kerusakan lingkungan yang terjadi, disinyalir diakibatkan oleh kesalahan cara pandang dalam memahami relasi di antara alam, manusia dan Tuhan. Anggapan bahwa alam dengan segala kekayaan yang terkandung di dalamnya tiada lain diperuntukan hanya untuk kepentingan manusia semata. Sehingga manusia yang mendapat "titah Tuhan" sebagai *khalifah* pun seakan-akan mendapatkan legitimasi mutlak dalam mengeksploitasi dan memperkosa segala sumber daya alam yang ada. Oleh karenanya rekonstruksi-filosofis dalam memandang ketiga entitas tersebut menjadi suatu keniscayaan, agar dapat terwujudnya harmoni baik diantara manusia dengan alam, atau manusia dengan Tuhannya. Di dalam pembahasan ini, akan diuraikan mengenai bagaimana konsep alam, manusia dan Tuhan perspektif tasawuf.

1. Konsep Tasawuf mengenai Alam

Kata alam (*'alam*) berasal dari bahasa arab, seakar kata dengan kata "ilmu" (*'ilm*, pengetahuan) dan "alamat" (*'alâmah*, pertanda). Disebut demikian karena jagad raya ini menjadi pertanda adanya Sang Maha Pencipta

¹⁶² Suwito NS, *Eko-Sufisme...*, hal. 48.

yaitu Allah Swt. Dalam istilah lain alam semesta juga disebut sebagai *âyat* (ayat) yang berarti pertanda (*sign*) sebagai titik tolak pemikiran, yang bisa dijadikan sumber pelajaran dan ajaran bagi manusia untuk sampai kepada pengetahuan tentang adanya Tuhan, Pencipta alam semesta.

Sebagian dari pelajaran dan ajaran yang dapat diambil dari pengamatan terhadap alam semesta adalah keserasian, keharmonisan dan ketertiban. Termasuk makna bahwa alam raya ini diciptakan secara *haqq*, tidak terdapat unsur *bâthil* dan tidak diciptakan dengan main-main yang mengisyaratkan kesia-siaan (*la'ib*). Sehingga keberadaan alam raya ini tidak dalam keadaan kacau, melainkan tertib dan indah, tanpa cacat. Sebagai sesuatu yang serba baik dan serasi, dalam penciptaannya pun alam raya mengandung berbagai hikmah, penuh maksud dan tujuan, jauh dari kesia-siaan, alam raya adalah eksistensi teleologis. Hakikat alam yang penuh hikmah, harmonis dan baik itu mencerminkan hakikat Tuhan, Maha Pencipta, Yang Mahakasih dan Sayang.¹⁶³

Alam semesta atau kosmos¹⁶⁴ juga dikenal sebagai segenap tatanan ciptaan (*al-khalq*) yang menurut Al-Qur'an terwujud menurut perintah Allah "*kun*" (jadilah). Oleh karena itu, istilah "*kaun*" secara etimologis berkaitan dengan kata "*kun*" yang kerap kali di gunakan oleh para kosmolog muslim untuk menunjukkan keseluruhan kosmos.¹⁶⁵ Para teolog muslim sering menerjemahkan *alam* dengan ungkapan "*kullu maujûd siwa Allah ta'ala*" (segala sesuatu selain Allah).¹⁶⁶ Dengan pengertian ini, alam tidak hanya sebatas meliputi alam fisik yang bisa kita lihat saja, tetapi juga alam-alam lain atau dunia-dunia lain yang tidak terindra. Itu sebabnya Al-Qur'an memakai istilah *Al-Âlamîn* yaitu seluruh alam, ketika merujuk kepada Tuhan, sebagai Tuhan seluruh alam (*Rabb Al-Âlamîn*). Dimana cakupan alam menurut kosmolog muslim meliputi alam imajinal (*'alam al-mitsâl*), alam rohani (*'alam al-jabarût*), juga alam (dunia) mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, manusia, jin dan malaikat, bahkan dunia setelah kematian: alam kubur dan alam akhirat.¹⁶⁷

¹⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, hal 284.

¹⁶⁴ Istilah kosmos berasal dari bahasa Yunani yang bermakna serasi/harmonis, tertata atau terstruktur, sedangkan lawannya adalah "*chaos*" yakni acak, tak beraturan atau berantakan. Dimaksudkan bahwa alam diciptakan dengan kadar dan ketetapan yang sangat rapi, indah dan harmonis. Keharmonisan tersebut menjadi pertanda betapa Agungnya Sang Pencipta. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, hal 284. Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, alam dan Manusia*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2017, hal. 62.

¹⁶⁵ John L Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern I*, Bandung: Mirzan, 2001, hal. 80.

¹⁶⁶ Abdul Malik Al-Juwaini, *Lam' Al-Adillah fi Qawa'id Ahl As-Sunnah wa Al-Jama'ah*, Beirut: Alam Al-Kutub, Cet. 3, 1987 M/1407 H, hal. 86.

¹⁶⁷ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 62.

Berbeda dengan sains modern yang menggambarkan alam semesta hanya merupakan satu tataran atau lapis alam saja, yaitu alam fisik, yang disebut dengan *'alam al-mulûk*, yakni alamnya para raja, alam dunia ini. Sedangkan di balik alam fisik ini, terdapat alam yang lebih luas lagi yang oleh para sufi dan juga filsuf Muslim tertentu disebut alam imajinal (*'alam al-mitsâl*), yang berada antara alam dunia (fisik) di bawahnya, dan alam rohani yang mereka sebut *'alam al-jabarût*, di atasnya. Sebenarnya, di atas alam jabarut ini masih terdapat lagi alam-alam yang lebih tinggi, yakni *"lahût"* atau alam Ilahi, dan *"hahût"*, yakni alam dari esensi Tuhan.

Struktur alam tersebut hanyalah salah satu model struktur kosmologis yang pernah dikembangkan oleh para filsuf dan sufi. Terdapat model lain, dengan struktur yang hampir sama, tetapi dengan penamaan yang berbeda. 'Abdul Karim Al-Jili, misalnya, memberi nama-nama yang berbeda terhadap struktur tersebut. Pusatnya ia sebut dengan *'alam thabi'at*, kemudian lingkaran-lingkaran lainnya secara berturut-turut dinamakan *kursi*, *'arasy*, *lauh mahfûzh*, *qalam*, *shifat* dan *dzat*. Apa pun nama yang disematkan ke dalam sistem atau model ini, satu hal yang pasti adalah bahwa alam yang para sufi dan filsuf pahami jauh melampaui batas-batas alam fisik sebagaimana digambarkan oleh sains dan kosmologi modern.¹⁶⁸

Secara karakteristik, alam fisik (*'alam al-mulk*) memiliki ciri yaitu bahwa setiap benda-benda yang ada di alam tersebut bisa di amati secara kasat mata (*tangible*), sehingga alam ini sering disebut dengan alam empiris, yakni alam yang bisa dialami, dirasakan atau diserap oleh indra manusia. Alam ini memiliki bentuk fisik yang berdimensi, dan bisa dirasakan keberadaannya dengan alat-alat indra yang telah diciptakan Tuhan untuk manusia. Adapun ciri alam imajinal (*'alam al-mitsâl*) yaitu alam ini memiliki bentuk-bentuk yang mirip dengan bentuk fisik, tetapi sebenarnya mereka tidak memiliki fisikalitas, sebagaimana yang dimiliki dunia fisik. *'Alam al-mitsâl* ini hampir serupa dengan dunia mimpi, di mana seseorang yang sedang dalam kondisi tidur bisa melihat dengan mata batin, bentuk-bentuk yang mirip dengan bentuk-bentuk fisik, akan tetapi secara hakikatnya itu bukan fisik. Atau contoh yang lebih dekat lagi kepada pengalaman sehari-hari adalah bayangan (*reflection*) yang terlihat pada cermin. Bentuk yang terlihat pada cermin begitu jelas terlihat oleh mata, karena menyerupai bentuk fisik sejati, tanpa memiliki fisikalitas. Menurut Henry Corbin, di dunia imajinal (*mundo imaginalis*), apa yang bersifat material bisa dispiritualkan atau diubah menjadi spiritual, dan sebaliknya, yang spiritual, bisa mengambil bentuk fisik, walau tentu saja tidak benar-benar fisik. Sedangkan alam spiritual (*'alam al-jabarût*) adalah alam yang abstrak di mana kita tidak bisa mempersepsi bentuk fisik apa pun, baik yang benar-

¹⁶⁸ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan....*, hal. 64.

benar bersifat fisik maupun imajinal. Oleh sebab itu, alam ini, beserta makhluk yang ada di dalamnya, disebut substansi-substansi abstrak (*al-jawâhir al-mujarradah*). Para malaikat biasanya dipandang sebagai salah satu makhluk yang menghuni dunia spiritual ini.¹⁶⁹

Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, bahwa alam diposisikan sebagai tanda atau indikasi yang dapat menunjukkan adanya *Dzat* yang Maha Agung dibalik semua fenomena alam yang begitu menakjubkan, yang bertanggung jawab atas semua kejadian di alam semesta ini. Selain itu, para sufi dan filsuf muslim menjadikan alam sebagai manifestasi Tuhan atau menggunakan istilah ‘Abdul Karim Al-Jili, *madzhâr tajalli* Tuhan, baik dari sudut nama-nama (*asma*), tindakan-tindakan (*af’âl*), maupun Esensi (*Dzat*)-Nya. Terma lain yang juga sering digunakan untuk merujuk pada perkara ini adalah kata Yunani “*heirophany*” yang bermakna penampakan dari Yang Suci, atau juga “*theophany*” atau “pengejawantahan” Tuhan, baik pada alam maupun manusia. Dilihat dari pola hubungan alam dan Tuhan, “manifestasi” mengesankan keadaan lebih dekat (imanan) ketimbang pola hubungan alam-Tuhan pada “alam sebagai tanda” di mana Tuhan digambarkan sebagai sesuatu yang masih berada di luar alam (transenden).¹⁷⁰

Konsep *tajalli* yang di utarakan oleh ‘Abdul Karim Al-Jili (w. 832 H), sebenarnya sudah di formulasi oleh pendahulu sebelumnya yaitu Ibn ‘Arabi (w. 638 H), dimana *tajalli* ini merupakan konsep sentral yang menjadi dasar pemikiran struktur ontologis dunia Ibn ‘Arabi dalam mengembangkan konsep *wahdat al-wujûd* (kesatuan wujud).¹⁷¹ Menurut konsep ini bahwa segala sesuatu selain Allah itu hanya bisa ada dengan adanya Allah, maka konsekuensinya sesuatu yang bisa dikatakan benar-benar ada -dengan makna keberadaan yang sesungguhnya- itu hanyalah Allah. Yang lain itu hanya “wujud bayangan” (*wujûd dzilli*) saja, yang bersifat semu dan relatif. Dalam bahasa kaum sufi, alam semesta ini semua adalah panggung manifestasi atau ruang *tajalli* bagi sifat-sifat-Nya. Karena itulah alam raya disebut sifat-sifat dan atribut Allah. Alam raya ini seluruhnya adalah sifat-sifatnya Yang Maha Agung.¹⁷² Dengan demikian, wujud yang hakiki itu, dalam konsep *wahdat al-wujûd*, hanyalah Allah. Selebihnya hanyalah “wujud bayangan” yang merupakan manifestasi (penampakkan) dari wujud yang hakiki itu.¹⁷³

¹⁶⁹ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 64-65.

¹⁷⁰ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 85.

¹⁷¹ Rahmi Meldayati, *Psiko-Ekologi Perspektif Ibn ‘Arabi*, Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2016, hal. 57.

¹⁷² Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta...*, hal. 312.

¹⁷³ Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Nuruddin, bahwa Syaikh Yusri Rusydi, seorang ulama besar Al-Azhar yang juga menjadi Mursyid Tarekat Syadzuliyah di Mesir, meringkas gagasan *wahdat al-wujûd* dengan ungkapan singkat yaitu: “*Kullu ma siwa Allah maujûdun bihi, idz la wujûda ma’ahu*” yang artinya “Segala sesuatu selain Allah itu ada dengan adanya Allah, karena sesungguhnya tidak ada sesuatu yang berwujud bersama Allah”.

Doktrin *wahdat al-wujûd* yang diinisiasi oleh Ibn ‘Arabi ternyata memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran tasawuf berikutnya. Hal ini bisa dilihat misalnya dalam ajaran-ajaran tasawuf sufi-sufi terkenal, seperti Shadr Ad-Din Al-Qunawi (w. 673 H), Fakhr Ad-Din ‘Iraqi (w. 688 H), dan ‘Abdul Karim Al-Jilli (w. 832 H), maupun filosof-filosof irfani-iluminasionis seperti Shadr Ad-Din Asy-Syirazi (w. 1050 H). Shadr Ad-Din Asy-Syirazi atau Mulla Shadra mengembangkan konsep kesatuan wujud ini dari Ibn ‘Arabi yang kemudian dipadukan dengan penafsirannya terhadap filsafat iluminasi Suhrawardi (w. 578 H) pendiri mazhab filsafat Isyraqi.

Mulla Shadra melihat seluruh wujud bukan sebagai objek-objek yang ada (*maujûdat*), tetapi sebagai sebuah realitas tunggal. Keanekaan wujud-wujud yang nampak seperti terpisah-pisah di alam semesta terjadi akibat pembatasan Wujud Tunggal tersebut oleh esensi-esensi (*mâhiyât*). Berbeda dengan Ibn ‘Arabi yang melihat keanekaan makhluk-makhluk yang ada di alam semesta sebagai teofani (*tajalliyât*) dari nama-nama atau sifat-sifat Tuhan, Mulla Shadra melihat kesatuan wujud dalam hubungannya dengan aneka maujud sebagai sinar matahari dalam hubungannya dengan matahari itu sendiri. Wujud, bagi Mulla Shadra, ibarat cahaya di mana Ia memiliki perbedaan tingkat intensitas, sementara wujud sendiri merupakan suatu Realitas Tunggal yang tidak bisa dibagi-bagi. Semua wujud di dunia diderivasi dari Cahaya-Nya; Allah Sang *Nûr Al-Anwâr*. Segala keindahan dan kesempurnaan adalah anugrah-Nya¹⁷⁴

Dari uraian tersebut penulis dapat menyimpulkan bahwa alam dalam pandangan tasawuf dapat dipahami sebagai segala tatanan wujud selain Tuhan. Dengan pengertian ini, alam meliputi bukan hanya alam fisik yang dapat diakses oleh indra, akan tetapi mencakup seluruh alam-alam lain atau dunia-dunia lain yang ada dibalik dunia yang tampak dalam pandangan kedua mata. Walaupun secara hierarki, alam dalam pandangan tasawuf memiliki beberapa tingkatan, lebih jauh para sufi memandang bahwa alam tiada lain hanyalah bayangan dari wujud hakiki yaitu Allah Swt, sehingga sejatinya diantara alam dan Tuhan itu adalah satu; dimana alam merupakan *wujud tajalli* (manifestasi) dari Allah Swt.

Pada ungkapan “*Kullu ma siwa Allah maujûdun bihi*” Syekh Yusri mengilustrasikannya dengan cermin. Ketika Anda bercermin, yang ada di balik cermin itu bukan Anda, tapi juga bukan selain Anda. Dia adalah “penampakkan” Anda. Dia baru ada dengan adanya Anda. Tapi dia sendiri bukanlah Anda. Sehingga secara hakikatnya memang kita tidak akan pernah ada kecuali dengan adanya Allah. Kemudian yang dimaksud dengan frase “*idz la wujûda ma’ahu*” sebenarnya hendak menyatakan bahwa tidak ada sesuatu yang berwujud yang keterwujudannya itu bersamaan dengan Tuhan. Muhammad Nuruddin, *Ilmu Maqulat; dan Esai-esai Pilihan Seputar Logika, Kalam dan Filsafat*, Depok: Keira, Cet. 5, 2020, hal. 511.

¹⁷⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 37-38

2. Konsep Tasawuf mengenai Manusia

Berbeda dengan sains modern yang memosisikan manusia sebagai makhluk fisika-kimia dengan hanya menekankan segi fisiologisnya saja. Tasawuf memiliki pandangan yang jauh lebih progresif dan komprehensif.¹⁷⁵ Dalam hal ini, Mulyadi Kartanegara menyimpulkan beberapa point mengenai bagaimana konsep manusia pespektif tasawuf. *Pertama*: manusia sebagai mikrokosmos, *kedua*: manusia sebagai “teomorfis” (cermin Tuhan), dan *ketiga*: manusia sebagai tujuan akhir penciptaan.¹⁷⁶

Pertama, tasawuf memandang bahwa anatomi alam semesta dapat dijumpai dalam satu model lengkap; dimana miniaturnya tersebut terdapat di dalam wujud manusia, yang disebut mikrokosmos. karena terkandung di dalamnya segala unsur yang ada dalam kosmos. Ini berkaitan dengan filsafat Arab yang mengatakan bahwa: *al-insân ramz al-wujûd*, manusia adalah simbol wujud alam semesta.¹⁷⁷ Ikhwan Ash-Shafa berpendapat bahwa Tuhan menempatkan segala sesuatu yang ada di alam semesta di dalam wujud mikrokosmos. Manusia tidak bisa mengetahui semua hal di alam semesta dengan cara mengelilingi dan mempelajarinya, karena begitu singkatnya jatah usia hidup manusia, sementara dimensi dunia begitu luas. Oleh karenanya hanya dengan mempelajari diri sendirilah, sebenarnya manusia dapat memahamai semua hal yang ada di alam semesta ini,¹⁷⁸ bahkan lebih jauh pengetahuan (*ma'rifat*) seseorang terhadap dirinya, bisa mengantarkan kepada pengetahuan *Ilahiyyah*.¹⁷⁹

Jika melihat kosmos yang begitu luas ini, maka sebenarnya kedudukan manusia begitu tidak berarti. Mungkin bumi sebagai tempat tinggal manusia tidak akan nampak jika dilihat dari ujung galaksi bima sakti -

¹⁷⁵ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta Selatan: Lentera Hati, Cet. 1, 2006 M/1427, hal. 110-111.

¹⁷⁶ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, Cet. 2, 2005 M/1426, hal. 44.

¹⁷⁷ M. Samsul Hady, “Filsafat Ikhwan Ash-Shafa,” dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 8 No. 2, 2007, hal. 136.

¹⁷⁸ M. Samsul Hady, “Filsafat Ikhwan Ash-Shafa...”, hal. 138.

¹⁷⁹ Sebagaimana diriwayatkan di dalam sebuah hadis: *مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ*, siapa yang mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenali Tuhannya. Sebuah hadis yang secara kualitas dipermasalahkan oleh sebagian ulama, Imam An-Nawawi dan Imam Ibn Taimiyah termasuk yang menilainya sebagai hadis *maudu'*. Namun dikalangan kaum sufi riwayat hadis ini begitu *masyhûr* sehingga ungkapan ini tersebar di berbagai kitab-kitab tasawuf, semisal di dalam kitab '*Awârif Al-Ma'ârif*' karya Abu Hafsh As-Suhrawardi, sehingga Ibn 'Arabi menganggap ungkapan tersebut, meskipun secara jalur periwayatan tidak sah, namun sah secara makna. Penulis memandang bahwa kesahihan makna hadis inipun bisa dilihat, dari banyaknya *mufassir* yang mencantumkan ungkapan tersebut di dalam kitab-kitab tafsirnya, semisal Fakhruddin Ar-Rizi, Al-Alusi, Al-Baghawi, Al-Baidhawi, dll. Ali Mustafa Yaqub, *Hadis-hadis Bermasalah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 9, 2014, hal. 78-79.

apalagi dilihat dari galaksi lainnya- karena kecilnya ukuran bumi. Apalagi manusia, bagaikan semut yang merayap di atas bola raksasa bumi. Dari sudut fisiologisnya manusia tidak lain daripada sebuah titik kecil yang berlangsung hanya sedetik.¹⁸⁰ Setitik dan sedetik itulah hakikat manusia dilihat dari sudut ruang dan waktu fisiologisnya.

Manusia disebut mikrokosmos karena meskipun secara fisik memiliki ukuran yang kecil namun di dalamnya terkandung semua unsur kosmik, dari mulai mineral, tumbuhan, hewan, akal, bahkan malaikat dan unsur ilahi; berupa ruh yang ditiupkan secara langsung oleh Tuhan. Karenanya di dalam diri manusia terdapat jiwa/*nafs* dan ruh, sebagai organ-organ rohani dan juga *qalbu* (hati)¹⁸¹ yang memungkinkan manusia, bukan hanya dapat berkomunikasi dengan entitas-entitas ruhani, tetapi juga mampu menyerap sifat-sifat para Nabi, malaikat dan *ilahi* yang semua itu tidak mungkin bisa dilakukan baik oleh tumbuhan ataupun hewan manapun.¹⁸² Dengan berbagai keunggulan potensi tersebut, William C. Chittick menyatakan bahwa diantara

¹⁸⁰ Para ahli memperkirakan bahwa umur bumi sudah mencapai sekitar 4,5 milyar tahun, apalagi usia alam semesta yang berusia sekitar 13,7 milyar tahun. Jika di dibandingkan dengan umur usia ummat Nabi Muhammad Saw, yang rata-rata usianya tidak lebih dari 100 tahun, maka perbandingan usia bumi dan alam semesta dengan rentang masa hidup manusia, begitu sangat singkat, tidak lebih dari satu detik, bahkan setengah detik saja. Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian RI, 2012, hal. xxvi.

¹⁸¹ *Qalbu* atau hati di dalam wacana sufistik memiliki kedudukan sentral dan sakral, oleh karenanya, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Tuhan menciptakan hati sama posisinya dengan singgasana dan kursi di langit, bahkan ia menganggap bahwa singgasana hati lebih baik dari singgasana langit. Anggapan Ibn 'Arabi tersebut dikuatkan oleh Hadis Qudsi yang begitu masyhur dikalangan para sufi yaitu: "*Bumi-Ku tidak mampu 'menampung-Ku' tidak juga langit-Ku. Adapun yang mampu menampung-Ku adalah qalbu hamba-Ku yang mukmin*". Meskipun secara kualitas hadis tersebut kental dengan kritikan, bahkan dianggap bukan hadis. Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, diterjemahkan oleh Nur Mufid dan Nur Fuad dari judul *Syjarah Al-Kaun*, Surabaya: Pustaka Progresif, Cet. 1, 1999, hal. 29-30. Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrar...*, hal. 38.

¹⁸² Manusia sering mendapat pujian Tuhan. Dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain, manusia mempunyai kapasitas yang paling tinggi (QS Hud/11: 3), mempunyai kecenderungan untuk dekat kepada Tuhan melalui kesadarannya tentang kehadiran Tuhan yang terdapat jauh di bawah alam sadarnya (QS ar-Rum/30: 43). Ia diberi kebebasan dan kemerdekaan serta kepercayaan penuh untuk memilih jalannya masing-masing (QS al-Ahzab/33: 72, QS al-Insan/76:2-3). Ia diberi kesabaran moral untuk memilih mana yang baik dan mana yang buruk, sesuai dengan nurani mereka atas bimbingan wahyu (QS asy-Syams/91:7-8). Ia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan dan diberi kesempurnaan dibandingkan dengan makhluk lainnya (QS al-Isra/17: 70) serta ia pula yang telah diciptakan Tuhan dalam bentuk yang sebaik-baiknya (QS at-Tin/95:4). M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2013 M/1434 H, hal. 103.

seluruh makhluk Tuhan, hanya manusia sajalah yang memiliki kapasitas mengetahui kebesaran dan kemuliaan Tuhan secara sempurna.¹⁸³

Kedua, para sufi berkeyakinan bahwa manusia adalah cermin Tuhan (*teomorfis*). Bukan hanya manusia, namun alam secara umum tidak lain merupakan manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Maka dari itu setiap bagian dari alam semesta ini mencerminkan nama-nama dan sifat-sifat tertentu dari-Nya, sesuai dengan tingkat wujud dari bagian tersebut. Semakin tinggi tingkat wujud sesuatu, semakin banyak nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang dicerminkan atau dipantulkan. Segala wujud yang ada di alam semesta ini, termasuk benda-benda mineral, tumbuhan, manusia semuanya merefleksikan sifat *jalâl* (keperkasaan) dan *jamâl* (keindahan) Tuhan.¹⁸⁴

Namun dikarenakan alam semesta ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh dan sempurna, bagian-bagian alam ini merupakan wadah *tajalli* dari bagian tertentu pada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Jadi, alam ini masih berupa bentuk tanpa ruh, atau bagaikan cermin buram, yang belum dapat merefleksikan gambaran Tuhan secara paripurna. Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara sempurna dan utuh pada sosok Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh dalam jasad. Akan tetapi, tidak semua manusia termasuk dalam kategori ini. Yang dimaksud dengan manusia di sini adalah *al-insân al-kamîl*,¹⁸⁵ yang pada dirinya tercermin *asma* dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna. Ia dijadikan Tuhan sebagai ruh alam. Sehingga segenap alam ini tunduk kepadanya karena kesempurnaannya.¹⁸⁶

¹⁸³ William C. Chittick, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2010, hal. 100.

¹⁸⁴ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hal. 52.

¹⁸⁵ Istilah *Al-Insân Al-Kamîl* yang berarti manusia sempurna, merupakan konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan. Secara teknis istilah ini muncul dalam literatur Islam di sekitar awal abad ke-7 H/13 M atas gagasan Ibn ‘Arabi (w. 638 H). Jika dilihat lebih jauh, sebenarnya embrio konsep insan kamil telah ada dalam ajaran tentang *wali*, *khatm auliya*, *al-hulûl* dan teori Nur Muhammad yang dikemukakan oleh Al-Hallaj, akan tetapi mendapat bentuknya yang sempurna melalui Ibn ‘Arabi. Konsep Ibn ‘Arabi tentang insan kamil ini bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya satu realitas. Realitas tunggal “yang benar-benar ada itu adalah Allah”. Adapun alam yang serba ganda ini hanyalah sebagai wadah dari *tajalli* dari asma dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Alam semesta tidak mampu menampung citranya secara sempurna. *Tajalli ilahi* hanya bisa terefleksi secara utuh dalam wujud insan kamil. Jadi insan kamil merupakan miniatur realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya. Oleh karena itu Ibn ‘Arabi menyembunyikan sebagai *al-‘alam ash-shaghîr* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos). Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabi oleh Al-Jili*, Jakarta: Paramadina, Cet. 1, 1997, hal. 70.

¹⁸⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi...*, hal. 55.

Secara biologis manusia memiliki berbagai kelebihan yang begitu mengesankan dibanding dengan makhluk-makhluk yang lainnya. sehingga jika melihat realitas wujud manusia yang mengandung seluruh unsur kosmik di dalam dirinya, dari berbagai tingkat eksistensi, maka secara potensial manusia berkemampuan untuk bisa memantulkan seluruh sifat ilahi. Disinilah sebenarnya kelebihan manusia terletak pada dimensi spiritualnya, yang padanya sifat-sifat dan asma-Nya dapat dipantulkan secara lebih sempurna.

Dalam perspektif sufistik, manusia sebagai cermin Tuhan, pada level manusia secara umum di ibaratkan sebuah cermin kasar, yang masih membutuhkan usaha dibersihkan dan digosok permukaannya secara rutin sehingga mencapai tingkat kehalusan yang sempurna. Baru setelah itu, dia dapat memantulkan secara sempurna sifat-sifat Tuhan di dalam dirinya. Inilah martabat kesucian jiwa yang dapat dicapai oleh seorang manusia paripurna, atau *al-insân al-kamîl*. *Al-insân al-kamîl* adalah tingkat kemanusiaan tertinggi, ketika dia mampu mengaktualkan segala potensi yang tersembunyi di dalam dirinya. Ini bisa dicapai ketika seorang insan mampu menghilangkan debu-debu keegoisan,¹⁸⁷ yang merupakan kotoran yang menempel pada cermin “hati” manusia sehingga menghalangi terefleksikannya keagungan dan keindahan sifat-sifat *Ilahi* tersebut.¹⁸⁸

Ketiga, para sufi meyakini bahwa manusia merupakan tujuan akhir penciptaan. Argumentasi tersebut disandarkan kepada Hadis Qudsi yang berbunyi: “*Kalau bukan karena engkau, niscaya tidak akan Aku ciptakan alam semesta*”.¹⁸⁹ Dari riwayat Hadis Qudsi tersebut para sufi menyimpulkan

¹⁸⁷ Untuk mencapai martabat insan kamil seorang manusia harus melewati beberapa *maqâmât* (tingkatan-tingkatan kerohanian) dan *ahwâl* (keadaan batin). Ibn ‘Arabi di dalam *al-futûhât al-makkiyah* menyebutkan ada enam puluh *maqâmât*. Dalam menempuh *maqâmât* tersebut seorang sufi diharuskan melakukan berbagai macam ibadah, *mujâhadah* dan kontemplasi yang sesuai dengan aturan ajaran agama, sehingga satu demi satu *maqâmât* tersebut bisa dilalui. Dimulai dari *maqâm taubah* hingga bermuara di *maqâm ru’ya* yang kemudian seorang sufi sampai pada keadaan *fana* dan *baqa*. Bagi Ibn ‘Arabi *fana* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana ‘an shifat al-haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa*) di dalam kesadarannya adalah Wujud Mutlak yang *mujarrad* dari segenap kualitas nama dan sifat, persis seperti permulaan keberadaan-Nya. Inilah perjalanan panjang sufi dalam proses pulang ke asal. Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis seperti inilah yang menduduki martabat *al-insân al-kamîl*. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi...*, hal. 70-79.

¹⁸⁸ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hal. 53-54.

¹⁸⁹ Bunyi hadis tersebut yaitu: *لَوْلَاكَ يَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ*, Hadis Qudsi tersebut hanyalah sebuah kalimat penutup dari sebuah hadis yang cukup panjang yang bersumber dari Salman Al-Farisi. Secara kualitas Ali Mustafa Ya’qub berkesimpulan bahwa hadis tersebut adalah hadis *maudû’* (palsu). Penilaian ini disandarkan kepada adanya tiga perawi yang dituduh/pelaku dusta (*kadzdzâb*). Walaupun secara kualitas hadis tersebut dipermasalahkan,

bahwa manusia merupakan “sebab final” atau tujuan akhir diciptakannya alam semesta. Artinya kalau bukan karena menginginkan kehadiran manusia, Tuhan tidak akan pernah menciptakan alam.¹⁹⁰ Meskipun lawan bicara di dalam hadis tersebut adalah Nabi Muhammad Saw, namun dalam pandangan Ibn ‘Arabi bisa juga diterapkan kepada manusia secara umum, karena Nabi disini merupakan simbol *par excellence* dari manusia yang telah mencapai tingkat kesempurnaannya atau “*al-insân al-kamîl*”. Dari pengertian ini bisa disimpulkan bahwa manusia adalah tujuan akhir dari penciptaan alam.¹⁹¹

Adapun indikasinya, hal ini bisa dilihat secara jelas bahwa segala apa yang ada di muka bumi Allah tundukan (*taskhîr*) untuk kemaslahatan manusia.¹⁹² Selain itu, Allah juga menganugerahkan satu posisi yang tidak diberikan kepada makhluk lainnya, yaitu dijadikannya manusia sebagai Wakil Tuhan di muka bumi (*khalîfah Allah fi Al-Ardh*). Walaupun secara fisik manusia memiliki ukuran yang sangat kecil, namun secara potensi manusia memiliki kedudukan yang amat tinggi. Manusialah yang diharapkan Tuhan dapat melaksanakan berbagai kehendak-Nya di muka bumi, manusia juga menjadi instrument yang dengannya kehendak *ilahi* diharapkan dapat dilaksanakan.¹⁹³

3. Konsep Tasawuf mengenai Tuhan

Sepanjang sejarah peradaban manusia, tidak luput dari pembahasan ketuhanan, walaupun dengan sistem kepercayaan yang berbeda-beda, namun hampir semua umat manusia meyakini akan adanya Tuhan yang mengatur alam semesta.¹⁹⁴ Secara fitrah, di dalam diri manusia pun sebenarnya sudah

namun dikalangan para sufi, hadis ini memiliki daya ideologis yang begitu kuat, sehingga tidak sedikit para penulis mencantumkan riwayat hadis tersebut di dalam karya mereka, semisal Imam Al-Alusi di dalam kitab tafsir nya *Ruh Al-Ma’ani* ketika menafsiran secara *isyari* diakhir surat Al-Fath. As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsîr Al-Qur’an Al-‘Adzîm wa Sab’ Al-Matsâni*, Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-‘Arabi, t.th, hal. 129. Ali Mustafa Yaqub, *Hadis-hadis Bermasalah...*, hal. 43-48.

¹⁹⁰ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan...*, hal. 117-118.

¹⁹¹ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hal. 44.

¹⁹² Tidak kurang dari 21 kali Al-Qur’an menjelaskan mengenai ditundukannya alam semesta sebagai sarana yang bisa digunakan dan dimanfaatkan untuk keberlangsungan manusia di muka bumi, lihat: QS ar-Ra’d/13:2, pada QS Ibrahim/14:32 diulang 2 kali, pada QS an-Nahl/16:12 diulang 2 kali, QS an-Nahl/16:14, QS al-Hajj/22:65, QS al-Ankabut/29:61, QS Luqman/31:20, QS Luqman/31: 29, QS Fathir/35:13, QS az-Zumar/39: 5, QS az-Zukhruf/43: 13, QS al-Jatsiyah/45:12, QS al-Jatsiyah/45:13, QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38:18, QS Shad/38:36, QS al-Hajj/22:36, QS al-Haqqah/69:7.

¹⁹³ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hal. 46.

¹⁹⁴ Sejarah mencatat bagaimana orang Yunani kono menganut faham politeisme (keyakinan banyak Tuhan), dimana mereka meyakini bahwa bintang adalah Tuhan (dewa), Venus adalah dewa kecantikan, Mars adalah dewa peperangan, Minerva adalah dewa kekayaan sedangkan tuhan tertinggi adalah Apollo atau dewa Matahari. Begitupun dengan orang-orang Hindu yang mempunyai banyak dewa, masyarakat mesir pun sama meyakini

terpatri akan kebutuhan berketuhanan ini (QS ar-Rum/30:30, QS al-A'raf/7:172), hal ini muncul karena manusia menyadari akan kelemahan dirinya yang senantiasa membutuhkan kehadiran Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Agung.

Jika diteliti lebih jauh, memang wujud Tuhan itu begitu unik, lain daripada yang lain, karena ia bukan berupa benda-benda indrawi yang bisa divisualisasi sehingga bisa tampak pada penglihatan.¹⁹⁵ Oleh karenanya, jika dibuka lembaran-lembaran Al-Qur'an hampir tidak akan ditemukan gambaran mengenai wujud Tuhan. Dalam hal ini, Abdul Halim Mahmud menegaskan bahwa tidak ada satupun agama yang diturunkan bertugas untuk menguraikan tentang wujud Tuhan, ini disebabkan wujud-Nya sedemikian jelas dan terasa, sehingga tidak perlu dijelaskan.¹⁹⁶ Atau dalam pandangan Ibn 'Arabi saking keberadaan Tuhan begitu jelas, menjadikan manusia tidak dapat melihatnya. Sebagaimana kelelawar tidak bisa melihat matahari, bukan karena gelap, tetapi justru karena terangnya. Kalaupun kedua mata dipaksakan terus menerus melihat matahari maka yang akan tampak adalah warna hitam, yang menutupi pandangan dari melihat wajah asli matahari.¹⁹⁷

Kenyataan inilah, yang mendorong keyakinan para sufi bahwa wujud Tuhan begitu sangat jelas dan dekat (imanen), bahkan boleh dikatakan bersatu dengan manusia,¹⁹⁸ Tuhan tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang

adanya dewa Izis dewi Oziris dan yang tertinggi dewa Ra, masyarakat Persia pun demikian. Sehingga pengaruh keyakinan tersebut merambah ke masyarakat arab walaupun mereka meyakini adanya pengatur alam semesta yaitu Allah, namun disaat bersamaan mereka menyembah berhala *Al-Latta*, *Al-'Uzza* dan *Manata*. Al-Qur'an datang untuk meluruskan keyakinan itu, dengan membawa ajaran tauhid. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 367.

¹⁹⁵ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan...*, hal. 92.

¹⁹⁶ Termasuk Al-Qur'an turunpun, bukan bertugas untuk menetapkan keberadaan "wujud Tuhan". Karena sebenarnya orang-orang arab sudah meyakini akan keberadaan Tuhan, sehingga sekiranya saja masyarakat arab ditanya mengenai siapa yang menciptakan alam semesta, pasti mereka serentak menjawab bahwa Allah lah Sang Pencipta. Al-Qur'an turun untuk meluruskan *aqidah* orang-orang yang menyekutukan Allah (*musyrik*) sehingga mereka kembali kepada jalan ketauhidan. Abdul Halim Mahmud, *Al-Islam wa Al-'Aql*, Cairo: Dar Al-Ma'arif, Cet. 3, 1985, hal. 130-131.

¹⁹⁷ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan...*, hal. 63.

¹⁹⁸ Pandangan para sufi tersebut mendapatkan dukungan dari *nash* Al-Qur'an dan Hadis, sebagaimana Al-Qur'an memberikan penjelasan bahwa: "*Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang Aku, sesungguhnya Aku dekat*" (QS al-Baqarah/2: 186). Bahkan di dalam ayat lainnya dijelaskan bahwasannya Allah itu: "*Lebih dekat kepada manusia daripada urat nadi lehernya*". (QS Qaf/50: 16). Begitupun dengan salah satu hadis *shahih* yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dari Abu Hurairah yang mengatakan bahwa, ketika Allah mencintai seorang hamba maka; "*...Aku adalah pendengarannya yang digunakannya untuk mendengar, dan penglihatannya yang digunakannya untuk melihat dan tangannya yang digunakannya untuk memukul dan kakinya yang digunakannya untuk berjalan...*".

berada diluar dirinya, melainkan justru berada di lubuk hati meraka yang terdalam, berbeda dengan para filosof yang memandang Tuhan begitu jauh dari manusia (transenden).¹⁹⁹ Mungkin dikarenakan adanya perbedaan pendekatan yang digunakan dalam menangkap realitas, dimana para sufi lebih cenderung menggunakan pendekatan intuitif dari pada rasional sebagaimana yang dilakukan oleh para filosof, berbeda dengan kecenderungan akal untuk meruang-ruangkan segala objek, intusi atau hati justru selalu ingin menyatukan subjek dengan objeknya. Objek yang jauh pun justru dibuat sangat dekat, bahkan menyatu dalam diri sang subjek. Pendekatan intuitif ini dapat dimengerti misalnya dikaitkan dengan persolan cinta, ketika seseorang dimabuk cinta, maka objek tersebut terasa begitu dekat di hati, tidak peduli berapa jauh jarak ruang yang memisahkan.²⁰⁰

Misalnya, ketika Jalaluddin Ar-Rumi (w. 672 H) berusaha untuk melakukan penjelajahan spiritual dalam rangka mengungkap eksistensi Tuhannya, Rumi terperanjat tatkala menemukan Tuhan yang selama ini dia cari-cari, ternyata dalam hatinya sendiri yang terdalam. Bukan hanya Rumi, namun konsep imanensi Tuhan digulirkan juga oleh para sufi lainnya, hal ini dapat dilihat di dalam ajaran-ajaran para sufi yang termaktub di dalam karya-karya mistik mereka, semisal Abu Yazid Al-Busthamy (w. 261 H.), Abu Mansur Al-Hallaj (309 H.) ataupun Muhyiddin Ibn ‘Arabi (w. 638).

Abu Yazid Al-Busthami dikenal masyhur dengan konsep *ittihâd*-nya, yang membicarakan persatuan mistik antara dia dan Tuhannya. Dalam konsep ini seorang hamba digambarkan layaknya seekor burung yang terbang mendekati rajanya. Dan setelah proses yang panjang dan intens, akhirnya ia menyatu, setelah mengalami *fana*, dengan Tuhan dalam ke-*baqa*-an-Nya. Hal yang sama, yakni perjumpaan dengan Tuhan, juga dialami pada diri Al-Hallaj, yang terkenal dengan konsep *hulûl*-nya. Di sini dia menggambarkan Tuhan yang turun ke dalam hatinya, kemudian bersatu dengannya. Ketika itu terjadi, hancurlah dirinya kemudian bersatu dalam kehadiran-Nya. Pada saat itulah ia mengatakan, “*Ana Al-Haqq*”, “*Aku adalah Kebenaran (Tuhan)*”.²⁰¹

¹⁹⁹ Ketika para filosof membicarakan tuhan, maka tuhanpun ditempatkan cukup, atau bahkan sangat jauh dari manusia, sebagaimana terlihat pada posisi tuhan dalam teori emanasi Al-Farabi dan Ibn Sina. Dalam teori tersebut, ketika ingin berhubungan dengan Tuhan, maka manusia harus melewati 10 akal yang menjadi perantara manusia dengan-Nya, dan karena 10 akal ini telah menghasilkan langit yang paling tinggi (*fırmanen*) bintang-bintang tetap dan planet-planet, maka ini juga berarti bahwa untuk sampai kepada tuhan, manusia harus melintasi jarak yang sangat jauh, melalui langit dan bintang-bintang yang banyak jumlahnya. Faktor inilah yang menjadikan para filosof mempertahankan transendensi yang *Ilahi*. Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 51.

²⁰⁰ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 52.

²⁰¹ Menurut Jalaluddin Ar-Rumi, bahwa orang yang mengatakan *Ana Al-Haqq* (Aku adalah Tuhan yang Maha Benar), itu merupakan ungkapan kerendahan diri yang luar biasa, inilah yang banyak disalahfahami oleh kebanyakan orang, yang mana sebagian orang

Sedangkan Ibn ‘Arabi terkenal dengan konsep *wahdat al-wujûd*-nya, sebagaimana sudah di ulas di dalam pembahasan sebelumnya, Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa Allah-lah satu-satunya wujud yang nyata atau yang benar-benar ada, sedangkan alam dan seisinya hanyalah bayang-bayang, yang wujudnya hanyalah semu dan relatif. Di sini Ibn ‘Arabi percaya bahwa manusia bukan hanya dipersatukan dengan Tuhan, tetapi kita adalah satu dengan-Nya, karena hanya Dia sajalah yang betul-betul ada. Kesadaran akan kesatuan ini, menurut Maulana Rumi, hanya bisa dicapai melalui cinta yang intens bahkan cinta mabuk kepayang kepada Tuhan.²⁰²

Selain itu para sufi juga melihat Tuhan dalam dua wajah. *Pertama*, Tuhan sebagai *dzât* (esensi) yang transenden dan *kedua*, Tuhan yang diekspresikan dalam sifat-sifat atau nama-nama-Nya. Tuhan sebagai *dzat* amatlah tingginya. Pada martabat ini Tuhan tidak bisa dilukiskan bagaimana dan tidak ada pengetahuan positif apapun tentang-Nya, kecuali keberadaan-Nya. Apapun yang bisa diketahui tentang-Nya adalah bahwa tidak ada sesuatupun yang serupa dengannya (*laisa kamitslihi syaiun*) bahkan tidak ada yang setara dengan-Nya (*walam yakun lahu kufuan ahad*). Dalam hal ini para sufi berbagi konsep dengan para filosof, dimana filosof menyebut ini sebagai teologi negatif, yaitu ketika manusia hanya mengetahui Tuhan secara negatif, bahwa Tuhan berbeda dengan apapun yang terbersit di dalam bayangan. (*kullu ma khathara bibâlik fallahu bikhilâfi dzâlik*).²⁰³

Pada level selanjutnya, para sufi memiliki konsep melihat wajah tuhan pada tingkatan sifat atau tahap “*ta’ayyun*” (proses menjadi entitas). Pada tahap ini, Tuhan tidak lagi sebagai *dzât* yang tidak bisa didekati, akan tetapi

mengira itu adalah klaim keangkuhan/kehebatan. Saat seseorang mengatakan “*Ana ‘abd Al-Haqq*” (Aku adalah hamba Tuhan Yang Maha Benar), ia memastikan adanya dua wujud, yaitu dirinya dan Allah. Sedangkan, saat seseorang orang mengatakan “*Ana Al-Haqq*” (Aku adalah Tuhan Yang Maha Benar), ia telah meniadakan dirinya dan menyatakan “Aku tidak ada” Segalanya adalah Allah. Tidak ada yang wujud kecuali Allah. Aku, dengan keseluruhan diriku, adalah tiada, aku bukan apa-apa. Inilah yang dinamakan *istighrâq* suatu kondisi seorang sufi tenggelam di dalam lautan hakikat. Ketika Allah menyisipkan rasa takut kepada seorang wali sehingga tersingkaplah bahwa segala sesuatu adalah dari-Nya. Bagaikan orang yang tenggelam di air, sudah tidak lagi memiliki gerakan atau tindakan apapun, seluruh gerakannya adalah gerak air. Jalaluddin Rumi, *Fihi Ma Fihi: 71 Ceramah Rumi Untuk Pendidikan Ruhani*, diterjemahkan oleh Abu Ali dan Taufik Damas dari judul *Fihi Ma Fihi*, Jakarta: Zaman, Cet. 5, 2018, hal. 100.

²⁰² Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 53-54.

²⁰³ Dalam perspektif para sufi, khususnya Ibn ‘Arabi dan pengikutnya, pada level ini Tuhan belum lagi menjadi entitas (*ghair muta’ayyan*). Pada tingkat ini Tuhan bahkan belum lagi bersifat personal, dan belum pula bernama Allah sekalipun. Tuhan pada level ini belum mempunyai kaitan apa pun dengan alam. Inilah yang dimaksud oleh Al-Qur’an dengan: “*Innallaha ghaniyyun ‘an al-‘alamin*” yang artinya, “sesungguhnya Allah *independent* dari segala alam.” Pada tahap ini maka Allah tidak memikirkan yang lain kecuali diri-Nya sendiri. Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 39-40.

sudah bersifat personal dan bisa dikenal secara lebih positif. Dia telah menyebut diri-Nya Allah dan nama-nama lainnya yang dikenal dengan sebutan “*al-asmâ al-husna*” atau “nama-nama yang indah”. Meskipun pada tahap ini, konsep Tuhan sufi ada sedikit kemiripan dengan apa yang diyakini oleh para teolog, namun sebenarnya konsep para sufi melangkah lebih jauh melampaui batas-batas yang bisa dibayangkan oleh para teolog.

Para sufi memandang bahwa sifat-sifat atau nama-nama Tuhan itu punya kaitan yang tak terpisahkan dengan alam, terutama dengan manusia. Betapa tidak, karena menurut mereka, sifat-sifat Tuhan itu tidak lain daripada prototipe atau arketipe dari apapun yang ada di alam semesta. Mereka adalah semacam “ide-ide Platonik” yang bayang-bayanganya terdapat di alam semesta.²⁰⁴ Dia laksana bentuk terhadap materi, atau jiwa, yaitu inti dari keseluruhan manusia, apa pun yang ada di dunia ini adalah manifestasi (*tajalliyât*) dari sifat-sifat Tuhan tersebut. Tidak ada suatu makhluk apa pun di dunia ini yang tidak memiliki “arketipe”-Nya pada sifat-sifat *ilahiyyah*.

Itulah sebabnya banyak sufi yang menyebut alam semesta sebagai cermin, dengan mana Tuhan melihat gambar diri-Nya. Setiap tingkat eksistensi makhluk mencerminkan sifat-sifat tertentu Tuhan. Semakin tinggi tingkat suatu wujud, semakin banyak sifat-sifat Tuhan yang dipantulkannya, Dan ini berpuncak pada diri manusia, yang merupakan makhluk yang terbaik bentuknya (*ahsân at-taqwîm*). Pada dirinya terpantul seluruh sifat-sifat Tuhan,²⁰⁵ ketika ia telah mencapai martabat kesempurnaannya, yaitu ketika ia mencapai derajat “manusia sempurna” (*insân kamîl*).²⁰⁶

C. Konservasi Lingkungan Melalui Ajaran-ajaran Tasawuf

Pesatnya perkembangan sains dan teknologi yang terjadi di abad modern ini, memberikan dampak yang cukup berarti bagi kemakmuran manusia. Namun tidak bisa dipungkuri, bahwa dibalik kemajuan tersebut terdapat berbagai masalah yang dapat menimbulkan gangguan-gangguan atas tatanan alam, yang mengarah kepada kondisi krisis lingkungan. Manusia

²⁰⁴ Mulyadhi Kartanegara menjelaskan bahwa Tasawuf tidak memandang alam sama dengan Tuhan, tetapi juga tidak memandang alam sebagai realitas independent yang tidak punya kaitan apapun dengan realitas yang lebih tinggi. Alam adalah tanda-tanda Tuhan. Ia adalah petunjuk yang dengannya manusia bisa mengenal Tuhan. Alam adalah ciptaan Tuhan. Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 40-41.

²⁰⁵ Sebuah hadis shahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim bersumber dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa: *خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ* dalam riwayat yang lain, *عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ*, yang berarti: “Allah telah menciptakan Adam sesuai citra diri-Nya”. Dari keterangan hadis tersebut para sufi meyakini bahwa Nabi Adam sebagai simbol dari manusia sempurna (*insân kamîl*) yang sudah sampai pada level tertinggi, sehingga nama-nama dan sifat-sifat Tuhan terefleksi pada dirinya.

²⁰⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 42.

modern menjadi semakin teralienasi dari alam, sehingga terciptanya jurang yang memisahkan antara manusia sebagai subjek dan alam sebagai objek. Dengan memandang alam semata-mata sebagai objek, nafsu manusia modern melalui sains dan teknologinya semakin mendominasi alam dan mengeksploitasinya secara agak kasar dan serakah. Akibatnya, alam sekarang dalam proses kehilangan kemampuannya untuk memberikan sumber dayanya yang dermawan dan kaya untuk mempertahankan keseimbangan ekologisnya.²⁰⁷

Dalam memecahkan permasalahan tersebut, sangat tepat kiranya jika dihadapkan dengan nilai-nilai tasawuf yang begitu memperhatikan aspek-aspek esensial: simbolis dan spiritual. Dimana tasawuf memandang alam sebagai simbol (*âyat*) realitas absolut. Realitas absolut yang dimaksud tidak lain merupakan aspek immateri yang terselubung dibalik realitas materi kosmik. Jika akar permasalahan kerusakan lingkungan paling dominan disebabkan oleh keringnya nilai spiritual dalam diri manusia, maka tasawuf merupakan jalan untuk menyiram kembali lubuk hati manusia dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam ajarannya. Alam merupakan simbol bagi realitas tertinggi, dan untuk memahami realitas tersebut tidak cukup hanya menggunakan ilmu skolastik. Maka benar apa yang dikatakan Nasr, bahwa dibalik sains matematis yang bersifat ilmiah terdapat banyak kenyataan metafisik yang tidak bisa terungkap.²⁰⁸ Dan tasawuf menunjukkan peta jalan dalam mengungkap realitas metafisik tersebut.

Tasawuf memandang bahwa alam semesta merupakan tanda-tanda Tuhan yang dapat menuntun manusia untuk sampai kepada *ma'rifatullah*. Sehingga tasawuf mengajarkan manusia untuk senantiasa berperilaku baik dan harmonis terhadap alam dan seluruh makhluk yang ada, karena tasawuf memandang bahwa alam mengandung nilai-nilai ketuhanan yang luhur yang mencerminkan keagungan, keindahan dan kesempurnaan Tuhan. Oleh sebab itu, maka berkasih sayang kepada seluruh makhluk Tuhan dalam tasawuf merupakan upaya untuk ber-*taqarrûb* (mendekatkan diri) kepada-Nya. Relevan dengan hal tersebut, Amin Syukur menjelaskan bahwa dalam mengenal alam (*ma'rifah al-kaun*), relasi yang terjalin diantara manusia dengan alam bukan dibangun atas dasar sikap penakluk dan yang ditaklukkan. Manusia diberikan kewenangan untuk mengelola alam bukan karena kekuatan yang ia miliki, akan tetapi tiada lain sebagai bentuk anugerah yang diberikan oleh Tuhan untuk sarana ibadah. Sehingga demikian berlaku hukum yang terdapat dalam *sunnatullah*, diantaranya perintah Tuhan

²⁰⁷ Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 155-156.

²⁰⁸ Ida Munfarida, "Relevansi Nilai-nilai Tasawuf bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup," dalam *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 2. No. 1, 2020, hal. 34.

agar manusia meneliti alam, untuk kemudian mengenali alam dengan sebaik-baiknya, muaranya adalah pengetahuan manusia mengenai hakikat Sang Pencipta Alam Semesta.²⁰⁹

Secara keseluruhan tasawuf mengajarkan tentang keluhuran akhlak atau etika; baik etika terhadap Allah maupun terhadap manusia dan alam semesta. Kedalaman reflektif tradisi tasawuf akan mendorong seseorang untuk lebih arif terhadap semua hal, termasuk terhadap lingkungan. Konservasi lingkungan dapat didekati melalui akar-akar kearifan yang bersumber dari tradisi filsafat dalam hubungannya dengan lingkungan yang dalam hal ini dimaksudkan sebagai kearifan-kearifan yang berakar dari tradisi tasawuf dan teologi. Meski antara filsafat dan ekologi memiliki dasar-dasar pijakan yang berbeda, tetapi yang dicari adalah titik-titik temu dari keduanya yang dapat mendorong spirit konservasi terhadap lingkungan berupa nilai-nilai moral, etika, kearifan, cinta, dan kebajikan.²¹⁰

Sebenarnya seluruh ajaran yang ada di dalam tasawuf jika di aplikasikan secara totalitas dapat mengantarkan manusia ke puncak pengalaman spiritualitasnya. Di dalam tasawuf proses *mi'râj* (pendakian spiritual) seorang *sâlik* memang tidak bisa instan sehingga membutuhkan perjuangan yang berat, karena harus melewati beberapa *maqâmât* dan *ahwâl* yang semuanya itu, tidak mungkin bisa diraih tanpa melakukan *mujâhadah*, *riyâdhah*, menempa diri, membersihkan *qalbu* dan menundukan berbagai keinginan hawa nafsu, sehingga terbentuklah seorang manusia yang disebut *insân kamîl*; yang menjadi sosok *khalîfah* dan pemakmur bumi. Tasawuf yang di dalam Islam menempati martabat tertinggi yaitu *ihsân* dituntut untuk senantiasa mengaktualisasikan nilai-nilai *ihsân* tersebut dengan cara bersolidaritas dengan kosmik, memahami kesetaraan antara manusia yang sama-sama makhluk ciptaan Tuhan, sehingga dapat terjalinnya hubungan yang harmonis dan selaras diantara keduanya. Dengan hadirnya kesadaran ini, seseorang akan lebih bijak; tidak akan menggunakan alam secara keterlaluan, tanpa memberikan hak-hak alam, Hal ini juga berarti, tidak merugikan alam atau bahkan mengancam eksistensi makhluk hidup yang lainnya.²¹¹

Dari keseluruhan ajaran-ajaran luhur yang dimiliki tasawuf, terdapat ajaran-ajaran yang dipandang sangat konstruktif bagi terwujudnya konservasi lingkungan, dengan tanpa bermaksud menafikan ajaran-ajaran yang lainnya. Ajaran-ajaran ini diharapkan mampu menjadi batu pijakan dasar dalam merekonstruksi pandangan manusia, sehingga dapat terjalinnya harmonisasi diantara manusia, alam dan lingkungannya. Diantara ajaran-ajaran tersebut

²⁰⁹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 159.

²¹⁰ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 185-186.

²¹¹ Ida Munfarida, "Relevansi Nilai-nilai Tasawuf....", hal. 35.

yaitu: dzikir dan fikir, *zuhd*, *wara'*, *murâqabah*, *musyâhadah*, *mahabbah*, dan *wahdah al-wujûd*. Penulis mencoba menyajikan uraian ajaran-ajaran tasawuf tersebut secara ringkas sebagai berikut.

1. Dzikir dan Fikir

Dzikir²¹² dan fikir²¹³ merupakan dua amaliah dasar di dunia tasawuf. Dua kata ini merefleksikan sikap kontemplatif dan reflektif dengan didasari ketundukan kepada Sang Pencipta dan rasa hormat terhadap alam dan segala ciptaan Tuhan yang ada. Dalam QS. Âli ‘Imrân/3:190-191, Allah menegaskan bahwa dzikir dan fikir adalah dua aktivitas yang simultan yang menjadi syarat bagi penyandang predikat *Ulul Albâb* (orang-orang berakal). Objek dzikir adalah Allah sedang objek fikir adalah semesta alam. Berdzikir berarti merenungkan kemahakuasaan Allah yang direfleksikan dalam ciptaan-Nya. Berpikir tentang semesta alam akan membawa kepada kesadaran akan kemahabesaran Allah. Oleh karena itu, dzikir dan fikir adalah dua aktivitas yang berujung sama; yaitu mengakui akan keagungan Allah dan ketinggian nilai ciptaan-Nya. Merenung yang reflektif dan mendalam dapat menghadirkan rasa kekaguman serta menimbulkan berbagai kearifan batin, sehingga terlahirlah kesucian hati dan fikiran yang dapat mempengaruhi wujud tindakan.²¹⁴ Dalam hal ini, terdapat sebuah hadis yang masyhur dikalangan sufi yaitu: “bertafakur sesaat lebih baik dari beribadah setahun”.²¹⁵

²¹² Dzikir berarti mengingat Allah Swt. Syaikh Yusri menjelaskan bahwa Dzikir merupakan buah dari amal perbuatan yang dilandasi dengan ilmu yang bermanfaat. Seseorang yang mendawamkan dzikir maka akan terlahir darinya *ma’rifatullah* dan rasa takut kepada-Nya. Dengan dzikir akan terbuka pintu kewalian, juga dapat mengantarkan seseorang kepada maqam *qurb* (kedekatan dengan Allah) dan maqam khusus. Dzikir juga dapat menyinari hati, membersihkan jiwa, dan mengangkat ruh kembali ke *hadrah ilahiyah*. Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani menjelaskan bahwa *dzikir* memiliki tujuh tingkatan, yaitu: *dzikir lisan*, *dzikir nafs*, *dzikir qalbu*, *dzikir ruh*, *dzikir sirri*, *dzikir khafi* dan *dzikir akhfa al-khafi*. Yusri Sayyid Jabr Al-Hasani, *At-Taisir Al-Mu’in bi Syarhi Ma’ani Manazil As-Sairin*, Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 2020, hal.350. ‘Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirr Al-Asrar...*, hal. 26.

²¹³ Fikir berarti berfikir, yaitu gejala jiwa yang dapat menetapkan hubungan-hubungan antara pengetahuan-pengetahuan manusia. Berfikir merupakan suatu proses dialitektis, artinya selama manusia berfikir, fikiran tersebut mengadakan tanya jawab fikiran, untuk dapat meletakkan hubungan-hubungan antara pengetahuan manusia dengan tepat. A. Fatoni, *Integrasi Zikir dan Pikir; Dasar Pengembangan Pendidikan Islam*, Nusa Tenggara Barat: Forum Pemuda Aswaja, Cet. 1, 2020, hal. 30.

²¹⁴ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan...*, hal. 243.

²¹⁵ Hadis ini berbunyi: *تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ*, sebagian ulama meriwayatkannya dengan lafadz berbeda, seperti *خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ*, *خَيْرٌ مِنْ ثَمَانِينَ سَنَةً*, *خَيْرٌ مِنْ سِتِّينَ سَنَةً*. Ketika hadis ini dikutip oleh Imam Al-Ghazali di dalam kitab *Ihya*-nya, Imam Al-‘Iraqi berkomentar bahwa secara kualitas hadis tersebut dipandang *dha’if*. Penulis melihat walaupun derajat hadis ini *dha’if*, banyak sekali para ulama yang meriwayatkan hadis ini, baik dari kalangan mufasir

Dalam konteks konservasi lingkungan, dzikir dan fikir mempunyai peranan penting dalam menguatkan wawasan seseorang mengenai relasi Tuhan, alam, dan manusia yang sangat akrab dan menghormatinya sebagai sebuah keniscayaan. Dengan dzikir menjadikan seseorang semakin dekat dengan Tuhannya, dengan fikir dapat memantik kesadaran bahwa segala wujud yang ada di semesta tidaklah Allah ciptakan dengan kesia-siaan, semua memiliki mata rantai ekologis yang menopang keharmonisan kehidupan di semesta alam.

2. *Zuhud*

Kehidupan sufistik tidak terlepas dari perilaku *zuhud*, karena seorang sufi dituntut untuk senantiasa menjaga kondisi hatinya agar tidak terpaut akan kecintaan terhadap dunia.²¹⁶ Sikap ini didasari oleh tuntunan Al-Qur'an yang menjelaskan mengenai hakikat dunia, dimana Allah Swt menegaskan bahwa dunia ini tiada lain hanyalah kesenangan yang menipu (QS Ali Imran/3: 185, QS al-Hadid/57: 20, QS Fathir/35: 5). Oleh karenanya, Abu Nasr As-Siraj menjelaskan bahwa *zuhud* merupakan tapak kaki awal bagi mereka yang hendak menuju Allah, yang mencurahkan segalanya untuk Allah, yang ridla dengan segala ketentuan-Nya dan mereka yang bertawakal kepada Allah. Maka barangsiapa tidak memperkokoh pondasinya dalam masalah *zuhud* maka tidak mungkin tingkatan selanjutnya akan menjadi baik dan benar.²¹⁷

Al-Jurjani mendefinisikan *zuhud* secara bahasa yaitu, meninggalkan kecenderungan terhadap sesuatu.²¹⁸ Adapun secara istilah *zuhud* adalah meninggalkan kenyamanan dunia demi meraih kenyamanan akhirat, Imam Al-Junaid Al-Baghdadi mendefinisikan *zuhud* dengan mengosongkan hati dari mencari kesenangan dunia. *Zuhud* merupakan sikap memandang rendah (kesenangan) dunia sehingga tidak ada sedikitpun pengaruhnya di dalam hati. Untuk mencapai kondisi ini, seseorang dituntut untuk berjuang agar hatinya kosong dari bujukan syahwat dan kecintaan terhadap dunia, kemudian mengisi hatinya dengan cinta dan ma'rifat kepada-Nya.²¹⁹

Bersikap *zuhud* bukan berarti menjauhi dunia secara total dengan menjalani hidup penuh kesengsaraan. *Zuhud* merupakan ibadah hati dimana ketika seseorang meletakkan dunia berada di tangannya bukan di hatinya. Sehingga seseorang yang tinggal disebuah istana hidup bagaikan seorang

ataupun yang lainnya. Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulûm Ad-Dîn*, Jilid. 4, Beirut: Dar Al-Fikr, 2009, hal.438.

²¹⁶ 'Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Munqidz min Adl-Dlalâl...*, hal. 40

²¹⁷ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'...*, hal. 95.

²¹⁸ 'Ali Ibn Muhammad Al-Jurjani, *Mu'jam At-Ta'rîfât*, Cairo: Dar Al-Fadlilah, 2004, hal. 99.

²¹⁹ Muhammad Al-Jundi Al-Isnawi, *Ithaf Al-Anâm bi Sirah Az-Zuhhâd fî Shadr Al-Islam*, Cairo: Dar Ibn Jauzi, Cet. 1, 2006, hal. 9-10.

raja, bisa dianggap bersikap *zuhud* jika ia tidak menyimpan dunia di dalam hati dan tidak menjadikannya sebagai tujuan utama. Namun sebaliknya, seseorang yang hidup dengan penuh kekurangan, tidak dianggap *zuhud* jika di dalam hatinya disibukan dengan hasrat dan kecintaan terhadap dunia. Oleh karenanya, orang yang *zuhud* tidak akan mengambil dari dunia kecuali benar-benar halal, dan hanya membatasi kepada hal-hal yang memang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, adapun tambahan diluar itu berupa kesenangan-kesenangan duniawi, seorang *zâhid* akan memilih untuk meninggalkannya, karena ia menyadari bahwa kesenangan duniawi itu bisa memalingkan dirinya dari keta'atan kepada Tuhannya. Seorang *zâhid* mengambil bagian dari dunia, hanya sebatas mencukupi bekal untuk sampai kepada Tuhannya.²²⁰

Pemaknaan *zuhud* seperti ini semakin memberikan jalan bagi hubungannya dengan konservasi lingkungan. *Zuhud* bukan hanya sikap mental yang menjadi pandangan hidup, tetapi berwujud dalam kehidupan yang sangat penting dalam rangka menekan laju angka konsumsi dan produksi dengan pertimbangan keberlanjutan.²²¹

Pertumbuhan jumlah penduduk, pola konsumsi yang berlebihan yang terkait langsung dengan produksi memberikan tekanan besar terhadap sistem pendukung lingkungan bumi. Tuntutan manusia terhadap lingkungan yang semakin besar menimbulkan degradasi tanah, kerusakan akibat polusi, hilangnya keanekaragaman hayati, dan penggundulan hutan yang semakin meluas. Oleh karena itu, para pengamat mengusulkan adanya kerja sama antar berbagai disiplin, terutama antara etis dan teknis, antara tanggung jawab moral dan pengetahuan ilmiah. Penanganan lingkungan bumi di masa depan lebih diharapkan muncul dari individu, keluarga, atau keputusan kelompok dibanding keputusan nasional atau global.²²²

Pola masyarakat yang boros, seperti yang terlihat dalam masyarakat modern telah “memaksa” sistem produksi dalam rangka memenuhi permintaan barang dan jasa yang berakibat pengurasan sumber daya alam yang tidak terkendali dan cenderung membahayakan lingkungan. Dalam konteks inilah perilaku sufi yang menekan ego dan nafsu serta bersikap *zuhud* mendapatkan posisi signifikannya untuk membawa manusia agar hidup dalam kesederhanaan, tidak berlaku boros atau berlebihan, menikmati sesuai keperluan. Dengan sikap *zuhud* secara individu ini, diharapkan mampu

²²⁰ Yusri Sayyid Jabr Al-Hasani, *At-Taisir Al-Mu'in...*, hal. 179.

²²¹ Sukarni, “Isu Lingkungan dalam Perspektif Kalam, Fiqh dan Tasawuf” dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 7. No. 2, Maret 2013, hal. 454.

²²² Audrey R. Chapman, *et.al.*, *Bumi yang Terdesak; Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi dan Keberlanjutan*, diterjemahkan oleh Dian Basuki dan Gunawan Admiranto dari judul *Consumption, Population and Sustainability: Perspective from Science and Religion*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007, hal. 40-41.

menjadi penggerak sosial, dalam menjaga lingkungan, merawat keindahan alam serta hidup harmonis dengan semua makhluk tanpa dominasi, eksploitasi dan ketidakadilan.

3. *Wara'*

Wara merupakan sikap meninggalkan segala perkara *syubhat*,²²³ dan melakukan introfeksi diri (*muhâsabah an-nafs*) disetiap saat.²²⁴ Ibrahim Ibn Adham menjelaskan bahwa seseorang yang *wara* bukan hanya meninggalkan perkara *syubhat*, akan tetapi lebih dari itu, yaitu meninggalkan segala hal yang *mubâh/halâl* yang dianggap tidak penting dan diluar kebutuhan utamanya.²²⁵ Dari sinilah, Abu Bakar Ash-Shiddiq berkata bahwa: “*kami meninggalkan tujuh puluh perkara halal, karena takut terjerumus kedalam perkara haram*”.²²⁶ Disinilah sikap *wara* memiliki kedudukan istimewa, karena orang *wara* begitu sangat menjaga dirinya, sehingga dengan kehati-hatiannya jangankan memakan barang *harâm*, yang *syubhat* pun di tinggalkan, jangankan memakan yang *syubhat*, perkara yang jelas halal/mubahpun tidak sedikit diabaikan.

Dalam konteks ini, berbagai eksploitasi alam yang terjadi, *illegal logging* (pembakaran liar atau penebangan liar), industri pertambangan yang tidak terkendali, menjadi bukti akan sifat rakus manusia yang dapat memberikan dampak buruk terhadap keberlangsungan ekosistem seluruh makhluk hidup. Oleh karenanya, seseorang yang bersikap *wara'* akan senantiasa menjaga dirinya dari perilaku konsumtif dan menjauhi dirinya dari memanfaatkan sumber daya alam yang ada di lingkungannya secara berlebihan dan belum jelas kehalalannya.

²²³ *Syubhat* adalah segala perkara yang belum pasti status kehalalan dan keharamannya. Hal ini didasari oleh sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dan Imam Muslim yang bersumber dari Abu Abdullah An-Nu'man bin Basyir yang menjelaskan bahwa Rasulullah Saw bersabda: “*Sesungguhnya yang halal itu sudah jelas dan yang haram juga sudah jelas. Namun di antara keduanya ada perkara syubhat (samar) yang tidak diketahui oleh banyak orang. Maka barang siapa menjauhi diri dari yang syubhat, berarti telah memelihara agamanya dan kehormatannya. Dan barang siapa sampai jatuh (mengerjakan) pada perkara-perkara syubhat (samar), sungguh dia jatuh pada perkara yang haram...*” (HR Bukhari dan Muslim).

²²⁴ Yusri Sayyid Jabr Al-Hasani, *At-Taisîr Al-Mu'in...*, hal. 184.

²²⁵ Sikap ini didasari oleh sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abi Dzar Al-Ghifari bahwa Rasulullah Saw bersabda: “*Sesungguhnya di antara baiknya keislaman seseorang adalah meninggalkan perkara yang tidak bermanfaat baginya*” (HR At-Tirmidzi).

²²⁶ Abu Al-Qasim 'Abd Al-Karim Ibn Hawazim Al-Qusyairi, *Ar-Risalah Al-Qusyairiyah...*, hal. 65.

4. *Murâqabah*

Murâqabah merupakan maqam pertama seorang hamba dalam menggapai martabat *ihsân*.²²⁷ *Murâqabah* yaitu kesadaran bahwa dirinya selalu berhadapan dengan Allah disetiap keadaan apapun, sehingga dirinya senantiasa merasa ada dalam pengawasan-Nya.²²⁸ Menurut Abu Nasr As-Sarraj, seorang hamba yang berada pada kondisi spiritual ini, berkeyakinan bahwa Allah selalu Melihat dan Mengetahui dengan apa yang ada di dalam hati nuraninya. Maka dalam kondisi demikian, ia terus meneliti dan mengoreksi bersitan-bersitan hati atau fikiran-fikiran tercela yang hanya akan menyibukan hati sehingga lupa untuk mengingat Tuhannya.²²⁹

Dalam kaitannya dengan alam, sikap *murâqabah* melahirkan kehati-hatian manusia dalam memperlakukan alam, karena ia yakin ada yang selalu menyaksikan perbuatannya, yaitu Tuhan. Dengan demikian, manusia tidak dengan mudahnya melakukan kerusakan, pencemaran dan eksploitasi terhadap lingkungan yang ada disekitarnya. Dan sebaliknya, justru ia akan bersikap tanggung jawab terhadap alam sebagai anugerah sekaligus amanah dari Tuhan, inilah yang disebut nilai ekologis di dalam tasawuf. Karena yang ia sadari bukan lagi pengawasan hukum dunia/pemerintah yang bisa saja meleset, tetapi sejatinya yang sedang mengawasinya adalah Sang Pemilik seluruh alam beserta hukum di dalamnya yang Maha Adil dan tidak pernah lalai setitikpun.

5. *Musyâhadah*

Setelah seorang salik menapaki maqam *murâqabah* ia akan naik ke tangga selanjutnya yaitu maqam *musyâhadah*. Dalam istilah sufi *musyâhadah* adalah menyaksikan segala sesuatu dengan pandangan penuh *'ibrah* (pelajaran) dan menatapnya dengan mata fikir. Pada kondisi ini, seorang sufi dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya (*bashîrah*). Abu Bakar Al-Kharraz menyatakan, barangsiapa menyaksikan Allah dengan hatinya, maka segala sesuatu selain Dia akan menjauh dan lenyap. Semua akan hilang ketika ada keagungan Allah Swt, sehingga yang tersisa dalam hatinya adalah Allah. Dari sinilah Abu Nars As-Saraj menegaskan bahwa *musyâhadah* adalah kondisi spiritual yang sangat tinggi dan merupakan lembaran-lembaran diatas berbagai hakikat keyakinan yang akan melahirkan kondisi spiritual keyakinan

²²⁷ Hal ini disandarkan kepada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang diterimanya dari Umar Ibn Khatâb, ketika Malaikat Jibril bertanya kepada Rasulullah Saw mengenai apa itu *ihsân*, kemudia Rasulullah Saw menjawab: bahwa ihsan itu adalah “*Engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, namun apabila kamu tidak bisa (beribadah seolah-olah) melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu*”. Kondisi pertama para ulama menyebutnya dengan *musyahadah*, dan maqam kedua disebut dengan *muraqabah*.

²²⁸ Abu Hasan Asy-Syadzili, *Kitab Risalah Al-Amin...*, hal. 58.

²²⁹ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'...*, hal. 113.

sejati (*yaqîn*).²³⁰ Ketika seorang manusia mata hatinya sudah tersingkap sehingga mampu menyaksikan keagungan Tuhan yang terhampar di dalam lembaran ayat-ayat *takwini* (alam raya), maka dipastikan ia tidak akan berani untuk melakukan suatu tindakan yang bisa merusak tatanan ekologis yang ada disekitarnya.

6. *Mahabbah*

*Mahabbah*²³¹ adalah cinta kepada Allah. Cinta menjadi salah satu tema sentral dalam khazanah sufisme, bahkan bisa dianggap sebagai satu-satunya instrumen epistemik para sufi demi mencapai Realitas Sejati, Tuhan Yang Maha Ada. Sebagai konsep mistik, dikembangkan oleh Syaqiq Al-Balkhi (w. 149 H), Abu Al-Haris Al-Muhasibi (w. 243 H) dan terutama sekali dipopulerkan oleh Rabi'ah Al-'Adawiah (w. 185 H). Dalam tasawuf, *mahabbah* mengandung arti patuh kepada Allah Swt dan membenci sikap yang melawan-Nya; menyerahkan seluruh diri kepada Yang dikasihi; mengosongkan hati dari segala-galanya, kecuali dari diri Yang dikasihi. Al-Junaid menyebut *mahabbah* sebagai suatu kecenderungan hati. Artinya, hati seseorang cenderung kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datang dari-Nya tanpa usaha.²³²

Mistikus besar Jalaluddin Ar-Rumi (w. 672 H), mengungkapkan keagungan cinta di dalam syair-syair indahnyanya. Menurutnya dari cinta inilah semesta dihidupkan, demikian pula, semesta dapat bertahan dan terus berjalan karena terpelihara oleh Cinta-Nya. Lalu bukan saja oleh bisikan Cinta Tuhan unsur-unsur semesta bergerak dan saling mengisi. Bersumber dari Cinta Azali Tuhan itu telah tercipta perasaan saling cinta diantara berbagai unsur alam semesta. Dengan demikian, pada akhirnya, Tuhan dan seluruh alam semesta adalah satu. Tuhan batinya, dan alam semesta adalah dzahirnya, sebagaimana semesta tercipta dari kerinduan dan cinta-Nya,²³³

²³⁰ Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'*..., hal. 141-142.

²³¹ Dalam bahasa arab, selain kata *al-hubb*, cinta diungkapkan dalam berbagai macam kata, dengan pengertian yang berbeda-beda secara substansial dan kontekstual, bahkan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, mengatakan di dalam kitabnya *Raudlatul Muhibbin* bahwa kata *al-hubb* (cinta) dalam bahasa arab sinonim katanya mendekati 60 buah kata. Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Taman Orang-Orang Jatuh Cinta dan rekreasi Orang-orang Dimabuk Rindu*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar Ihsan Zubaidi dari judul *Raudlatul Muhibbin wa Nuzhah Al-Musytaqin*, Bandung: Irsyad Baitus Salam, Cet. 1, 2006, hal. 39.

²³² Muhsin Labib, *Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis*, Jakarta: Lentera, Cet. 1, 2004, hal. 15.

²³³ Konsep ini didasari oleh Hadis Qudsi yang berbunyi: كُنْتُ كَنْزًا لَمْ أَعْرِفْ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ، وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي، "Aku adalah perbendaharaan yang tidak dikenal, maka Aku cinta untuk dikenal, maka Aku ciptakan makhluk, maka Aku dapat mengenal mereka, dan merekapun dapat mengenal-Ku". Ketika Ibn 'Arabi mengutip hadis ini di dalam kitabnya *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, ia mengomentari bahwa citalah yang menjadi sebab wujudnya alam ini. Tanpa cinta, alam semesta tidak akan terwujud. Tanpa cinta, segala

maka Cinta yang samalah yang mengkristalkan cinta antar sesama unsur alam semesta dan cinta seluruh semesta kepada-Nya.²³⁴

Meskipun *mahabbah* secara hakikat hanya tertuju kepada Tuhan, tetapi ia memanifestasikan dalam cinta kepada sesama manusia, binatang, tumbuhan, dan seluruh makhluk Tuhan yang ada di alam. Dari sinilah *mahabbah* menempati posisi penting untuk dapat dibawa dalam kearifan lingkungan. Cinta kepada Tuhan akan berimplikasi pada cinta kepada semua kebaikan, keadilan, kasih sayang, kebenaran, dan akhirnya termasuk mencintai lingkungan sekitarnya.

7. *Wahdatul Wujûd*

Wahdatul Wujûd (kesatuan wujud) merupakan suatu konsep yang digagas oleh mistikus Islam bernama Muhyiddin Ibn ‘Arabi (w. 638), walaupun menurut Abul ‘Ala Afifi, Ibn ‘Arabi bukanlah orang pertama yang mencetuskan gagasan ini.²³⁵ Mulyadhi menjelaskan bahwa secara teknis konsep ini menyebut bahwa segala macam benda dan makhluk yang terdapat di alam semesta merupakan manifestasi (*tajalliyât*) dari nama-nama, sifat-sifat dan perbuatan Tuhan.²³⁶ Dari argumentasi ini, menjadi dalil bahwa ciptaan Tuhan adalah dimensi yang tidak terpisahkan dari eksistensi Tuhan. Keberadaan alam yang unik dan teratur memberi isyarat tentang eksistensi Sang Pengatur, Tuhan pencipta alam.

Pandangan Ibn ‘Arabî tentang alam nampaknya mempunyai titik temu dengan ilmu ekologi, dimana keduanya melihat tidak ada makhluk yang sia-sia diciptakan oleh Tuhan. Selain karena makhluk di muka bumi; baik tumbuh-tumbuhan, binatang maupun manusia, organisme biotik maupun abiotik sekalipun, diantara mereka saling terkait dalam satu keutuhan lingkungan hidup. Keteraturan tata kelola tersebut juga dipandang sebagai isyarat eksistensi sang pencipta dan pengaturnya, yaitu Allah; dimana Tuhan sebagai realitas tertinggi, adalah tunggal, dan eksistensi selain Allah “*mâ siwâ Allah*” berasal dari-Nya dan terhubung dengan-Nya.²³⁷ Alam dengan keanekaragamannya tidak lain sebagai manifestasi dari wujud yang satu.

Logika yang digunakan dalam konsep *wahdatul wujûd* ini diilustrasikan melalui “wajah” yang ada pada beberapa cermin. Wujud yang tunggal bisa dilihat dalam beberapa cermin yang ada. Dalam pemahaman ini,

sesuatu akan tetap berada dalam keadaan diam, kemungkinan murni yang terkubur dalam non-eksistensi. Tanpa cinta, perbendaharaan *ilahi* tidak akan dikenal. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, Jilid. 3, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Cet. 3, 2011, hal. 167.

²³⁴ Lihat syair-syair cinta Jalaluddin Rumi di dalam, Haidar Bagir, *Mereguk Cinta Rumi: Serpihan-serpihan Puisi Pelembut Jiwa*, Jakarta: Mizan, 2016, hal. xiv-xvii.

²³⁵ Muhammad Nuruddin, *Ilmu Maqulat...*, hal. 510.

²³⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf...*, hal. 36

²³⁷ William C. Chittick, *The Concept of Human Perfection*, New York: New World Communications, 1991, hal. 500.

sakralitas wujud yang tunggal terpantul dan mengalir pada wujud yang banyak. Hal senada juga disampaikan Nasr, pada dasarnya sufisme mengizinkan manusia memperlakukan alam sebagai hal yang sakral. Proses yang demikian melahirkan pemahaman bahwa melihat alam adalah melihat Tuhan, karena alam adalah teofani Tuhan.

Ketika manusia memahami realitas ini, diharapkan dapat memberikan kesadaran spiritual mengenai interaksi antar sistem wujud, terlebih pada lingkungan terdekat. Lingkungan dioptimalkan sebagai sarana untuk sampai pada Tuhan, alam juga sebagai sarana berzikir kepada Allah. Dengan kesadaran ini, individu akan memperlakukan lingkungan dengan arif dan bijaksana, melihat alam sebagai partner bukan musuh yang wajib ditaklukan. Sebagaimana diungkapkan oleh Murata dan Chittick bahwa para sufi menegaskan manusia dan semua makhluk berbagi dalam kondisi eksistensialnya untuk menyerahkan kepada Tuhan. Spiritualitas manusia ditandai oleh terwujudnya kebijaksanaan (*wisdom*), keharmonisan dan keindahan dalam keragaman dan keutuhan alam.²³⁸

Ajaran-ajaran tasawuf yang telah diuraikan, merupakan nilai-nilai integral yang mampu mendorong dalam meningkatkan kapasitas kesadaran spiritual dan intelektual yang lebih permanen untuk selanjutnya menjadi pandangan hidup dalam kerangka konservasi lingkungan berkelanjutan. Ekosufisme sebagai landasan berpikir yang holistik akan menghasilkan konsep-konsep berpikir yang arif sehingga mampu mewujudkan tindakan-tindakan nyata yang mengejewantah dalam rancangan dan produk teknologi, ekonomi, norma hukum, dan berbagai kebijakan yang terkait dengan konservasi lingkungan.

²³⁸ Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 25. No. 2, 2014, hal. 523-524.

BAB III EKOLOGI DALAM TINJAUAN AL-QUR'AN

Dalam literatur arab, ekologi dikenal dengan istilah 'ilm al-bi'ah/ عِلْمُ الْبَيْئَةِ, yang secara etimologi kata ini diambil dari kata *fi'il*: بَوَّأَ - تَبَوَّأَ yang bermakna berdiam, menempati dan tinggal.¹ Sedangkan bentuk kata isim dari kata ini yaitu *bi'ah*/بَيْئَةٌ yang berarti lingkungan, keadaan dan posisi.² Sedangkan secara terminologi 'ilm al-bi'ah/عِلْمُ الْبَيْئَةِ adalah ilmu yang mempelajari mengenai lingkungan. Mamduh Hamid 'Atiyyah sebagaimana dikutip oleh Nur Arfiyah Febriani menjelaskan bahwa 'ilm al-bi'ah adalah ilmu yang mendalami tentang interaksi makhluk hidup dengan lingkungan sekitarnya. Lebih spesifik lagi, ilmu ini mempelajari tentang interkoneksi konstan antara manusia dan keseluruhan ekosistem yang terdapat di dalam dunia.³

Ekologi merupakan ilmu yang mempelajari hubungan antar makhluk hidup sebagai suatu kesatuan dengan lingkungannya, yang di dalamnya tercakup faktor-faktor fisik, biologis, sosio-ekonomi dan juga politis. Hubungan ini bersifat timbal balik dan membentuk suatu sistem yang disebut ekosistem. Dalam hubungan yang timbal balik ini, diperlukan adanya keselarasan ekologi, yaitu suatu keadaan dimana makhluk hidup ada dalam

¹ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Cet. 8, 1998, hal. 363. Muhammad Ibn 'Abdul Qadir Ar-Razy, *Mukhtar Ash-Shihhah*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, Cet. 5, 2012, hal. 76.

² Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia...*, hal. 369.

³ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014, hal. 45.

hubungan yang harmonis dengan lingkungannya sehingga terjadi keseimbangan interaksi antar makhluk hidup dan lingkungannya.⁴

Selanjutnya dengan adanya gerakan kesadaran lingkungan di negara maju sejak tahun 1968 sedangkan di Indonesia sejak tahun 1972, di mana setiap orang mulai memikirkan masalah pencemaran, daerah-daerah alami, hutan, perkembangan penduduk, masalah makanan, penggunaan energi, kenaikan suhu bumi karena efek rumah kaca atau pemanasan global, ozon berlubang dan lainnya telah memberikan efek yang mendalam atas teori ekologi.⁵

Sebagian ahli berpendapat bahwa secara prinsip ekologi adalah ilmu dasar yang tidak mempraktekan sesuatu, namun ilmu ini menjadi tempat mempertanyakan dan menyelidik. Ekologi merupakan disiplin ilmu baru dari biologi yang merupakan mata rantai fisik dan proses biologi serta bentuk-bentuk yang menjembatani antara ilmu alam dan ilmu sosial. Ekologi juga sangat erat kaitannya dengan berbagai ilmu pengetahuan yang relevan dan berkembang dalam menopang kehidupan (peradaban) manusia. Seorang pengkaji ekologi secara hakikatnya bertanya mengenai beberapa hal, diantaranya: *pertama*: bagaimana alam bekerja. *Kedua*: bagaimana suatu spesies beradaptasi dalam habitatnya. *Ketiga*: apa yang mereka perlukan dari habitatnya itu untuk dapat dimanfaatkan guna melangsungkan kehidupan. *Keempat*: bagaimana mereka mencukupi kebutuhannya akan unsur hara (materi) dan energi. *Kelima*: bagaimana mereka berinteraksi dengan spesies lainnya. *Keenam*: bagaimana individu-individu dalam spesies itu diatur dan berfungsi sebagai populasi. *Ketujuh*: bagaimana keindahan ekosistem tercipta.⁶

Dari berbagai pertanyaan tersebut, menjadi jelas bahwa ekologi adalah ilmu yang mempelajari makhluk hidup dalam rumah tangganya atau ilmu yang mempelajari seluruh pola hubungan timbal balik antara makhluk hidup sesamanya dan dengan komponen di sekitarnya. Dengan demikian seorang ahli ekologi juga menaruh minat kepada manusia, sebab manusia merupakan spesies lain (makhluk hidup) dalam kehidupan di biosfer secara keseluruhan. Dari semua makhluk hidup yang ada, manusialah yang paling mampu untuk beradaptasi dengan lingkungannya, baik itu lingkungan biotik maupun abiotik. Manusia dengan kemampuan ilmu dan teknologi bisa mengadakan perubahan-perubahan, baik skala kecil maupun besar pada lingkungannya. Hal ini terutama terjadi karena meningkatnya kebutuhan

⁴ Imam Supardi, *Lingkungan Hidup dan Kelestariannya*, Bandung: PT Alumni, Cet. 2, 2003, hal. 1.

⁵ Zoer'aini Djamal Irwan, *Prinsip-prinsip Ekologi; Ekosistem, Lingkungan dan Pelestariannya*, Jakarta: PT Bumi Aksara, Cet. 12, 2019, hal. 8.

⁶ Zoer'aini Djamal Irwan, *Prinsip-prinsip Ekologi; Ekosistem...*, hal. 7-8.

hidup manusia, sehingga interaksi antara manusia dan lingkungannya semakin intensif. Selain itu, peranan manusia dalam ekosistem begitu luas. Sebab lingkungan hidup manusia tidak hanya terbatas pada sarana fisik, kimia dan biologi saja, tetapi termasuk juga di dalamnya persoalan ekonomi, sosio-budaya dan agama. Segala macam perubahan dalam lingkungan hidup manusia, mau tidak mau akan berpengaruh terhadap dirinya. Oleh karenanya, manusia menyadari betul akan segala macam perubahan dalam lingkungan sekitarnya dan mampu pula mengarahkan demi kepentingannya.⁷

Al-Qur'an memberikan informasi, bahwa manusia merupakan makhluk hidup yang memiliki keistimewaan dibanding dengan yang lainnya; dikarenakan berbagai potensi yang dimilikinya, bahkan Allah menjadikan manusia sebagai wakil Tuhan (*khalifah*) (QS al-Baqarah/2:30), serta diciptakan dengan bentuk terbaik (QS at-Tin/95:4), untuk tinggal di bumi, beraktivitas dan berinteraksi dengan lingkungannya dengan masa dan relung waktu terbatas (QS al-Baqarah/2:36). Alam dan segala isinya diciptakan Tuhan untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia (QS al-Baqarah/2:29), manusia sebagai *khalifah* di bumi ini diberi wewenang untuk memakmurkan dunia (QS Hud/11: 61). Manusia diizinkan untuk menikmati dan menggunakan alam untuk memenuhi kebutuhannya. Namun tidak diperkenankan menggunakannya secara *isrâf* dan *tabdzîr*, apalagi merusaknya. Kediaman di muka bumi diberikan Allah kepada manusia sebagai suatu karunia yang harus disyukuri. Maka manusia wajib memeliharanya sebagai suatu amanah. Manusia dilarang keras melakukan suatu kerusakan di muka bumi. Adapun mayoritas bencana yang terjadi, kebanyakan disebabkan oleh ulah tangan manusia. Sedikit sekali bencana yang diakibatkan oleh alam, misalnya gempa bumi atau gunung meletus yang merupakan suatu siklus alam yang memang tidak dapat dihindari oleh manusia.⁸

Allah Swt menjelaskan perihal dimensi alam semesta dalam beberapa perspektif. Seperti firman Allah di dalam QS al-Hadid/57: 4:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾

⁷ Imam Supardi, *Lingkungan Hidup dan Kelestariannya...*, hal. 13.

⁸ Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 2, 2019, hal. 14-15.

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa; kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar dari dalamnya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik ke sana. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (QS al-Hadid/57:4)

Dalam ayat ini Allah memaparkan bahwa secara makro alam semesta terpusat pada dua tempat, langit dan bumi. Mungkin karena selama ini akal manusia belum mampu menjangkau alam lain selain keduanya.⁹ Namun dibanding langit, bumi menjadi objek dominan yang banyak dibicarakan oleh Al-Qur'an, selain pembicaraan seputar alam akhirat. Dengan sebab itulah, ayat Al-Qur'an yang lainnya mencoba mengilustrasikan kondisi bumi dan segala isinya dengan corak dan keberagaman yang ada.¹⁰ Seperti uraian di dalam QS al-Baqarah/2:164 berikut:

⁹ Dari apa yang Allah ciptakan di alam semesta ini masih banyak hal yang belum diketahui manusia, *Dia menciptakan apa yang kamu tidak ketahui* (QS an-Nahl/16:8), Allah Maha Pencipta sesuai dengan apa yang Dia kehendaki, "*yakhlūqu ma yasya*" (QS an-Nur/24: 45), selain langit dan bumi, Allah juga mencipta apa yang ada diantara keduanya "*wamā bainahumā*"; Allah Swt menegaskan hal ini, pada 21 ayat di dalam 16 surat berbeda (salah satunya silahkan lihat QS Qaf/50:38). Ayat-ayat tersebut menjadi *dalil* bahwa proses penciptaan masih berlanjut, baik untuk makhluk hidup maupun benda mati. Apabila penciptaan itu belum selesai, tentunya banyak "barang baru" yang sebelumnya belum pernah ada yang muncul di alam semesta. Banyak ilmuwan percaya bahwa alam semesta ini masih terus berkembang, ini dikenal dengan teori ekspansi. Secara hierarki para filosof muslim termasuk para sufi membuat model struktur kosmologis -melalui perspektif ayat-ayat Al-Qur'an- kedalam lima tingkatan yang disebut *al-hadarah Al-Ilahiyyah al-khams* (lima kehadiran Ilahi), kelima hal tersebut adalah; (1) yaitu alam fisik yang disebut '*alam nasūt/mulūk*' yakni alam dunia ini. (2) '*alam al-mitsāl/malakūt*' atau alam imajinal/kejiwaan. (3) alam rohani yang disebut '*alam al-jabarūt*'. (4) '*alam lahūt*' atau alam ilahi dan (5) '*alam hahūt*' yakni alam dari esensi Tuhan sebagai alam tertinggi. Secara ringkas Al-Qur'an mengklasifikasi alam kedalam dua bagian. *Pertama*: dunia yang diamati yaitu fisik disebut dengan '*alam asy-syahâdah*' dan *kedua*: dunia yang tak terlihat atau tidak dapat diakses yaitu metafisika yang disebut '*alam al-ghaib*'. Yang pertama didefinisikan sebagai sesuatu yang mengandung semua material yang hidup dan mati, atau yang oleh para ilmuwan disebut alam semesta. Sedangkan yang kedua didefinisikan sebagai segala hal yang berhubungan dengan Allah, malaikat, surga, neraka, jiwa (dengan berbagai definisi) dan lain-lain yang hanya dapat dibahas dengan pendekatan agama murni dan biasanya disimpulkan dari teks keagamaan; kitab suci dan sabda Nabi. Disarikan dari: Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta; Mengenali Jejak Sang Pencipta*, Bogor: Pusat Penelitian Biologi-LIPI, Cet. 1, 2005, hal. 7-9. Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern; Bagaimana Mempertemukan Islam dan Sains Modern*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014, hal. 330. Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, alam dan Manusia*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2017, hal. 62. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, Cet. 2, 2007 M/1428 H, hal. 574.

¹⁰ Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 2, 2019, hal. xx.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي
الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ
مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ^ط وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti. (QS al-Baqarah/2:164)

Allah menggariskan takdirnya atas bumi, pertama kalinya dengan memberikan segala fasilitas terbaik bagi semua penghuni bumi. Diciptakanlah lautan yang maha luas dengan segala kekayaan di dalamnya. Air hujan yang menghidupkan bumi setelah masa-masa keringnya. Belum cukup dengan itu semua, Allah memperindah polesan kehidupan di muka bumi dengan menciptakan hewan, tumbuhan, angin dan awan di angkasa, sebagai teman hidup manusia. Allah ciptakan alam semesta dengan keindahan juga keragaman segala isinya dalam keadaan seimbang dan harmonis; melalui hukum-hukum dan ketentuan-ketentuan-Nya atau disebut dengan *sunnatullah*,¹¹ keseimbangan ciptaan-Nya memungkinkan adanya kehidupan di muka bumi ini. Semua ciptan-Nya berfungsi untuk menjaga keseimbangan itu, sehingga kehidupan bisa berlangsung.¹²

¹¹ Ketentuan Allah terbagi dua: *pertama*, disebut *sunnatullah*, yaitu hukum dan ketentuan Allah yang berlaku pada seluruh alam dan makhluk-Nya sering disebut juga dengan hukum alam. Semua makhluk, baik manusia, binatang, tumbuhan, dan benda anorganik, tunduk dan patuh pada hukum alam yang telah ditetapkan-Nya. *Kedua*, agama, yaitu hukum dan ketentuan Allah bagi manusia yang mengharapakan kebahagiaan dunia dan akhirat. Jika pada hukum alam atau *sunnatullah* semua makhluk tidak ada pilihan kecuali harus tunduk dan patuh, maka pada agama yang hanya diperuntukkan bagi manusia, manusia dapat memilih untuk taat atau tidak. Mereka yang taat akan memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat, dan yang tidak, akan mendapatkan akibat di dunia dan akhirat. Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian RI, 2012, hal. 6.

¹² Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Amanah, Cet. 1, 2006, hal. 19.

Dalam mengurus dan mengatur seluruh makhluk-Nya tersebut. Tidak ada satu pun yang lepas dari pengawasan-Nya, hingga helai-helai daun yang gugur, yang basah dan yang kering, serta butir-butir biji yang jatuh, baik di malam hari ataupun di siang hari semuanya terdeteksi dan telah tercatat di dalam *Lauh Mahfûzh* (QS al-An'am/6:59).

Dengan kesempurnaan seluruh ciptaan Allah yang terhampar di langit dan di bumi, tidaklah Allah menciptakan keduanya dengan bermain-main (QS al-Anbiya/21:16). Semua ada tujuan dan fungsi masing-masing yang saling bergantung dan mengait sebagai mata rantai kehidupan. Allah tidaklah menciptakan alam semesta ini secara sia-sia dan kebatilan, (QS Shad/38: 27) melainkan dengan *haq* (kesungguhan dengan tujuan yang benar) (QS al-Ahqaf/46: 3).¹³

Setelah selesai dengan segala penciptaannya, Allah Swt hanya memberikan sebuah titipan amanat kepada manusia, yaitu:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا... ﴿٥٦﴾

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik.... (QS al-A'raf/7:56)

Itulah amanah kosmis yang semestinya harus dijaga, karena setiap titipan tentunya harus ditunaikan. Akan tetapi manusia telah merusak dirinya dengan kemaksiatan setelah Allah menancapkan tonggak syariat melalui panji-panji Rasul-Nya. Manusia merusak bumi dan segala isinya setelah sekian banyak nikmat-Nya telah diberikan. Kerusakan moralitas agama menjadi cikal bakal sebelum kemudian ambisi duniawi menjadi penentu rusaknya tatanan lingkungan di atas muka bumi ini.¹⁴

Demikian sekilas pandangan Al-Qur'an mengenai alam dan lingkungan dalam maknanya yang luas. Tentu masih banyak ayat-ayat lain yang berkaitan dengan alam dan lingkungan, baik dalam konteks kerusakan alam maupun upaya memperbaikinya. Namun ayat-ayat di atas menjadi salah satu representasi yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an mengandung visi kearifan ekologis.

Setelah di bab sebelumnya penulis mengupas tentang diskursus ekosufisme, maka pada bab ini akan dibahas tinjauan Al-Qur'an mengenai ekologi, yang mana pembahasan ini mencakup uraian seputar; Al-Qur'an dan Ekologi: diantara Ayat *Tadwîn* dan Ayat *Takwîn*, Ayat-Ayat *Kauniyyah* di dalam Al-Qur'an, Ekologi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Paradigma Tafsir Ekologi.

¹³ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup...*, hal. 19-20.

¹⁴ Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 2, 2019, hal. xxii.

A. Al-Qur'an dan Ekologi: diantara Ayat *Tadwîn* dan Ayat *Takwîn*

Sebagian ulama mendefinisikan Al-Qur'an dengan pengertian singkat, yaitu bahwa Al-Qur'an "*Kitâbu Hidâyatin Wa I'jâzin*",¹⁵ "Al-Qur'an adalah kitab petunjuk dan kitab mukjizat". Dikatakan kitab petunjuk karena memang fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi seluruh manusia (*hudan linnâs*) (QS al-Baqarah/2: 185), disamping itu Al-Qur'an juga merupakan kitab mukjizat. Inilah yang menjadi keistimewaan Al-Qur'an mempersatukan unsur hidayah dan kemukjizatan dalam satu kesatuan.¹⁶ Hal ini berbeda dengan sebelum turunya Al-Qur'an, kitab-kitab *samâwi* terdahulu antara unsur hidayah dan kemukjizatan terpisah, Kitab Taurat adalah kitab hidayah tapi bukan kitab mukjizat, kemukjizatan Nabi Musa a.s terletak pada tongkat dan tangannya. Begitupun dengan Nabi Isa a.s dengan Kitab Injilnya.

Jika dilihat secara etimologi, menurut Az-Zajjâj Al-Qur'an diambil dari kata قرأ, "*Qar'u*" yang berarti menghimpun atau mengumpulkan. Asal kata ini memberikan dukungan makna bahwa Al-Qur'an sebagai kitab penutup menghimpun berbagai hal yang sudah termaktub di dalam kitab-kitab samawi terdahulu. Al-Qur'an menghimpun berbagai jenis *mau'idzah* (nasihat), *'ibrah* (pelajaran), *tamtsîl* (perumpamaan), kisah, ayat dan surat, ahkam; perintah dan larangan, dan berbagai pemberitaan *ghaib* yang terjadi

¹⁵ Pengertian ini diuraikan oleh Az-Zurqani di dalam kitabnya *Manâhil Al-'Irfân fi 'Ulûm Al-Qur'an* dengan membuat satu sub bab pembahasan khusus mengenai "Al-Qur'an Kitabu Hidâyatin wa I'jâzin. Muhammad 'Abdul 'Adzim Az-Zurqani, *Manâhil Al-'Irfân fi 'Ulum Al-Qur'an*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2010, Juz. 1, hal. 14-15.

¹⁶ Ahsin Sakhô Muhammad menjelaskan mengenai unsur hidayah dan kemukjizatan Al-Qur'an. Menurutnya Unsur *hidayah* Al-Qur'an terletak pada penjelasannya tentang tiga hal pokok, yaitu: *pertama*: pengetahuan tentang Dzat yang disembah, meliputi seluruh unsur akidah. *Kedua*: tentang cara-cara menyembah, mencakup seluruh unsur syariah dan hukum. Dan *ketiga*: nasib akhir dari manusia yang mencakup seluruh janji dan peringatan. Sedangkan unsur kemukjizatan tercakup dalam berbagai macam sisi yang terbagi dalam dua hal pokok, yaitu: sisi redaksional dan isi atau kandungan. Sisi redaksional mencakup sastra Al-Qur'an dan seluk beluknya. Sedangkan sisi kandungan mencakup beberapa hal, yaitu: *Pertama* unsur *tasyri'* dimana syariat Al-Qur'an merupakan syariat yang paling jitu dalam mengatasi seluruh aspek kemanusiaan. *Kedua*: unsur pemberitahuan tentang hal-hal ghaib yang tidak mungkin didapatkan Nabi kecuali dari Allah SWT. *Ketiga*: unsur penjelasan tentang ilmu pengetahuan dan teknologi yang demikian detail dan sesuai dengan penelitian mutakhir. *Keempat*: unsur tarbawi (pendidikan) dan *nafsi* (kejiwaan) yang sesuai dengan ilmu jiwa modern. *Kelima*: bilangan, di dalam Al-Quran terdapat bilangan yang jika dikaji dengan seksama akan muncul penjelasan yang membuat orang terperangah. Seperti penggunaan kata "*syahr*" (bulan) dalam Al-Quran yang berjumlah 12, persis seperti jumlah bulan dalam satu tahun dan masih ada lagi sisi kemukjizatan yang lain baik yang sudah ditemukan atau masih belum ditemukan. Yang menjadi sebuah keniscayaan bahwa dengan berputarnya zaman dan bertambah majunya tingkat pengetahuan manusia akan memperlihatkan kehebatan Al-Qur'an lainnya. Gus AA dan Ziyad Ulhaq, *Menyingkap Tirai Juz Al-Qur'an; Mencari Jati Diri Melalui Tadarus Al-Qur'an*, Jakarta: Indomedia Publishing, 2007, hal. viii.

dimasa lampau, sekarang dan yang akan datang,¹⁷ bahkan lebih dari itu Al-Qur'an menghimpun seluruh ilmu, sebagaimana di isyaratkan oleh Al-Qur'an di dalam QS an-Nahl/16: 89 dan QS al-An'am/6: 38.¹⁸

Al-Qur'an merupakan *kalâmullah* sebagai representasi ayat *tadwîn* (ayat yang tertulis dalam kitab suci) yang mengandung kesempurnaan, tidak ada kebatilan di dalamnya sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya, menyatukan unsur hidayah dan mukjizat dalam satu kesatuan bagai dua sisi mata uang yang sulit dipisahkan, juga berbagai aspek kandungan yang terhimpun di dalamnya. Ayat *tadwîn* ini jika dibaca, kemudian diamalkan seluruh ajarannya, maka akan menjadi suatu khazanah yang bisa menuntun manusia dalam memahami hakikat kehidupan, dalam meraih keselamatan dan kebahagiaan di dunia maupun di akhirat.

Selain itu, Allah juga menghamparkan ciptaanya di semesta alam; langit, bumi, manusia, tumbuhan, hewan dan yang lainnya, itu semua merupakan ayat-ayat yang harus di baca, di tadabburi dan di renungi secara seksama. Alam semesta yang nampak dan jelas terlihat oleh mata, dan dapat dirasa oleh panca indra, menjadi ayat *takwîn* (yaitu keindahan alam semesta dan apa yang ada dibaliknya) yang selayaknya dijadikan sumber ajaran dan pelajaran bagi manusia yang kaya akan hikmah. Jika Al-Qur'an hanya menyajikan 6236 ayat,¹⁹ maka alam semesta memberikan sajian ayat-ayat

¹⁷ Jumlah kitab dan suhuf yang diturunkan kepada para Nabi yaitu sebanyak 104 buah: Nabi Syits 60 suhuf, Nabi Ibrahim 30 suhuf, Nabi Musa 10 suhuf; sebelum diturunkannya Kitab Taurat, Kitab Zabur, Kitab Taurat, Kitab Injil, dan Kitab Al-Qur'an. Dan seluruh makna-makna yang terkandung dalam kitab dan suhuf tersebut, semuanya terkandung di dalam Al-Qur'an. Sedangkan makna intisari Al-Qur'an terkandung di dalam Surat Al-Fatihah -oleh karenanya, dinamai dengan *Umm Al-Kitâb* (induk al-kitab)- dan makna intisari Surat Al-Fatihah terangkum di dalam kalimat *basmalah*; makna intisari *basmalah* terangkum dalam huruf 'ba' yang bermakna: *bi kâna mâ kâna, wa bi yakûnu ma yakûnu*. Abu Bakr ibn Muhammad Syatha Ad-Dimyati, *I'ânah Ath-Thâlibin 'ala Hilli Alfadz Fath Al-Mu'in*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2021 M/1442 H, Juz 1, hal. 30-31.

¹⁸ Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 15. Nuruddin 'Ithr, *'Ulûm Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2012, hal. 13. Rosihon Anwar, *'Ulûm Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 5, 2013, hal. 32.

¹⁹ Wahbah Az-Zuhaili menguraikan dalam *muqaddimah* tafsirnya *Al-Munîr*, bahwa terdapat perbedaan penghitungan jumlah ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Dimana menurut cara penghitungan ulama Kuffah yaitu sebanyak 6236 ayat, adapun menurut ulama yang lainnya yaitu sebanyak 6666 ayat. Menurut Rosihon Anwar mengutip pendapat Ad-Dani bahwa para ulama telah sepakat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an yaitu: 620 ayat. Akan tetapi mereka benrbeda pendapat dalam menghitung pecahannya. Ada yang mengatakan 6.205, 6.210, 6.214, 6.217, 6.220, 6.226 dan 6.236. Perbedaan ini berasal dari keragaman cara menghitung ayat yang dilakukan oleh ulama qira'at dari Madinah, Makkah, Bashrah, Kuffah dan Syam. Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr fi Al-'Aqîdah wa Asy-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 10, 2009, Juz. 1, hal. 45. Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an*, Bandung: CV Pustaka Setia, Cet. 2, 2012, hal. 73.

yang tiada batas, manusia tidak akan mampu untuk menghitung karunia dan rahmat Allah yang di anugerahkan bagi semesta alam ini.²⁰ Begitu banyak pelajaran yang dapat diambil, maka pada hakikatnya alam merupakan guru bagi makhluknya. Manusia dapat mempelajari apa saja yang ada di sekelilingnya, alam menjadi laboratorium yang sangat baik dan lengkap, walaupun secara realitasnya, belum banyak yang menyadari dan memanfaatkannya.

Ekologi sebagai sebuah sistem kerja alam, dimana disetiap tingkatan organisme atau kelompok organisme memiliki keterkaitan yang begitu kuat, sehingga terjalinnya suatu tatanan yang harmonis, saling berkesinambungan dan membutuhkan satu sama lain. Ekologi menjadi salah satu bagian dari ayat-ayat *takwîn*, yang berbicara mengenai alam dan lingkungannya. Baik ayat *tadwîn* maupun ayat *takwîn* harus dibaca dan di tadabburi, karena dibalik keduanya memberikan *dalil* akan adanya Tuhan, keduanya sama sama memiliki keindahan, keserasian, keharmonisan dan ketertiban yang mencerminkan hakikat Tuhan yang Maha Esa, Maha Kuasa, Maha Pencipta, Maha Mengurus dan Memelihara, Yang Maha Kasih dan Sayang.

1. Membaca Ayat-ayat Allah

Wahyu pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw adalah "*iqra*" yang berarti bacalah! Sebuah perintah Tuhan yang disampaikan langsung oleh malaikat Jibril. Dimana ketika itu Nabi menjawab, "*ma ana biqâriin*" yang berarti "aku bukannya seorang pembaca", setelah berulang-ulang malaikat Jibril menyampaikan perintah tersebut sambil merangkul Nabi.²¹

Secara kata dasar kata *iqra* yang terambil dari kata *qara'a* pada mulanya berarti "menghimpun". Oleh karenanya, Ketika seseorang merangkai huruf atau kata kemudian ia mengucapkan rangkaian tersebut, berarti ia telah menghimpun atau dalam bahasa Al-Qur'an *qaraatahu qiraatan*. Arti asal kata ini menunjukkan bahwa *iqra*, yang diterjemahkan dengan "bacalah" tidak mengharuskan adanya suatu teks tertulis yang dibaca, tidak pula harus diucapkan sehingga terdengar oleh orang lain. Karenanya bisa ditemukan, di dalam kamus-kamus bahasa, beraneka ragam arti dari kata tersebut, diantaranya: menyampaikan, menelaah, membaca, mendalami,

²⁰ Keluasan rahmat dan anugerah Allah itu, Allah lukiskan dengan ungkapan: "*Katakanlah (Muhammad), "Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, maka pasti habislah lautan itu sebelum selesai (penulisan) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)."* (QS al-Kahfi/18: 109). Juga di dalam QS Luqman/31: 27.

²¹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Al-Jâmi' Al-Musnad Ash-Shahîh Al-Mukhtashar min Umûri Rasulillah Saw wa Sunanihi wa Ayyâmihî*, Juz 1, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, hal. 3, No. Hadis 3, Kitab *Badu Al-Wahyi*, Bab *Haddatsana Yahya ibn Bukairin*.

meneliti, mengetahui ciri-cirinya, dan sebagainya, yang kesemuanya dapat dikembalikan kepada hakikat “menghimpun” yang merupakan arti akar kata tersebut.²²

Quraish Shihab di dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an* menjelaskan bagaimana falsafah dasar *iqra* atau perintah membaca, memiliki kedudukan yang begitu penting sehingga diulang dua kali dalam rangkaian wahyu pertama. Secara prinsip, *khitab* wahyu pertama tersebut memang ditujukan kepada pribadi Nabi Saw, namun jika di fahami lebih jauh, pada hakikatnya perintah tersebut juga berlaku untuk umat manusia di sepanjang sejarah, karena realisasi perintah tersebut merupakan kunci pembuka jalan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Perintah membaca merupakan perintah yang paling berharga yang diberikan kepada umat manusia. Karena, membaca merupakan jalan yang dapat mengantarkan manusia mencapai derajat kemanusiaannya yang sempurna. Sehingga, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa “membaca” adalah syarat utama guna membangun peradaban; semakin luas pembacaan maka akan semakin tinggi peradaban, demikian pula sebaliknya.²³

Jika melihat konteks wahyu pertama mengenai *iqra*, ayat tersebut tidak menyebutkan objek bacaan, begitupun malaikat Jibril ketika itu juga tidak membaca satu teks tertulis. Oleh karenanya, dalam satu riwayat dinyatakan bahwa Nabi saw. bertanya: *ma aqra?/apa yang harus saya baca?* Begitu beragam pendapat ahli tafsir mengenai objek bacaan yang dimaksud. Di dalam Tafsir Al-Misbah M Quraish Shihab memberikan kesimpulan bahwa, karena kata *iqra* digunakan dalam arti membaca, menelaah, menyampaikan, dan sebagainya, dan karena objeknya bersifat umum, maka objek kata tersebut mencakup segala yang dapat terjangkau, baik ia merupakan bacaan suci yang bersumber dari Tuhan maupun bukan, baik ia menyangkut ayat-ayat yang tertulis maupun yang tidak tertulis. Alhasil, perintah *iqra* mencakup telaah terhadap alam semesta, masyarakat dan diri sendiri, serta bacaan tertulis, baik suci seperti ayat suci Al-Qur'an maupun tidak; seperti buku, majalah, koran dan sebagainya.²⁴

Dari pendapat ini memberikan penjelasan bahwa, ayat-ayat Allah itu tidak hanya terpaku pada ayat yang bersifat *qauliyah/tadwîniyyah* (kalam Allah yang dikodifikasi/Al-Qur'an), akan tetapi ayat-ayat Allah juga mencakup segala realitas yang ada: fenomena alam semesta, kondisi sosial-budaya-politik dan berbagai hal yang bisa diakses oleh panca indra, atau yang disebut dengan ayat-ayat *takwîniyah*. Berbagai ayat dalam Al-Qur'an sendiri

²² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2013 M/1434 H, hal. 261.

²³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 260-266.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 15, hal. 454-455.

mengisyaratkan hal tersebut, himbauan Al-Qur'an terhadap umat Islam untuk membaca ayat-ayat *takwîniyah* ini biasanya diekspresikan dengan kata *nadzara* atau derivasinya seperti *yandzuru*, *undzuru* dan lain sejenisnya,²⁵ termasuk kata-kata yang memiliki makna senada. Dalam Al-Qur'an kata *nadzara* ini dipakai sebagai dorongan kepada umat Islam untuk membaca dan mencermati berbagai realitas kehidupan mulai unta (QS al-Ghasyiyah/88:17), langit dan bumi (QS Yunus/10:101), sampai kondisi fisik, psikologi dan awal penciptaan manusia (QS al-Ankabut/29: 20, QS ath-Thariq/86: 5). Dari sini, dapat ditarik kesimpulan bahwa baik eksplorasi terhadap ayat *tadwîn* maupun ayat *takwîn*, sebenarnya memiliki derajat yang sama, karena sama-sama berasal dari Allah dan harus dibaca oleh setiap muslim.²⁶

Kata *ayat* sendiri sebenarnya berarti pertanda (*sign*)²⁷, sebagai titik tolak pemikiran bagi manusia untuk sampai kepada pengetahuan tentang adanya Tuhan, Pencipta alam semesta. Alam raya dan segala isinya, berikut

²⁵ Kata *nadzara* dan berbagai derivasinya diulang dalam Al-Qur'an sebanyak 83 kali, dengan objek yang beragam, tidak hanya terbatas kepada perintah membaca dan memperhatikan fenomena alam semesta (langit, bumi, manusia, hewan dan tumbuhan), namun juga realitas sosial, seperti perintah memperhatikan bagaimana Allah melebihkan sebagian kelompok atas sebagian yang lain (QS al-Isra/17:21), juga perintah memperhatikan akibat kesudahan orang-orang durhaka (QS al-A'raf/7:84), dzalim (QS Yunus/10: 39), perusak (QS an-Naml/27:14), pembohong (QS az-Zukhruf/43:25) dan yang lainnya. Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalîl Al-Mufahras li Al-Fâdz Al-Qur'an Al-Karîm*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

²⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, Cet. 1, 2005, hal. 171.

²⁷ Dalam bahasa arab kata *âyah* (آية) bermakna *al- 'alâmah adz-dzahîrah* atau tanda yang jelas. Secara umum Yusuf Al-Qardhawi menjelaskan di dalam kitabnya *Kaifa Nata'âmal ma'a Al-Qur'an Al-Adzîm*, bahwa makna ayat di dalam Al-Qur'an, memiliki beberapa pengertian: *pertama: al-ayah at-tanziliyyah al-matluwwah*, yaitu ayat yang dapat dibaca berupa wahyu yang diturunkan kepada seorang Nabi. *Kedua: al-ayah at-takwîniyyah al-masyhûdah*, yaitu ayat yang dapat disaksikan oleh mata yang terhampar di alam semesta, berupa langit dan bumi, manusia maupun makhluk yang lainnya. *Ketiga: al-ayah ad-dâlah 'ala shidq ar-rasûl*, yaitu ayat yang menunjukkan kebenaran ajaran yang dibawa oleh seorang Rasul ketika menantang kaumnya, atau dengan istilah lain disebut dengan mukjizat. Secara lebih rinci 'Abdul Ghafur Mahmud Mushtafa Ja'far salah satu Guru Besar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Cairo menjelaskan pemaknaan kata *âyah* (آية) di dalam kitabnya *Fatâwa fi 'Ulûm Al-Qur'an Al-Karîm*; bahwa pemaknaan kata ayat di dalam Al-Qur'an memiliki delapan pengertian, yaitu: *pertama: tanda atau ciri yang menunjukkan akan kekuasaan Allah Swt (QS asy-Syura/42:29). Kedua: Ayat Al-Qur'an (QS Ali Imran/3:29). Ketiga: Mukjizat seorang Rasul (QS al-Qashash/28:36). Keempat: perintah dan larangan (QS al-Baqarah/2:187). Kelima: bantuan dan pertolongan (QS Ali Imran/3:13). Keenam: ujian dan cobaan (QS Saba/34:15). Ketujuh: dalil dan bukti kebenaran yang kuat (QS Fushshilat/41:53). Kedelapan: alamat atau tanda yang jelas, arti ini sesuai dengan pemaknaan asal kebahasaan (QS Ali Imran/3:41). Yusuf Al-Qardhawi, Kaifa Nata'âmal ma'a Al-Qur'an Al-Adzîm?, Cairo: Dar Asy-Syuruq, Cet. 8, 2011, hal. 243. 'Abdul Ghafur Mahmud Mushtafa Ja'far, *Fatawa fi 'Ulum Al-Qur'an Al-Karîm*, Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 1, 2012, hal. 23-24.*

sistem kerjanya, adalah keajaiban-keajaiban yang kesemuanya dinamai oleh Al-Qur'an sebagai *âyat* atau tanda-tanda bagi keesaan dan kekuasaan Allah Swt (QS al-Baqarah/2:164).²⁸ Alam semesta diibaratkan oleh Tuhan sebagai buku untuk dibuka, dibaca, dimengerti dan di apresiasi, karena dalam pandangan Islam, dunia ini dirancang oleh Tuhan dengan tujuan agar manusia dapat memahaminya.²⁹ Sebagaimana pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas yang menyatakan bahwa seluruh alam semesta dengan apa yang ada padanya adalah sebuah "buku" yang agung dan terbuka untuk dimengerti dan ditafsirkan. Al-Qur'an banyak menjelaskan bahwa manusia dilebihkan dari makhluk yang lainnya, karena kecerdasannya, daya berfikir serta kemampuannya dalam mengakses ilmu yang dapat mengantarkan kepada pemahaman makna yang terkandung di dalam "buku" itu, karena alam bagaikan buku yang bercerita kepada manusia mengenai Sang Maha Pencipta, seakan-akan alam 'berbicara' kepada manusia sebagai wahyu yang bersumber dari Allah Swt. Alam memiliki makna kosmik dan mesti dihormati karena adanya hubungan simbolik dengan Tuhan.³⁰

Argumentasi ini, dikuatkan oleh Seyyed Hossein Nasr yang memandang bahwa diantara Al-Qur'an dengan alam semesta (*cosmos*) memiliki kesamaan wujud. Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded qur'an*), sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwîn*). Alam adalah sebuah buku yang berisi wahyu. Dengan demikian (*qur'an cosmic*), keduanya adalah "kitab suci" Tuhan. Ketika Al-Qur'an berbicara mengenai alam dan lingkungannya, Al-Qur'an tidak hanya berbicara kepada laki-laki dan perempuan, tetapi juga kepada alam (kosmos). Isi kosmos, seperti tumbuhan, hewan, matahari, laut, mineral dijadikan Tuhan sebagai saksi keberadaan-Nya.³¹

²⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007 M/1428 H, hal. 21.

²⁹ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. 3.

³⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, diterjemahkan kedalam bahasa melayu oleh Khalif Muammar A. Harris dari judul *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: RZS-CASIS HAKIM, Cet. 3, 2021, hal. 57.

³¹ Ide Seyyed Hossein Nasr ini berawal dari konsepnya tentang *unitas (tauhîd)*. Baginya, realitas (*wujûd*) adalah satu. Dunia nyata adalah satu dari keadaan wujud yang banyak. Bagi Seyyed Hossein Nasr, lembaran buku dengan teksnya (yang terdiri dari huruf-huruf) dapat digunakan untuk menerangkan masalah ini. Huruf adalah simbol-simbol (tertulis) secara beragam. Walaupun demikian, simbol huruf-huruf tersebut berasal dari hakikat yang satu, yakni "realitas" yang berasal dari bunyi nafas yang keluar dari kerongkongan yang sama. Suwito NS, "Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hoosein Nasr," dalam *Madania*, Vol. 21. No. 2, Desember 2017, hal. 227.

Tabel III.1. Kriteria Al-Qur'an *Tadwîni* dan Al-Qur'an *Takwîni*

Kriteria	Al-Qur'an Kitab (<i>Tadwîni</i>)	Al-Qur'an Kosmis (<i>Takwîni</i>)
Wujud	Tertulis dalam sebuah buku suci	Tertulis pada kosmos (baik makro maupun mikrokosmos)
Element (<i>Âyât</i>)	Keanekaragaman huruf (29 huruf <i>Hijâiyyah</i>) Huruf adalah simbol-simbol bunyi yang berasal dari sumber (nafas) yang satu	Keanekaragaman ciptaan (<i>maujûd</i>). <i>Maujûd</i> ini adalah simbol-simbol dari (drama puitik) wujud yang Esa.
Pesan Utama	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan
Cara Memahami	<i>Iqra</i> atau menyingkap simbol-simbol (konten dan konteks)	<i>Iqra</i> atau menyingkap makna simbol dari drama puitik serta tarian kosmik (kausalitas dan relasional)

Sebagaimana halnya Al-Qur'an yang di dalam ayat-ayatnya terkandung berbagai macam makna, fenomena alam juga mengandung makna yang mendalam secara spiritual. Arti alam tidak hanya berdasarkan atas penampakan luar semata. Setiap fenomena merupakan penampakan yang menawan. Fenomena alam tidak hanya merupakan suatu kenyataan tetapi juga menjadi simbol yang mencerminkan kreasi dari keagungan dan kekuasaan Tuhan. Alam bukan hanya berarti kuantitas, yang dilihat hanya sebagai sumber kekuasaan dan sumberdaya. Lebih dari itu, alam merupakan rumah spiritual dan sumber perenungan dan pemahaman kearifan Ketuhanan. Kebutuhan manusia atas alam tidak hanya sebagai sumber makanan dan tempat bernaung disetiap raga, di atas itu semua, alam berperan dalam memelihara jiwa. Seakan menjadi pelengkap apa yang ada di dalam Al-Qur'an yang berisi wahyu Tuhan, alam pun dapat memberikan jawaban bagi kebutuhan spiritual manusia.³²

³² Seyyed Hossein Nasr, *Masalah Lingkungan di Dunia Islam Kontemporer*, dalam Fachruddin M. Mangunjaya, Husain Heriyanto dan Reza Gholami, *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 2007, hal. 56.

2. Keseimbangan dan Keharmonisan Ayat-ayat Allah

Allah Swt Penguasa alam jagat raya. Dialah Pencipta alam dengan segala isinya. Dia Pengembang, Pemelihara, dan Penjaga kelangsungan alam. Dia Pengatur, Pengurus, dan Penguasa segala yang ada, sesuai yang dikehendaki-Nya. Dalam mengatur, mengurus dan mengembangkan kelangsungan alam, Allah menetapkan hukum-hukum dan ketentuan yang dibuat-Nya sendiri, sesuai kekuasaannya-Nya. Tidak ada makhluk yang dapat menolak atau menghindarinya. Apa dan siapa yang tidak tunduk dan patuh pada ketentuan-Nya atau mengingkari hukum dan peraturan-peraturan-Nya, pasti akan celaka dan binasa.³³

Bumi dan langit dengan segala isinya adalah kerajaan atau kekuasaan Allah yang sangat baik, tertib, teratur, dan sempurna. Tiada cacat sedikit pun di dalamnya. Makhluk dengan beragam jenis dan jumlahnya, semua tunduk kepada-Nya (QS Ali Imran/3:83). Semua memperoleh makanannya serta dapat hidup dengan tertib, harmonis, berkesinambungan secara teratur dan tepat.³⁴ Al-Qur'an menjelaskan bahwa tiada ciptaan Allah yang tidak seimbang. Alam tercipta dengan sangat baik dan sempurna. Allah mengarahkan kepada manusia untuk terus melihat dan memerhatikannya. Sebanyak apa pun usaha dalam proses mengamati dan meneliti, tidak akan ditemukan cacat pada jagat raya ciptaan-Nya:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ
هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِمًا وَهُوَ
حَسِيرٌ ﴿٤﴾

Yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Tidak akan kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih. Maka lihatlah sekali lagi, adakah kamu lihat sesuatu yang cacat? Kemudian ulangi pandangan(mu) sekali lagi (dan) sekali lagi, niscaya pandanganmu akan kembali kepadamu tanpa menemukan cacat dan ia (pandanganmu) dalam keadaan letih. (QS al-Mulk/67:3-4)

Pada ayat keempat dari surat Al-Mulk tersebut mempertegas perintah untuk mengamati dan meneliti alam raya. Hasilnya pasti akan sama, tidak ada cacat sedikitpun pada jagat raya ciptaan-Nya, Bahkan, Allah menegaskan

³³ Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains...*, hal. 5-6.

³⁴ Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains...*, hal. 4.

bahwa manusia akan lelah sendiri dan tidak akan menemukan cacat pada kerajaan Allah yang luas, besar, dan sempurna. Semakin sering diamati dan diteliti, semakin jelas bahwa tidak ada kecacatan atau ketidakaturan. Semua ciptaan Allah selalu berinteraksi secara harmonis. Semua terjadi secara teratur dan dalam keadaan seimbang, tanpa ada cacat sedikit pun. Kesempurnaan dan keteraturan alam semesta ini, menjadi bukti bahwa memang, jagat raya dicipta dan diatur oleh Allah sendiri.³⁵ Mehdi Golshani menambahkan maksud ayat tersebut adalah bahwa semakin jauh pengetahuan manusia dalam memahami penciptaan Tuhan, maka akan semakin jelaslah baginya kebesaran dan kemuliaan-Nya.³⁶

Allah Swt menciptakan ruang angkasa dan bumi dengan begitu sempurna. Semuanya sangat teratur dan sangat rapi. Tiada habis-habisnya para ilmuwan melakukan berbagai penelitian terhadap rahasia alam semesta. Semakin maju ilmu dan teknologi, maka semakin banyak pula rahasia alam yang terungkap. Segala sesuatu yang ada di alam raya ini memiliki keterkaitan yang begitu erat. Contohnya pengaruh bulan dan matahari terhadap laut dan terjadinya pasang naik dan pasang surut permukaan laut. Kerahasiaan yang menyelubungi langit jauh lebih banyak dan kompleks daripada bumi.

Contoh lain, segala macam jenis bunga yang menghasilkan buah, hanya dapat berproduksi bila terjadi perkawinan antara unsur jantan dengan betinanya. Unsur tersebut dapat ditemui berada dalam satu bunga atau pada dua bunga yang berbeda.³⁷

Dari sini maka semakin jelaslah, bahwa semua ciptaan Allah, dalam ragam jenis dan jumlahnya, senantiasa berinteraksi dengan baik dan harmonis, teratur dan berkesinambungan, Al-Qur'an mendeskripsikan hal ini, di dalam QS al-Hijr/15:21-22, Allah berfirman:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٢٢﴾

³⁵ Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains...*, hal. 6.

³⁶ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus Effendi dari judul *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature*, Bandung: Mizan, Cet. 10, 1998, hal. 53.

³⁷ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. 10.

Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kamilah khazanahnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu. Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan (air) itu, dan bukanlah kamu yang menyimpannya. (QS al-Hijr/15:21-22)

Pada ayat 21 Surat Al-Hijr dijelaskan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini, di langit dan di bumi, adalah ciptaan Allah. Semua tercakup dalam khazanah atau simpanan perbendaharaan Allah. Semua diciptakan dan diturunkan dengan kadar tertentu sesuai kebutuhan dan keperluannya. Kebutuhan dan keperluan siapa? Kebutuhan alam, termasuk kebutuhan dan keperluan manusia yang diberi tugas untuk mengelolanya. Ciptaan Allah telah ditetapkan sesuai kehendak dan kebijaksanaan-Nya secara terukur.³⁸

Hujan misalnya, Allah menurunkannya dengan ukuran yang tepat sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Mu'minun/23:18, Allah berfirman:

﴿١٨﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنْتَهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴿١٨﴾

Dan Kami turunkan air dari langit dengan suatu ukuran; lalu Kami jadikan air itu menetap di bumi, dan pasti Kami berkuasa menyapkannya. (QS al-Mu'minun/23:18)

Kemudian pada ayat 22 Surat al-Hijr dijelaskan bahwa di antara nikmat yang ada pada khazanah Allah adalah air, angin, pembuahan, dan lain-lain. Allah menghembuskan angin di permukaan bumi dan menciptakan pembuahan bagi tumbuh-tumbuhan dengan menyirami serbuk sari yang dibawa angin yang sampai pada putik bunga lainnya sehingga terjadilah pembuahan pada bunga itu. Angin juga membawa awan dari satu tempat ke tempat lain sehingga terjadi hujan pada berbagai permukaan bumi untuk memenuhi kebutuhan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan, serta agar air itu dapat dimanfaatkan dalam beberapa waktu lamanya. Sebagian dari air itupun ada yang tersimpan di bumi, meski bukan karena manusia yang menyimpannya.

Tumbuh-tumbuhan pun tumbuh untuk memenuhi kebutuhan manusia. Segalanya tumbuh dan berlangsung secara terukur. Allah berfirman:

﴿١٩﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾

³⁸ Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains...*, hal. 10.

Dan Kami telah menghamparkan bumi dan Kami pancangkan padanya gunung-gunung serta Kami tumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran. (QS al-Hijr/15:19)

Al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah Swt adalah Tuhan Sang Pencipta³⁹ segala sesuatu, tidak ada pencipta selain Dia (QS al-An'am/6:102, QS al-Mu'min/40:62). Makhlu-Nya bukan hanya yang bisa dilihat dengan mata, tetapi juga yang tidak terlihat, semisal jiwa, malaikat, jin dan syaitan. Cara Tuhan menciptakan semua makhluk, pada umumnya, digambarkan dengan perintah-Nya: *kun fayakûn* "Jadi, maka jadilah". Bentuk kata perintah dalam bahasa arab *kun* "jadilah" sangat berkaitan erat dengan konsep alam semesta, yaitu *kaun/kawn* yang merupakan sinonim dari wujud, yang sebenarnya disimpulkan dari Al-Qur'an.⁴⁰ Walaupun *kaun* secara makna kamus berarti alam semesta/kosmos,⁴¹ kata ini tidak pernah ditemui dan digunakan untuk mendeskripsikan persoalan kosmologi di dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an jurtru banyak memuat kata-kata lain yang sepadan -meskipun secara makna berbeda- seperti kata *khalq* (penciptaan), *as-sama* (langit) atau dalam bentuk plural *as-samâwât* dan *al-ardh* (bumi).⁴²

Allah Swt menciptakan langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa dalam pengaturan Tuhan, alam semesta tidak akan mengalami suatu pertentangan atau ketidakseimbangan. Karena itu, menjadi suatu bukti akan keesaan dan keagungan Tuhan.⁴³ Dia menciptakan segala sesuatu dan memberikan kepada masing-masing ukurannya secara seimbang, sehingga memiliki tatanan, stabilitas, keteraturan

³⁹ Ada 8 term yang digunakan Al-Qur'an terkait peran Allah sebagai Pencipta, *pertama: khalaqa*, Allah mencipta dari tiada menjadi ada. *Kedua: ja'ala*, mencipta sesuatu yang baru dari sesuatu yang sudah ada. *Ketiga: shana'a*, kreatifitas Allah dalam mencipta. *Keempat: fathara*, ciptaan yang tidak ada tandingannya. *Kelima: bada'a*, Allah mencipta dengan keindahan. *Keenam: sakhara*, Allah menundukan makhluk ciptaan-Nya. *Ketujuh: ansya'a*, Allah menciptakan sesuatu dan merawatnya. *Kedelapan: anbata*, Allah mencipta sesuatu yang terus berkembang baik dari manusia, hewan dan tumbuhan. Badru Tamam, *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, Cet. 1, 2021, hal. 199.

⁴⁰ Yaitu disimpulkan dari Firman Allah Swt:

﴿١٦﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Sesungguhnya urusan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu Dia hanya berkata kepadanya, "Jadilah!" Maka jadilah sesuatu itu. (Yasin/36:82)

⁴¹ Kata *kaun* bermakna, ada, wujud, keberadaan/eksistensi, alam dunia dan kosmos. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia...*, hal. 1527.

⁴² Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern...*, hal. 322-323.

⁴³ M. Kholid Muslih., et al, *Worldview Islam; Pembahasan Tentang Konsep-konsep Penting dalam Islam*, Ponorogo: Direktorat Islamisasi Ilmu UNIDA Gontor, Cet. 3, 2019, hal. 134.

yang harmonis dan hukum masing-masing.⁴⁴ Ketika Tuhan menciptakan sesuatu, Dia juga menciptakan di dalamnya kapasitas atau batas-batas perilaku, yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai *qadar* atau “ukuran”.⁴⁵ Ayat-ayat berikut menjadi sebagian contoh yang memberikan gambaran bahwa *qadar* atau ukuran berlaku bagi setiap makhluk:

﴿١٧﴾ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا....

Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalirlah ia (air) di lembah-lembah menurut ukurannya.... (QS ar-Ra'd/13:17)

﴿٤٩﴾ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Sungguh, Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran. (QS al-Qamar/54:49)

﴿٣﴾ ... قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

... Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu. (QS at-Talaq/65:3)

Menurut Hamid Fahmy Zarkasyi *qadar* atau ukuran dalam ayat-ayat di atas harus dipahami sebagai pola, disposisi/kecenderungan, tren atau dalam pengertian umum sebagai “determinisme holistik”. Pemahaman tersebut berlaku tidak hanya dalam hal peristiwa dan tindakan tertentu, tetapi juga dalam kaitannya dengan teori *takdîr*. Hal ini juga dapat dilihat dari perbedaan mendasar antara Tuhan dan ciptaan-Nya. Tuhan tak terbatas dan mutlak, sedangkan ciptaan-Nya terbatas dan bergantung pada-Nya. Dengan demikian, “diukur” dalam hal ini paling baik dipahami sebagai “terbatas”. Selain itu, ukuran dalam sesuatu yang diciptakan sama sekali bukan berarti kemerdekaan mereka, sebaliknya, ia menunjukkan ketergantungan kepada Tuhan. Ketika Tuhan menciptakan sesuatu dengan ukurannya, pada saat yang sama Dia memberikan bimbingan atau perintah-Nya secara berkelanjutan.⁴⁶ Allah Swt berfirman di dalam QS al-A'la/87:2-3:

﴿٣﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسُوِّىْ ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۖ

⁴⁴ QS Yunus/10:5, QS al-Furqan/25:2, QS Yasin/36:37-40, QS al-Jatsiyah/45:5

⁴⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan*, Ponorogo: UNIDA Gontor Press, Cet. 1, 2018, hal. 37.

⁴⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan...*, hal. 38.

Yang menciptakan, lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya). Yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk, (QS al-A'la/87:2-3)

Begitu juga dalam QS Thaha/20:50:

... الَّذِي آعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿٥٠﴾

Dia (Musa) menjawab, “Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan bentuk kejadian kepada segala sesuatu, kemudian memberinya petunjuk.” (QS Thaha/20:50)

Ukuran dapat diartikan pula sebagai hukum yang ditahbiskan, dan karena itu seluruh alam tampak seperti sebuah struktur yang kokoh dan terangkai dengan baik tanpa celah, retakan dan dislokasi. Alam semesta diciptakan sedemikian rupa sehingga ia memiliki sistem yang tertata dan terpadu, yang bekerja dengan hukum-hukumnya sendiri, serta dengan stabilitas dan keteraturan alam yang telah tertanam di dalamnya. Apa pun yang dihasilkan dari ciptaan-ciptaan-Nya ini sudah diatur dalam keseimbangan. Alam semesta laksana mesin raksasa:⁴⁷ bekerja dalam hukum-hukum yang ditahbiskan dengan keteraturan dan proses kausal, bukan karena dirinya sendiri, melainkan karena kehendak Sang Penciptanya.

Osman Bakar berargumen bahwa melalui pengetahuan akan hakikat tentang alam semesta, manusia dapat mengetahui eksistensi Tuhan. Kemungkinan ini menjadi sebuah konsekuensi dari fakta bahwa alam semesta, melalui penciptaan Tuhan, memanifestasikan nama-nama indah Tuhan (*asma al-husna*), sebagaimana yang dikatakan oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa alam semesta merupakan ‘teofani’ (*tajalli*) yang menyelubungi dan menyingkap Tuhan.⁴⁸ Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan, yang paling sering disebutkan dalam Al-Qur’an adalah Mahatahu, Mahabijak, Mahakuasa, dan Mahadil. Demikian pula, Al-Qur’an menyebut fenomena alam sebagai “tanda-tanda Tuhan” (*âyatullah*) karena fenomena-fenomena

⁴⁷ Akan tetapi, tidak bisa diasumsikan bahwa setelah menciptakan segala sesuatu bersama dengan hukum sebab-akibatnya, Tuhan beristirahat di singgasana-Nya tanpa aktivitas penciptaan lagi. Tidak juga berarti bahwa Tuhan bertindak sebagai tambahan dari kerja manusia dan alam. Tentang alam ini Fazlur Rahman mengekspresikan dengan kata-kata “(alam) ini otonom tetapi tidak otokratis (mengatur diri sendiri), karena dari keberadaannya alam ini tidak mengandung sesuatu yang final”. Dengan kata lain, alam semesta tidak bisa menjelaskan dirinya sendiri, tidak memiliki justifikasi bagi keberadaannya sendiri, dan bukan yang paling utama dalam dirinya sendiri. Oleh karena itu, selain sebab-akibat alam ini, ada sebab-akibat lain yang lebih tinggi, yang dari-Nya seluruh proses alam berasal, yaitu sebab-akibat Ilahi. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan...*, hal. 40.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Masalah Lingkungan di Dunia Islam Kontemporer...*, hal. 56.

ini menunjuk pada Sifat-sifat Tuhan. Lebih lanjut, Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa keteraturan fenomena alam dan kosmik merupakan representasi ketundukan semua makhluk kepada Tuhan sebagai keniscayaan yang tidak bisa ditolak. Ia juga menambahkan bahwa dalam harmoni antara ritual keagamaan (umat Muslim khususnya) dan fenomena alam (matahari sebagai tanda waktu shalat, bulan sebagai tanda waktu puasa, dan lainnya), terdapat bukti lain mengenai asal-usul dan hubungan *ilahiyyah* (antara manusia, alam, dan Tuhan).⁴⁹ Selain itu, alam semesta adalah juga manifestasi Keesaan Tuhan. keterkaitan segala sesuatu di alam semesta dan keteraturan serta harmoni yang meliputi seluruh alam semesta memperlihatkan Ketunggalan Tuhan.⁵⁰ Al-Qur'an sendiri mengajukan argumen berikut:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ... ﴿٢٢﴾

Seandainya pada keduanya (di langit dan di bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa.... (QS al-Anbiya'/21:22)

Al-Qur'an bahkan menegaskan bahwa kajian tentang ayat-ayat Tuhan di alam (yakni fenomena alam) pada akhirnya bisa membawa lebih dekat kepada Tuhan:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS Fussilat/41:53)

Lebih jauh Osman Bakar menjelaskan bahwa alam semesta dalam bahasa Yunani disebut *cosmos*, kata ini mengungkapkan gagasan tentang keteraturan, harmoni, dan keadilan sebagai lawan dari *chaos*. Menurutnyanya jika mengikut argumen Al-Qur'an di atas, kaum Muslimin telah mengambil kesatuan alam semesta sebagai bukti kosmologis yang sah bagi Keesaan Tuhan. Pada kenyataannya, tujuan fundamental dari pengetahuan kealaman

⁴⁹ Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern...*, hal. 99.

⁵⁰ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains; Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M. S. Nasrulloh dari judul *Tawhid and Science Islamis Perspectives on Religion and Science*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. 1, 2008 M/1429 H, hal. 390-391.

yang disebut dengan *Sains Islam* adalah untuk memperagakan ketunggalan ciptaan, sebagaimana yang tercermin dalam ketunggalan hukum-hukumnya, dengan pandangan yang jelas-jelas menegaskan kebenaran prinsip tauhid.⁵¹

Mehdi Golshani menegaskan bahwa, semua agama monoteistik memandang kajian tentang alam sebagai upaya untuk menyaksikan karya-karya Tuhan. Mempelajari ‘kitab alam’ akan mengungkapkan rahasia-rahasiannya kepada manusia dan menampakan koherensi (keterpaduan), konsistensi dan berbagai aturan yang terkandung di dalamnya. Argumen yang berangkat dari adanya ketertiban dan harmoni dalam penciptaan untuk membuktikan adanya Tuhan ada dalam Al-Qur’an maupun Al-Kitab, dan sering digunakan oleh para sarjana dari semua agama monoteistik untuk tujuan ini. Pandangan ini dianut luas selama Abad Pertengahan. Kerangka metafisik yang mengakomodasi sains pada era tersebut bisa memberikan penafsiran yang bercorak teistik tentang alam semesta.⁵² Para perintis sains modern juga memiliki pandangan seperti ini. Tetapi, dengan munculnya penafsiran mekanistik tentang alam semesta dan meratanya filsafat empirisistik, sains lalu memisahkan diri dari metafisika dan memainkan peran sebagai ideologi yang dominan. Paruh pertama abad ini menyaksikan puncak gerhana metafisika di Barat.⁵³

Keseimbangan dan keharmonisan tidak hanya terdapat pada ayat-ayat *takwîn*, sebagaimana sudah penulis jelaskan pada pembahasan sebelumnya, akan tetapi keseimbangan dan keharmonisan ini juga terdapat pada ayat-ayat *tadwîn*/Al-Qur’an sebagai Mukjizat terbesar sepanjang sejarah. Ayat-ayat yang jika dibaca oleh orang beriman membuat hati bergetar sehingga air mata

⁵¹ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains...*, hal. 391.

⁵² Dalam tradisi Yunani, yang kemudian juga berkembang dalam Dunia Islam, ada dua tradisi sains. *Pertama*, sains Aristotelian yang sifatnya teistik; yang oleh para filsuf Muslim disebut sebagai *Al-Ilahiyyun* yang dalam pengertian orang-orang seperti Aristoteles itu percaya bahwa di balik alam raya ini ada pencipta. Kalau dalam istilah Aristoteles, di balik alam raya ini ada penggerak (*al-muharrrik*), istilah mereka bukan Tuhan, tapi *al-muharrrik al-awwal* atau *Prima Causa*. Tradisi ini memberikan pengaruh selama ratusan tahun, sejak era islam sampai era fajar modernitas dalam sejarah eropa di tangan orang-orang seperti Copernicus dan Galileo pada sekitar abad ke 16/17. *Kedua*: sains Demokratian yang sumbernya dari Demokritos; seorang filsuf Yunani yang menemukan teori mengenai atom, yang tidak percaya Tuhan. Tradisi ini, ideologinya persis dengan ‘sebagian’ saintis modern di dunia Barat yang berpandangan seperti Stephen Hawking yang terkenal sekali bahwa alam raya ini cukup dijelaskan dengan hukum-hukumnya sendiri dan tidak butuh penjelasan ketuhanan. Tuhan tidak relevan dalam menjelaskan mekanisme kerja alam: Tuhan tidak diperlukan. Oleh para filsuf Muslim, mereka disebut sebagai *At-Thabhi’iyyûn*, yaitu orang-orang yang pandangannya materialistis. Haidar Bagir dan Ulil Absar Abdalla, *Sains Religius dan Agama Saintifik; Dua Jalan Mencari Kebenaran*, Bandung: Mizan, Cet. 3, 2021 M/1442 H, hal. 147-149.

⁵³ Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains; Tafsir Islami atas Sains*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dari judul *Issues in Islam and Science*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2004, hal. 130.

bercucuran, juga manambah keimanan dan dapat menghadirkan ketenangan hati (QS al-Anfal/8:2, QS az-Zumar/39:23, QS al-Maidah/5:83). Al-Qur'an dengan gaya bahasanya yang memukau, sangat berbeda dengan karya manusia yang dikenal masyarakat pada waktu itu. Al-Qur'an tidak berbentuk sya'ir, tidak pula berbentuk puisi, walaupun begitu tetap mempunyai keunikan dalam nada, lagam, irama dan ritmenya. Al-Qur'an memiliki gaya bahasa sendiri yang unik dan menakjubkan; yang membuat tercengang para sastrawan -seperti Abu Al-Walid- ketika mendengar kehalusan dan keindahan gaya bahasa Al-Qur'an, sehingga tidak sedikit dari tokoh sastrawan tersebut masuk Islam seperti Umar ibn Khathab ketika mendengar awal surat Thaha.

Al-Qur'an memperkenalkan dirinya sebagai suatu kitab yang seimbang (QS asy-Syura/42:17). Al-Qur'an juga begitu teliti disetiap penggunaan, penempatan dan pemilihan setiap diksinya, sehingga dapat memuaskan akal dan jiwa, hal ini dirasakan bukan hanya oleh para pemikir akan tetapi dirasakan juga oleh kebanyakan orang. Dalam menjelaskan keseimbangan redaksi Al-Qur'an, Rasyad Khalifah, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, menjelaskan bahwa ada rahasia dibalik jumlah pengulangan kosa kata Al-Qur'an. Ia memulai membuktikan idenya tersebut dengan mengulas kata *basmalah* yang terdiri dari 19 huruf - بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ -. Selanjutnya dikatakan bahwa jumlah bilangan kata-kata *basmalah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an walaupun berbeda-beda, namun secara keseluruhan dapat habis terbagi oleh angka 19.⁵⁴

Selain itu, masih banyak contoh mengenai keseimbangan bilangan kata di dalam Al-Qur'an, sebagaimana yang di ungkap oleh Abdurrazaq Naufal dalam bukunya *al-i'jâz al-'adad al-qur'an al-karîm*, mengemukakan sekian banyak contoh tentang keseimbangan tersebut. Salah satunya yaitu: (1) Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dan antonimnya, contohnya pengulangan kata *an-naf'*/manfaat (التَّفْع) dan *al-fasâd*/kerusakan atau mudarat (الْفَسَاد) masing-masing sebanyak 50 kali, kata *al-harr*/panas (الْحَرُّ) dan *al-bard*/dingin (الْبُرْدُ) masing-masing sebanyak 4 kali. (2) Keseimbangan jumlah bilangan kata dengan sinonim atau makna yang dikandungnya, contohnya pengulangan kata *al-harts*/membajak (الْحَرْثُ) dan *az-zirâ'ah*/bertani (الزَّرَاعَةُ) masing-masing 14 kali, kata *al-jahr*/nyata (الْجَهْرُ) dan *al-'alâniyyah*/nyata (الْعَلَانِيَّةُ) masing-masing 16 kali. (3) Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan jumlah kata yang menunjuk kepada akibatnya, contohnya pengulangan kata *al-kâfirûn*/orang-orang kafir (الْكَافِرُونَ) dan *an-nâr*/neraka (النَّارُ) masing-masing 154 kali. (4) Keseimbangan antara jumlah bilangan kata dan kata penyebabnya, contohnya pengulangan kata *al-isrâf*/pemborosan

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007 M/1428 H, hal. 143.

(الإِسْرَافُ) dan *as-sur'ah*/ketergesa-gesaan (السُّرْعَةُ) masing-masing 23 kali, pengulangan kata *as-salâm*/kedamaian (السَّلَامُ) dan *asth-thayyibat/kebaikan* (الطَّيِّبَاتُ) masing-masing 60 kali.⁵⁵

Ada juga keseimbangan khusus misalnya pengulangan kata (الْيَوْمُ) (*yaum*/hari) dalam bentuk tunggal, sejumlah 365 kali, sebanyak hari-hari dalam setahun. Sedangkan, hari yang menunjuk kepada jamak أَيَّامٌ (*ayyâm*) dan dua (يَوْمَيْنِ/*yaumain*), jumlah keseluruhannya hanya tiga puluh, sejumlah hari-hari dalam sebulan. Di sisi lain kata yang berarti “bulan” (*syahr/asyhur*) شهر-أشهر hanya terdapat dua belas kali, sejumlah bulan dalam setahun.⁵⁶ Selain itu Al-Qur'an juga memiliki ketelitian redaksi dalam hal pemilihan kosa katanya. Yang mana seringkali pemilihan tersebut -pada pandangan pertama- tampak ganjil, bahkan boleh jadi dinilai menyalahi kaidah kebahasaan atau tidak sejalan dengan bahasa yang baik dan benar. Dari fakta ini maka benar apa yang di sampaikan oleh Allah Swt dalam firman-Nya:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya. (QS an-Nisa'/4:82)

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menantang siapapun untuk mentadaburi Al-Qur'an, mengamati setiap ketentuan hukum yang ditetapkannya, kisah yang dipaparkannya, nasihat yang disampaikan, dan lain-lain, yang turun dalam berbagai tempat dan keadaan, baik di Makkah maupun di Madinah, atau di tempat lain, malam atau siang, dalam perjalanan Nabi atau di tempat berdomisili, saat perang atau damai, saat sedih atau senang. Semua, diperintahkan untuk diamati dan dibandingkan satu dengan yang lain. Pasti pada akhirnya tidak ditemukan pertentangan, bahkan semua saling mendukung, yang satu menafsirkan yang lain, tidak ada satupun ayat yang perlu direvisi, disempurnakan, apalagi dibatalkan, oleh karena itu, ajarannya bersifat langgeng dan abadi. Tidak juga ada perbedaan dari segi nilai sastranya semuanya sama (QS az-Zumar/39:23). Kesamaan ayat-ayatnya dari segi mutu dan tiadanya pertentangan antara satu ayat dan ayat yang lain adalah bukti bahwa Al-Qur'an bukanlah ciptaan manusia, karena jikalau produk manusia, pastilah banyak ditemukan berbagai perbedaan di dalamnya. Betapa tidak banyak, padahal manusia berubah perasaan dan kemampuannya, dapat bertambah dan dapat berkurang ilmunya, berubah situasi dan kondisi yang dihadapinya, sehingga bisa saja hasil karyanya

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 145-147.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, hal. 147.

sendiri dia sesali dan ditemukan kekurangannya jika dibanding dengan karyanya yang lain atau yang datang sesudahnya. Demikian aneka faktor yang dapat menjadikan karya manusia memiliki banyak perbedaan, dan karena itu pula ayat di atas menggunakan kata banyak perbedaan. Karena itu, ayat ini bermakna, Seandainya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan di dalamnya. Pertentangan itu sifatnya banyak sebagaimana halnya karya makhluk.⁵⁷

3. Ayat-ayat *Kauniyah* dan Kebangkitan Peradaban Emas

Al-Qur'an memuat banyak ayat yang memberikan informasi seputar alam dan fenomena fisik (ayat-ayat *kauniyyah*). Terdapat lebih dari 750 ayat yang berhubungan dengan alam. Sebagian dari ayat-ayat tersebut sangat mendorong bahkan merekomendasi pembaca untuk mengeksplorasi, merenungkan alam (ciptaan Tuhan) dan memanfaatkan fikiran sebaik mungkin untuk memahaminya. Mehdi Golshani menyatakan bahwa sebenarnya, alasan utama mengapa para ulama besar kita pada masa-masa gemilang peradaban Islam memberi perhatian pada sains asing (terutama Yunani) adalah karena Al-Qur'an menekankan studi tentang alam. Al-Biruni seorang ilmuwan Muslim terkemuka abad ke-11 dengan jelas menyatakan bahwa motif di balik penelitian ilmiahnya adalah. firman Allah Swt QS Ali Imran/3:191:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka. (QS Ali 'Imran/3:191)

Demikian pula, astronom terkenal Al-Battani/Albategnius (w. 929 M) juga menyatakan bahwa dengan memusatkan perhatian, melakukan observasi, dan berpikir ekstensif pada fenomena astronomis, seseorang dapat membuktikan keesaan Tuhan dan mampu mengenali luasnya kekuasaan Sang Pencipta berikut kebijaksanaan-Nya dan desain halus-Nya.⁵⁸ Dari kenyataan inilah menurut Nidhal Guessoum berpendapat bahwa penekanan yang

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 2, hal. 638-641.

⁵⁸ Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern...*, hal. 122.

demikian kuat inilah yang menjadi alasan utama dibalik pengembangan sains dalam Islam.⁵⁹

Tidak lama setelah kemunculannya di panggung dunia, Islam menghasilkan zaman keemasan pengetahuan dan sains yang berlangsung selama seribu tahun. Para ahli sejarah dan komentator menunjukkan berbagai faktor yang menjelaskan ledakan kegiatan tersebut, faktor utama karena Al-Qur'an yang mendorong muslim memikirkan ayat-ayat Allah di langit dan menyelidiki bumi untuk mencari pengetahuan. Selain itu hadis yang meninggikan posisi orang berilmu, sampai ibadah (shalat, puasa, aturan transaksi keuangan, dll) yang diwajibkan kepada umat Islam. Waktu shalat, arah kiblat, pembuatan kalender Islam untuk acara-acara keagamaan (Ramadhan, 'Id, haji) dan keperluan Sipil (pembayaran gaji, utang, dll.), hitungan zakat, pembagian tanah dan harta waris, semuanya memerlukan astronomi, trigonometri, dan aljabar.⁶⁰

Al-Qur'an menyuruh manusia mempelajari sistem dan skema penciptaan, keajaiban-keajaiban alam, sebab-sebab dan akibat-akibat seluruh benda-benda yang ada, kondisi-kondisi organisme hidup, secara singkat, seluruh tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang ada di alam eksternal dan kedalaman-kedalaman batin jiwa manusia. Al-Qur'an menyuruh berpikir dan merenungkan seluruh aspek-aspek penciptaan dan menyuruh manusia menggunakan nalar dan fakultas-fakultas lainnya untuk menemukan rahasia-rahasia alam.⁶¹ Ibn Rusyd sebagaimana dikutip oleh Aksin Wijaya berpendapat lebih jauh, bahwa menurutnya, syari'ah mewajibkan manusia mengetahui Allah melalui "penalaran" (penggunaan akal) dan perenungan (*i'tibâr*) terhadap alam. Perintah Al-Qur'an untuk mempelajari dan mengetahui '*maujud*' dengan akal tidak hanya ditujukan oleh satu ayat, melainkan oleh banyak ayat.⁶² Secara ringkas Ibn Rusyd hendak menampilkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai dua hal; *pertama*: ayat Al-Qur'an yang mendorong manusia untuk merenungi '*maujûd-maujûd*'. *Kedua*: ayat Al-Qur'an yang menganjurkan 'penggunaan akal' dalam merenungi (*i'tibâr*) '*maujûd-maujûd*'. Ayat-ayat berikut menampilkan gambaran dua hal tersebut:

⁵⁹ Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern...*, hal. 322.

⁶⁰ Nidhal Guessoum, *Memahami Sains Modern; Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, diterjemahkan oleh Zia Anshor dari judul *The Young Muslim's Guide to Modern Science*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, Cet. 1, 2020, hal. 45.

⁶¹ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an...*, hal. 50.

⁶² Aksin Wijaya, *Menafsir Kalam Tuhan; Kritik Ideologis Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd*, Yogyakarta: IRCiSod, Cet. 1, 2021, hal. 112.

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَدَّيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾
 وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبَصَّرَةٌ
 وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾

Maka tidakkah mereka memperhatikan langit yang ada di atas mereka, bagaimana cara Kami membangunkannya dan menghiasinya dan tidak terdapat retak-retak sedikit pun? (6) Dan bumi yang Kami hamparkan dan Kami pancangkan di atasnya gunung-gunung yang kokoh dan Kami tumbuhkan di atasnya tanam-tanaman yang indah, (7) untuk menjadi pelajaran dan peringatan bagi setiap hamba yang kembali (tunduk kepada Allah) (8). (QS Qaf/50:6-8)

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾

Dan di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin, (20) dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan? (21) (QS az-Zariyat/51:20-21)

... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾

... Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan! (QS al-Hasyr/59:2)

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي
 الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ
 مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ﴿١٦٤﴾ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ
 وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti. (QS al-Baqarah/2:164)

Pada ayat-ayat tersebut Allah menunjukkan seluruh benda-benda yang ada di dalam alam sebagai “ayat-ayat” penciptaan-Nya, dan sistem alam sebagai rekaman perancang dan pemrogram Yang Mahatahu. Studi tentang alam dan apa-apa yang ada di dalamnya merupakan alat-alat (cara) yang sangat penting untuk mengetahui Allah dan mengenal keagungan penciptaan-Nya. Jika dilihat di dalam Al-Qur’an, para Nabipun mendasarkan *manhaj* dakwahnya pada persoalan ini. Sebagaimana Nabi Musa membuat *hujjah* yang sama dalam konfrontasinya dengan Fir’aun. Al-Qur’an mengisahkan dialog Nabi Musa dengan Fira’un ketika menyampaikan argumentasinya dengan penjelasannya seperti berikut:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿٥٥﴾...الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ
 مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ
 شَتَّى ﴿٥٦﴾

Dia (Musa) menjawab, “Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan bentuk kejadian kepada segala sesuatu, kemudian memberinya petunjuk.”... (50) (Tuhan) yang telah menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu, dan menjadikan jalan-jalan di atasnya bagimu, dan yang menurunkan air (hujan) dari langit.” Kemudian Kami tumbuhkan dengannya (air hujan itu) berjenis-jenis aneka macam tumbuh-tumbuhan. (53) (QS Taha/20:50, 53)

Begitupun dengan Nabi Nuh ketika menyeru kaumnya (lihat: QS Nuh: 5-20).⁶³

Menurut Mehdi Golshani tidak harus setiap orang mampu membaca “kitab” alam. Menurutnya Al-Qur’an memandang hanya orang-orang yang berilmulah yang dapat mengambil manfaat dari kitab alam itu (QS al-Fathir/35: 27-28). Disisi lain, Al-Qur’an hanya menghargai orang-orang berilmu yang dapat menunjukkan keagungan dan kehebatan ciptaan Allah. Dan yang memiliki kerendahan diri yang dihasilkan oleh ilmu mereka tentang kekuasaan *Ilahi* dan kebesaran-Nya (QS al-Ankabut/29: 43, 49). Al-Qur’an menjelaskan bahwa untuk memahami ‘ayat-ayat’ Pencipta, hanya mungkin bagi orang berilmu dan bijak yang berjuang menggali rahasia-rahasia alam dan yang telah mendapatkan ilmu di dalam bidang-bidang studi mereka. Jika tidak, pengenalan superfisial terhadap “kitab penciptaan” ini saja tidak akan cukup mengungkapkan hal sebenarnya. Suatu awal pemahaman kitab alam yang tepat hanya bisa dicapai lewat ilmu-ilmu semacam matematika, fisika,

⁶³ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur’an...*, hal. 51-52.

kimia, astronomi, botani, dan zoologi (yang biasa disebut sebagai ilmu-ilmu kealaman). Dengan pertolongan ilmu-ilmu tersebut dan ilmu-ilmu rasional dapat membantu dalam menyingkap hukum-hukum alam keajaiban aturan (*order*) dan skema penciptaan yang mengatur alam.⁶⁴

Ilmuwan-ilmuwan Muslim terkemuka pada masa lampau memandang kajian alam sebagai cara untuk menyaksikan ayat-ayat Tuhan di alam semesta. Sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Biruni, menurutnya manakala seseorang memutuskan untuk membedakan antara kebenaran dan kebatilan, dia harus mengkaji alam semesta dan menemukan apakah ia abadi ataukah diciptakan. Jika seseorang mengira bahwa dia tidak membutuhkan jenis pengetahuan ini, dia perlu berpikir tentang hukum-hukum yang mengatur dunia kita ini, sebagiannya atau keseluruhannya. Ini akan membawanya untuk mengetahui kebenaran mengenai mereka, dan merintis jalan untuk mengetahui *Wujûd* yang mengarahkan dan mengendalikan alam semesta, dan untuk mengetahui sifat-sifat-Nya.⁶⁵

Para sarjana terkemuka pada zaman keemasan peradaban Islam memandang bahwa seluruh ilmu, baik ilmu-ilmu teologi maupun ilmu-ilmu kealaman merupakan alat untuk mendekati diri kepada Allah. Dalam perspektif ini, aneka ragam pengetahuan tidaklah asing satu sama lain; karena pada masing-masing jalannya sendiri, ilmu-ilmu itu menafsirkan berbagai lembaran “kitab penciptaan”. Beberapa ilmu yang berbeda dilihat dalam perspektif tunggal, dan dipandang saling berhubungan sebagaimana cabang-cabang “pohon” pengetahuan. Seluruh tujuan-tujuan ilmu dipandang sebagai penemuan kesatuan dan koherensi di dalam dunia alam. Sesuai dengan itu, sumber seluruh ilmu dipandang satu. Untuk memahami berbagai tingkat dan taraf eksistensi, mereka menggunakan pendekatan eksperimental di samping pendekatan intelektual dan intuitif.⁶⁶

Konsep ilmu pengetahuan semacam ini terlahir berkat pemahaman terhadap Al-Qur’an dan Sunnah, sehingga mendorong mereka mencari pengetahuan dari bangsa-bangsa lain dan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan tersebut. Dalam pandangan dunia mereka, kajian tentang alam mencakup baik unsur-unsur fisika maupun metafisika, dan semua bidang ilmu pengetahuan dipandang sebagai cabang-cabang dari sebuah pohon yang tunggal yang akarnya adalah metafisika Islam. Jadi, dalam pandangan Islam, semua bidang ilmu adalah penting. Sebagian dari ilmu pengetahuan itu berupa ilmu yang diwahyukan dan sebagian lain diperoleh melalui eksperimentasi, observasi, penalaran teoretis, dan intuisi. Akan tetapi, kata “ilmu” bisa diterapkan untuk semua jenis ilmu, termasuk ilmu-ilmu kealaman. Lebih jauh, dalam pandangan Islam, tidak ada bidang ilmu yang

⁶⁴ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur’an...*, hal. 52-53.

⁶⁵ Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains...*, hal. 120.

⁶⁶ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur’an...*, hal. 57.

secara intrinsik buruk.⁶⁷ Adalah karena alasan-alasan lain -misalnya penerapan yang bersifat merusak- suatu bidang ilmu menjadi buruk.⁶⁸

Para sarjana Muslim pada era gemilang peradaban Islam menekankan bahwa motivasi di balik upaya pencarian ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu matematis adalah mengetahui “ayat-ayat” Tuhan di alam semesta. Dalam pandangan mereka, tiap-tiap bidang ilmu ini menunjukkan satu dimensi ciptaan Tuhan, dan ilmu-ilmu tersebut memiliki kesatuan organis. Jadi, para sarjana Muslim ini tidak memisahkan kajian tentang alam dari pandangan-dunia mereka yang religius, dan mereka mencari kerangka kerja inklusif yang memungkinkan mereka menjelaskan keseluruhan alam semesta. Gagasan ketunggalan Pencipta dan keserasian penciptaan merupakan prinsip mendasar yang mengatur semua ranah ilmu pengetahuan. Seni Islam memperlihatkan kembalinya semua kejamakan kepada kesatuan, sedangkan sains Islam memperlihatkan ketunggalan rancangan di alam semesta.⁶⁹

George Sarton mengakui bahwa selama periode antara tahun 750 M dan tahun 1100 M, orang-orang Islam, adalah pemimpin-pemimpin dunia intelektual yang tak dapat disanggah, dan antara tahun 1100 dan 1350 M, pusat-pusat belajar di Dunia Muslim secara global amat penting dan menarik banyak orang dari berbagai penjuru dunia, kota-kota mereka menjadi pusat-pusat studi yang terspesialisasi; yang membentang dari timur (Baghdad, Bukhara, Khawarizm, Rey, Jaipur) sampai Andalusia dan Maghribi di barat.⁷⁰

Selama periode itu, bisa ditemukan sejumlah para sarjana yang mengkombinasikan otoritas di dalam ilmu-ilmu agama dengan pengetahuan ensiklopedik ilmu-ilmu kealaman. Seperti, Al-Khawarizmi (w. 850 M) menulis sebuah buku aljabarnya yang bersejarah; *Kitab Al-Jabr Wal-Muqâbalah*. Kemudian, Ibnu Al-Haitsam (w. 1040 M) yang dianggap sebagai “bapak optika” karena karyanya yaitu *Kitab Al-Manâdzir*. Barangkali bidang yang paling lama aktif dalam zaman keemasan sains Islam adalah astronomi (meskipun sering kali bercampur dengan astrologi). Peradaban Islam mendirikan observatorium-observatorium mengagumkan, selama delapan abad dan di banyak tempat, dari Turki sampai India, termasuk di Maraghah (sekarang di Iran barat), di mana satu observatorium yang berdiri hanya selama 30 tahun menghasilkan sekolah astronomi terbesar zaman itu dan di Samarkand, di mana ada satu alat yang berada di tanah dengan jan-jari sepanjang 40 meter. Ahli-ahli astronomi terkenal di peradaban Muslim pada

⁶⁷ Dr. Behesyti mengatakan bahwa, setiap ilmu, selama tidak menjadi alat ditangan *thaghut* (selain Allah/anti Allah) merupakan alat-alat pencerahan; jika tidak, ilmu itu bisa jadi alat kesesatan. Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an...*, hal. 57.

⁶⁸ Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains...*, hal. 3.

⁶⁹ Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains...*, hal. 3.

⁷⁰ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an...*, hal. 57-58.

masa itu mencakup Al-Battani (w. 929 M), Abdurrahman Ash-Shufi (w. 986 M), Maslamah Al-Majrithi (w. 1007 M), Ibnu Yunus (w. 1009 M), Al-Biruni (w. 1048 M), Ibn Yahya Az-Zarqali (w. 1087 M), Nashiruddin Ath-Thusi (w. 1274 M), Ibnu As-Syathir (w. 1375 M), Ali Qushji (w. 1474 M), dan Taqiyuddin bin Ma'ruf (w. 1585 M).⁷¹

Bidang lain yang banyak mendapat sumbangan sains muslim adalah kedokteran, yang diubah menjadi sains eksperimental oleh orang-orang seperti Ibnu Sina (w. 1037 M) yang serba bisa, dan pertama kali melakukan uji klinis. Orang hebat ini juga dianggap penemu sifat menular pada penyakit dan pengembangan awal farmakologi klinis. *Qanûn Fi Ath-Thib* (hukum/aturan kedokteran) karya Ibnu Sina menjadi buku pelajaran kedokteran standar di Eropa sampai abad ke-18. Kontributor penting lain dalam bidang kedokteran selama zaman keemasan Islam mencakup: Muhammad bin Zakariya Ar-Razi atau di dunia barat dikenal dengan Rhazes (w. 925 M), yang menerapkan pengetahuan kimia dalam kedokteran: Abu Al-Qasim Az-Zahrawi/Albucasis (w. 1013 M), terkenal karena alat-alat bedah yang dia gunakan dan jabarkan di karyanya, *Kitâb At-Tashrîf*, ensiklopedia medis dengan 30 bagian yang juga menjabarkan cara-cara membuat obat melalui sublimasi dan penyulingan. Juga ada Ibnu Al-Baithar (w. 1248 M), ahli tumbuhan, obat, dan kedokteran dari Andalusia, dengan sumbangan terbesar berupa *Kitâb Al-Jami' Li Mufradât Al-Adwiya Wa Al-Aghâdziya* (Kitab Obat dan Makanan), yang bukan hanya merujuk ke 150 penulis berbahasa Arab sebelumnya dan 20 penulis Yunani, tetapi juga mendaftar 1.400 tumbuhan, makanan, dan obat. Karya besar keduanya berjudul *Kitab Al-Mughni Fi Ad-Adwiya Al-Mufradah* (Kitab Obat Sederhana), ensiklopedia obat yang mencakup pengetahuan mengenai khasiat tumbuhan untuk mengobati berbagai penyakit di kepala, telinga, mata, dan lain lain.⁷²

Seyyed Hossein Nasr mencatat bahwa pada abad pertengahan muncul tokoh-tokoh ahli sejarah kealaman dengan lahirnya berbagai karya yang monumental. Kajian ini meliputi banyak topik, dari mulai geografi, geologi, botani, zoologi dan antropologi hingga sejarah sakral, mitologi dan kosmologi. Sejarawan muslim seperti At-Thabari (w. 923 M) dan Al-Mas'udi (w. 956 M), memulai sejarah manusia mereka sejak saat penciptaan dan memandang eksistensi sosial manusia dalam hubungannya dengan lingkungan kosmisnya. Sejarawan muslim pada waktu itu, mampu mencapai pengetahuan yang jauh lebih banyak tentang berbagai bagian dunia ketimbang yang terdapat dalam sumber-sumber klasik seperti *Historia Naturalis*-nya Plini. Banyak pelawat seperti Ibn Jubair (w. 1217 M) atau Ibn Batutah (w. 1369 M) yang dapat melakukan perjalanan dari Atlantik terus ke

⁷¹ Nidhal Guessoum, *Memahami Sains Modern...*, hal. 45-47.

⁷² Nidhal Guessoum, *Memahami Sains Modern...*, hal. 47-48.

jantung Asia dan sepanjang jalan mencatat pengamatannya mengenai flora dan fauna dan *feature-feature* alamiah yang lain.⁷³

Beberapa karya penting yang menyangkut kajian ini diantaranya, “*Keajaiban Penciptaan*” oleh Zakariya Al-Qazwini (w. 1283 M), yang membahas kosmografi dalam bahasa mitologis, tapi juga memberikan uraian berdasarkan pengamatan langsung atas fenomena dan kejadian, dengan tekanan pada keajaiban penciptaan. *Agrikultur Nabatea* oleh Ibn Wahsiyyah (w. 930 M), *Buku Agrikultur* oleh Ibn al-Awwam (w. 1958 M), Buku tentang Hewan (*Kitab Al-Hayawân*) oleh Al-Jahizh (w. 868 M), yang membahas mengenai zoologi dari pandangan ilmiah maupun teologis, dan *Buku Kumpulan Besar Pengetahuan tentang Batu Mulia* oleh Al-Birruni (w. 1048 M) yang membahas berbagai bahan mineral. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa hampir semua karya ini ditulis tidak ada maksud lain, kecuali hanya untuk menunjukkan kebijaksanaan Sang Pencipta dalam ciptaan-Nya. Kebanyakan sejarawan kealaman Muslim, seperti orang Kristen abad pertengahan, berusaha mengkaji sejarah alam, bukan karena sekedar “ingin tahu”, tapi guna mengamati “tanda-tanda Allah”, *Vestigia Dei*, sehingga mereka terus-menerus menarik pelajaran spiritual dan moral dari pengkajian kerajaan Alam dan melihat dunia Alam sebagai satu domain yang padu, dimana kebijaksanaan, Allah terlihat di mana-mana.⁷⁴

B. Ayat-Ayat Kauniah di dalam Al-Qur’an

Sebagaimana penulis uraikan pada pembahasan sebelumnya, bahwa Al-Qur’an merupakan kitab suci yang memiliki kandungan yang begitu lengkap. kandungannya tidak hanya berbicara seputar akidah, akhlak atau syariah saja, seperti ibadah, *mu’âmalah*, *hudûd* dan yang lainnya. Namun ayat-ayat Al-Qur’an juga banyak menyajikan pembahasan seputar kejadian alam semesta dengan berbagai fenomena yang terjadi di dalamnya; termasuk siklus/prinsip ekologi. Sebelum penulis menyajikan pembahasan mengenai kajian ekologi dalam perspektif Al-Qur’an secara khusus, menjadi penting kiranya bagi penulis untuk menguraikan lebih dahulu pembahasan mengenai ayat-ayat *kauniah* di dalam Al-Qur’an secara umum. Dikarenakan ekologi, sebagai sebuah studi yang membahas mengenai interaksi makhluk hidup dengan lingkungannya, merupakan bagian dari ayat-ayat *kauniah*.

Ketika Allah memperkenalkan *dzât*-Nya sebagai “*Rabb Al-Âlamîn*” Pemelihara/pendidik Semesta alam,⁷⁵ maka seluruh *wujud* yang ada di alam

⁷³ Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, diterjemahkan oleh J. Mahyudin dari judul *Science and Civilization in Islam*, Bandung: Pustaka, Cet. 1, 1986, hal. 89-90.

⁷⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam...*, hal. 90.

⁷⁵ Kata *rabb*, yang dimaknai sebagai pemelihara dan pendidik. Kata ini seakar dengan kata *tarbiyah*, yaitu mengarahkan sesuatu tahap demi tahap menuju kesempurnaan

semesta ini, menjadi *alamat*/tanda yang menjadi petunjuk akan adanya Allah Swt.⁷⁶ Alam semesta yang begitu hebat, dengan dimensi yang begitu luas dan kokoh, ditopang dengan keteraturan yang dimilikinya, yang tidak terjangkau secara akal ini, harus dipandang manusia sebagai petanda Allah, karena hanya Yang Tak Terhingga serta Yang Unik sajalah yang dapat menciptakannya.⁷⁷

Untuk menunjukkan keagungan Allah Swt dalam penciptaannya, Al-Qur'an mengarahkan kepada pembacanya agar sejenak menengadahkan kepala ke atas langit, untuk melihat bagaimana kerajaan langit ditegakan; langit yang tidak bertopang tiang (QS Ar-Ra'd/13:2, QS Luqman/31:10), dihiasi dengan gumpalan awan yang begitu indah dan menawan (QS an-Nur/24:43), kemudian awan tersebut digerakan oleh angin ke belahan bumi lain, dengan membawa air hujan sehingga hiduplah tanah yang sebelumnya tandus (QS al-A'raf/7:57, QS Fathir/35:9). Begitu juga Allah menghiasi langit dengan benda langit yang muncul di siang dan di malam hari seperti matahari, bulan, gugusan bintang dan benda planet yang lainnya, berjalan di garis edarnya secara teratur dan konsisten (QS Yasin/36: 38-40, QS Yunus/10: 5, QS al-Hijr/15: 16). Setelah itu, Al-Qur'an juga menyuruh manusia agar melakukan perjalanan ke berbagai pelosok bumi baik di daratan

kejadian dan fungsinya. Ketika menyebut kata *rabb*, dalam kandungan makna kata ini terhimpun semua sifat-sifat Allah yang dapat menyentuh makhluk. Pengertian *rubûbiyyah* (kependidikan atau pemeliharaan) mencakup pemberian rizki, pengampunan dan kasih sayang; juga amarah, ancaman, siksaan dan sebagainya. Makna ini akan terasa dekat ke benak kita saat mengancam, bahkan memukul anak kita, dalam rangka mendidik mereka. Walaupun sang anak yang dipukul merasa diperlakukan tidak wajar, kelak setelah dewasa ia akan sadar bahwa pukulan tersebut merupakan sesuatu yang baik baginya. Jadi, apa pun bentuk perlakuan Tuhan kepada makhluk-Nya harus diyakini bahwa yang demikian itu sama sekali tidak terlepas dari sifat kepemeliharaan dan kependidikan-Nya, walau perlakuan itu dinilai oleh keterbatasan nalar manusia sebagai sesuatu yang negatif. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 1, hal. 36-37.

⁷⁶ Setiap *maujûd*/entitas ditinjau dari keberadaannya terbagi menjadi dua, pertama: *wâjib al-wujûd li dzâtihi* yaitu keniscayaan wujudnya bukan disebabkan oleh sesuatu yang lain, melainkan karena dirinya sendiri. Kedua: *mumkin al-wujûd li dzâtihi* yaitu keniscayaan wujudnya disebabkan oleh sesuatu yang lain. Satu-satunya *dzat* yang menyandang sifat *wâjib al-wujûd li dzâtihi* hanyalah Allah Swt. Adapun yang bersifat *mumkin al-wujûd li dzâtihi* yaitu "*kullu mâ siwâ Allah*" segala sesuatu selain Allah, yaitu '*al-alam*. Karena para teolog berkata bahwa *al-alam* adalah segala sesuatu selain Allah, mereka menamainya dengan '*alam* karena *wujûd* selain dari pada Allah itu menunjukkan/menjadi "tanda" akan keberadaan Allah Swt. '*alam* sendiri terambil dari akar kata yang sama dengan *ilmu* atau *alamat* (tanda). Setiap jenis makhluk yang memiliki ciri yang berbeda dengan selainnya, ciri itu menjadi alamat tanda baginya. Atau, dia menjadi sarana/alat untuk mengetahui wujud sang pencipta. Muhammad bin Umar Fakhruddin Ar-Razi, *Tafsîr Al-Kabîr wa Mafatîh Al-Gaib*, Beirut: Dar Al-Fikr, Cet. 1, 1981 M/1401 H, Vol. 1, hal. 233.

⁷⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Major Themes of the Qur'an*, Bandung: Pustaka, Cet. 2, 1996 M/1417 H, hal. 101.

maupun di lautan,⁷⁸ supaya manusia dapat menyaksikan bagaimana bumi dihamparkan,⁷⁹ kemudian di kokohkan dengan menancapkan gunung-gunung sebagai pasaknya (QS an-Naba/78: 7).

Dengan melakukan penjelajahan diatas bumi diharapkan manusia dapat membuka seluruh potensi indra yang dimilikinya, menyaksikan bagaimana hamparan kekuasaan Allah dalam penciptaan seluruh makhluk diatas bumi; keindahan berbagai jenis flora/tanaman yang terhampar, dengan berbagai bunga dan buah yang dihasilkan, yang sebagiannya dikonsumsi oleh manusia. Begitupun dengan berbagai jenis hewan/fauna yang berjalan secara melata; baik dengan perut, dua kaki, empat kaki (QS an-Nur/24:45). Hewan/ikan yang hidup di perairan; sungai, danau dan lautan begitupun burung yang dengan kepakan sayapnya mampu untuk terbang menjelajahi luasnya cakrawala langit yang tinggi, semuanya ada dalam Kuasa dan Pengaturan Allah Swt (QS an-Nahl/16: 79, QS Shad/38: 19, QS al-Mulk/67: 19). Itulah sebagian dimensi ayat-ayat *kauniyah* yang dibicarakan Al-Qur'an, tentu masih banyak dimensi-dimensi yang lainnya.

Sebagian ulama mencoba menghitung jumlah ayat-ayat *kauniyah* yang ada di dalam Al-Qur'an; seperti apa yang dilakukan oleh Thanthawi Jauhari -Seorang Guru Besar Tafsir di Universitas Cairo- dengan menyusun sebuah tafsir yang memuat berbagai keajaiban alam semesta, dan ciptaan yang ada di dalamnya; hewan, tumbuhan, langit dan bumi, ditopang dengan tinjauan penemuan ilmu-ilmu pengetahuan mutakhir. Di dalam *muqaddimah* tafsirnya yaitu *Al-Jawâhir fi At-Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm* Thanthawi Jauhari mengatakan bahwa terdapat lebih dari 750 ayat *kauniyah*, dibanding dengan ayat fikih yang tidak lebih dari 150 ayat. Oleh karena, secara lantang Thanthawi Jauhari menyatakan bahwa kenyataan ini, harusnya dapat menjadi motivasi bagi umat Islam untuk lebih serius dalam mempelajari dan menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan, baik pertanian, kedokteran, pertambangan, matematika, arsitek, astronomi dan berbagai disiplin ilmu yang lainnya, sesuai dengan apa yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an.⁸⁰

⁷⁸ Al-Qur'an banyak mengulang perintah guna melakukan perjalanan di muka bumi. *Sîrû fi al-ardh* "berjalankan dimuka bumi" atau *afalam yasîrû fi al-ardh* "maka apakah mereka tidak berjalan dimuka bumi". Tidak kurang dari 14 ayat di 12 surat perintah dan pertanyaan itu dilontarkan kepada seluruh manusia, agar supaya manusia bisa sadar; dengan membuka mata, telinga juga hati, sehingga dapat memahami bagaimana kekuasaan dan kebesaran Allah Swt dalam penciptaan seluruh makhluknya, juga penetapan *sunnatullah* yang berlaku di alam semesta. Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalîl Al-Mufahras li Al-Fâdz Al-Qur'an Al-Karîm...*, 2008.

⁷⁹ QS Al-Baqarah/2: 22, QS Thaha/20: 53, QS Nuh/71: 19-20, QS an-Naba/78: 6, QS az-Zukhruf/43: 10

⁸⁰ Thanthawi Jauhari, *Al-Jawâhir fi At-Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, Cairo: Musthafa Al-Halaby, Cet. 2, 1350 H, Vol. 1, hal. 3.

Usaha selanjutnya dilakukan oleh Agus Purwanto -Seorang ahli fisika teoritis dan Dosen Fisika ITS- dimana ditemukan jumlah yang sangat signifikan berbeda dengan angka yang dihitung oleh Syaikh Thanthawi Jauhari. Di dalam bukunya *Ayat-Ayat Semesta* Agus Purwanto membuat indeks dengan mengklasifikasi sesuai subjek dari A sampai Z, dengan mengambil ayat yang memuat istilah atau kata bagian dari alam seperti, air, api, batu, bulan, bumi, langit, matahari zarah dan seterusnya, sehingga hasil penghitungannya bahwa ayat-ayat *kauniyah* mencapai 1.108 ayat. Dari jumlah tersebut, kemudian ia melakukan pemilahan ayat, mana yang merupakan “ayat *kauniyah*” dan menuntun pada konstruksi ilmu kealaman dan mana yang bukan. Sehingga dari hasil pemilahan tersebut memberikan jumlah akhir ayat *kauniyah* sebanyak 800 ayat.⁸¹

Berbeda dengan dua pendapat sebelumnya, Muhammad Ratib An-Nabulsi, seorang Guru Besar di Universitas Damaskus, yang telah banyak menghasilkan karya mengenai *i'jâz ilmi*, menyatakan bahwa ayat-ayat *kauniyah* di dalam Al-Qur'an mencapai 1.300 ayat. Ini berarti, secara prosentasi ayat-ayat *kauniyah* hampir memenuhi 1/5 isi Al-Qur'an. Kemudian ia menegaskan mengenai isyarat kenapa ayat-ayat *kauniyah* di dalam Al-Qur'an menempati porsi yang banyak. Menurutnya, jika ayat-ayat *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan) mengharuskan manusia untuk ta'at dalam menjalankan perintah dan menjauhi segala hal yang dilarang-Nya. Lalu dengan ayat-ayat *kauniyah*, apa yang harus dilakukan? Jelaslah disini, bahwa ayat-ayat tersebut tiada lain mendorong pembacanya untuk bertafakur, memikirkan keagungan alam semesta dan penciptaanya. Sebagaimana hadis Nabi Saw: “*bertafakur sesaat lebih baik dari beribadah setahun*”.⁸²

Menurut Nadiyah Thayyarah, kehadiran ayat-ayat *kauniyah* tersebut secara fakta telah mengilhami para cendekiawan untuk mengungkap hakikat ilmiah yang di isyaratkan oleh Al-Qur'an, sehingga ditemukanlah ilmu-ilmu baru yang sebelumnya tidak diketahui oleh manusia. Tepatnya, sebelum

⁸¹ Menurut Agus Purwanto, tidak semua ayat yang memuat kata elemen alam, seperti langit dan bumi merupakan ayat *kauniyah* yang membawa pada bangunan ilmu kealaman. Sebagai contoh: deskripsi langit dan bumi yang terdapat di dalam QS asy-Syura/42: 4 menurutnya ayat tersebut tidak memberi informasi apa-apa selain menerangkan kekayaan dan kepemilikan Allah Swt. Berbeda dengan deskripsi ayat yang terdapat di dalam QS ar-Rum/30: 25, di dalam ayat tersebut terdapat spesifikasi dari langit dan bumi yang dapat di eksplorasi lebih lanjut, yakni keadaan berdirinya dengan *irâdah* Allah Swt. Sehingga menimbulkan pertanyaan-pertanyaan sederhana yang dapat diajukan. Seperti bagaimana proses dan mekanisme berdiri tersebut, memerlukan waktu berapa lama dan kapan dan *irâdah* Allah muncul dalam bentuk apa. Uraian lebih lengkap lihat: Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta; Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*, Bandung: Mizan, Cet. 5, 2013 M/1434 H, hal. 29-30.

⁸² Muhammad Ratib An-Nabulsi, *Al-I'jâz Al-'Ilmi fî Al-Qur'an wa As-Sunnah; Ayâtullah fî Al-Afâq*, Yordan: Mu'assasah Al-Fursan, Cet. 1, 2013 M/1434 H, hal. 11.

mereka mampu menciptakan alat-alat yang canggih sebagaimana yang berkembang di zaman modern sekarang.⁸³ Salah satu contohnya adalah Firman Allah Ta'ala QS al-Mu'minun/23: 12-14 sebagai berikut:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا
الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati (berasal) dari tanah. (12) Kemudian Kami menjadikannya air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). (13) Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik. (14). (QS al-Mu'minun/23:12-14)

Ayat di atas menjelaskan fase penciptaan manusia dan perkembangannya. Pada mulanya manusia tercipta dari sari pati tanah. Unsur-unsur pembentuk tubuh manusia adalah unsur-unsur yang juga dikandung tanah. Hal ini persis dengan bahan makanan untuk menyuburkan bumi. Kemudian terbentuklah sperma; sperma itu masuk ke rahim. Selanjutnya, ia berkembang menjadi segumpal darah, seonggok daging, dan memiliki tulang. Kemudian Allah membungkus tulang itu dengan daging, lalu meniupkan *rûh*-Nya. Sehingga daging itu menjadi sosok manusia yang sempurna. Fase penciptaan manusia yang disebutkan Al-Qur'an di atas adalah fase yang sama dengan yang ditetapkan ilmu pengetahuan modern, terutama setelah munculnya ilmu embriologi di abad terakhir, Penemuan ilmiah yang akurat ini -juga penemuan ilmiah modern lainnya- menegaskan apa yang telah ditetapkan Al-Qur'an. Padahal Al-Qur'an datang melalui lisan seorang Nabi yang *ummi* dan tak pernah berkecimpung di dunia ilmiah. Dalam pandangan manusia, tentu saja hal ini tidak logis. Kecuali karena ia bersumber dari wahyu Allah, Sang Maha Pencipta.⁸⁴

⁸³ Nadiyah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur'an; Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, diterjemahkan oleh M. Zaenal Arifin, Nurkaib dkk dari judul *Mausu'ah Al-I'jaz Al-Qur'ani*, Jakarta: Zaman, Cet. 3, 2014, hal. 19.

⁸⁴ Nadiyah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur'an...*, hal. 19-20.

Mengenai keilmiahan Al-Qur'an, Nadiah Thayyarah menegaskan bahwa Al-Qur'an bukanlah buku ilmiah sebagaimana yang dipahami oleh sebagian kalangan. Akan tetapi Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan Allah dengan tujuan memberi petunjuk (*hidayah*) kepada manusia, menetapkan aturan hidup agar manusia dapat meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Al-Qur'an yang diturunkan pada 14 abad silam itu mengandung berbagai fakta dan isyarat-isyarat ilmiah. Dengan fakta dan isyarat ilmiah tersebut, menjadi sarana dalam mengantarkan semua makhluknya untuk bisa lebih berma'rifat kepada-Nya. Meskipun ilmu pengetahuan kini berkembang sedemikian pesat, tidak ada satupun teori ilmiah tersebut yang bertentangan dengan Al-Qur'an. Adapun teori-teori yang belum terbukti secara ilmiah maka hal tersebut tidak perlu diperbandingkan dengan *kalam* Tuhan. Mungkin saja kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masa depan akan mengungkap bagaimana hakikat kebenaran atau kekeliruannya.⁸⁵

Dari begitu banyaknya ayat-ayat *kauniyah* yang termaktub di dalam Al-Qur'an, manusia diminta untuk memikirkannya agar dapat mengenal Tuhan lewat tanda-tandanya. Terhadap ayat-ayat tersebut, Mehdi Golshani melakukan kategorisasi sebagai berikut: *pertama*: ayat-ayat yang menggambarkan elemen-elemen pokok obyek atau menyuruh manusia untuk menyingkapnya, contohnya pada QS at-Tariq/86:5, QS an-Nur/24:45, QS al-Insan/76:2. *Kedua*: Ayat-ayat yang mencakup masalah cara penciptaan objek-objek material, maupun yang menyuruh manusia untuk menyingkap asal-usulnya, contohnya pada QS Hud/11:7, QS al-Anbiya/21:30, QS al-Gasyiyah/88:17-20. *Ketiga*: Ayat-ayat yang menyuruh manusia untuk menyingkap bagaimana alam fisik ini berwujud, contohnya pada QS al-'Ankabut/29:20, QS al-'Ankabut/29:19. *Keempat*: Ayat-ayat yang menyuruh manusia untuk mempelajari berbagai fenomena alam yang terjadi contohnya pada QS az-Zumar/39:21, QS ar-Rum/30:48. *Kelima*: Ayat-ayat yang menunjukkan bahwa Allah bersumpah atas berbagai objek alam, contohnya pada QS asy-Syams/91:1-6, QS al-Waqi'ah/56:75-76. *Keenam*: Ayat-ayat yang merujuk kepada beberapa fenomena alam, menjadi penguat akan terjadinya hari kebangkitan, contohnya pada QS al-Hajj/22:5, QS ar-Rum/30:19. *Ketujuh*: Ayat-ayat yang menekankan kelangsungan dan keharmonisan penciptaan Allah, contohnya pada QS an-Naml/27:88, QS al-Furqan/25:2 dan *Kedelapan*: Ayat-ayat yang menjelaskan keharmonisan keberadaan manusia dengan alam fisik dan ketundukan segala apa yang ada di langit dan di bumi kepada manusia, contohnya pada QS al-Jasiyah/45:13, QS an-Nahl/16:5, QS al-An'am/6:97.⁸⁶

⁸⁵ Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur'an...*, hal. 19-20.

⁸⁶ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an...*, hal. 62-65.

Di dalam berbagai kategori dan klasifikasi ayat-ayat tersebut Allah Swt menganjurkan kepada hamba-hamba-Nya untuk melihat dan memikirkan gerak alam semesta dan fenomena alam yang terjadi padanya. Dengan melihat keteraturan dan koordinasi di dalam sistem penciptaan dan keajaiban-keajaibannya, akan melahirkan kesadaran hadirnya Sang Pencipta sehingga seorang hamba bisa merasakan kedekatan dengan-Nya. Ayat-ayat tersebut memberikan berbagai deskripsi holistik mengenai kedudukan alam semesta. Menurut Mehdi Golshani untuk bisa mengungkap masalah-masalah yang merujuk kepada ayat-ayat tersebut dan untuk menemukan jawaban-jawaban terhadap problem-problem di dalamnya, seseorang harus akrab dengan ilmu-ilmu kealaman, karena ilmu yang superfisial mengenai fenomena alam tidak akan dapat mengungkapkan kepada manusia bagaimana keagungan penciptaan.⁸⁷

C. Ekologi dalam Perspektif Al-Qur'an

Al-Qur'an menyediakan banyak bahan/cara memandang alam yang sarat akan nilai-nilai ekologis dan didasarkan pada etika. Hal ini dapat dilihat dari begitu banyaknya ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang membahas alam dan fenomenanya, jauh lebih banyak daripada ayat-ayat yang membahas perintah dan larangan dan hubungan manusia dengan Tuhannya. Ayat-ayat *kauniyah* tersebut mendorong umat Islam untuk mamahami alam dan belajar mengenai hubungan antara organisme dan lingkungan hidupnya, menyuruh manusia untuk memanfaatkan alam dengan sebaik-baiknya dan melestarikannya, memelihara keseimbangan alam sebagaimana telah diciptakan oleh Tuhan. Sumber daya yang ada di bumi, mulai dari tanah, air, udara, mineral, sampai hutan, disediakan untuk kemaslahatan dan keberlangsungan hidup manusia di muka bumi. Akan tetapi dengan sarat, pemanfaatannya tidak merusak keseimbangan ekologis dan tetap menyediakan sumber daya alam untuk generasi yang akan datang.⁸⁸

Manusia hidup dan menetap di bumi tidaklah sendirian, melainkan hidup secara bersama-sama dengan makhluk yang lainnya, yaitu: tumbuhan, hewan dan jasad renik. Organisme atau makhluk hidup yang lainnya itu bukan hanya sekedar teman hidup yang hidup bersama secara netral atau pasif terhadap manusia, melainkan hidup manusia itu sangat erat kaitannya dengan keberlangsungan organisme yang lainnya. Tanpa mereka manusia dipastikan tidak dapat bertahan hidup. Kenyataan ini, bisa dibayangkan seandainya di bumi ini tidak ada tumbuhan dan hewan. Dari manakah manusia mendapatkan oksigen dan makanan sebagai sumber energi? Sebaliknya seandainya di bumi ini tidak ada manusia, maka boleh jadi tumbuhan, hewan

⁸⁷ Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an...*, hal. 65.

⁸⁸ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. 113-114.

dan jasad renik akan dapat melangsungkan kehidupannya, seperti terlihat dari sejarah bumi sebelum adanya manusia.

Karena itu anggapan bahwa manusia adalah makhluk yang paling berkuasa sebenarnya merupakan asumsi yang keliru. Seyogyanya manusia dapat menyadari bahwa, manusia sendirilah yang membutuhkan makhluk hidup yang lain untuk kelangsungan hidupnya, dan bukannya mereka yang membutuhkan manusia untuk kelangsungan hidup mereka. Karena itu, sudah menjadi keharusan bagi setiap manusia untuk bersikap lebih merendahkan diri (*tawadu'*). Sebab faktor penentu kelangsungan hidup manusia di muka bumi, bukan ada di tangan manusia itu sendiri, sehingga kelestarian bumi ini sebenarnya begitu sangat rentan, dan bergantung kepada sikap tanggung jawab manusia atas kelestarian ekologi, sehingga alam/bumi bisa terpelihara dari kehancuran. Jika manusia melalaikan tanggung jawabnya, maka sudah dipastikan seluruh makhluk yang ada di bumi dalam ancaman kebinasaan, termasuk manusia sendiri.⁸⁹ Disinilah bagaimana Al-Qur'an menjelaskan alam secara holistik, bahwa semua ciptaan di alam semesta ini saling berhubungan antara satu dengan yang lainnya. Apapun yang terjadi terhadap satu hal, akan berakibat terhadap keseluruhan sistem yang ada di alam.

Secara teologis manusia ditugaskan sebagai *khalifah* yang dengannya mengemban amanat sebagai pengayom, pemelihara, pelestarian, pembimbing agar setiap makhluk mencapai tujuan penciptaannya. Karena alam diciptakan berdasarkan aturan keseimbangan, maka tanggung jawab manusia adalah menjamin tidak terjadinya ketimpangan di alam. Penunjukkan manusia sebagai pemelihara, bukanlah upaya menjadikan manusia menjadi lebih superior dari makhluk lainnya. Karena, kepemilikan bukanlah tugas manusia, kepemilikan merupakan hak mutlak Tuhan. Menjadi pemelihara adalah suatu investasi manusia dalam pertanggungjawaban moral terhadap semua ciptaan Tuhan.⁹⁰ Pemeliharaan memerlukan interaksi yang harmoni dari manusia dan alam, dan bukan manusia berusaha menaklukkan alam. Itulah sebabnya, untuk mengetahui dasar-dasar dari ajaran Islam, salah satu caranya adalah dengan menghormati alam dan berusaha memahami semua yang terjadi di alam. Manusia akan dapat memperoleh tanda-tanda tentang Tuhan disemua

⁸⁹ Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta: Djambatan, Cet. 6, 1994, hal. 51.

⁹⁰ Ada banyak ayat Al-Qur'an yang menjelaskan pernyataan tersebut. Seperti dalam QS al-Mudatstsir/74: 38: "*Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah dilakukannya*", Termasuk di dalamnya apa yang diperbuatnya terhadap alam, baik makhluk hayati maupun nonhayati. Dalam QS at-Takatsur/102: 8 bahkan dijelaskan bahwa manusai nanti akan diminta pertanggungjawabannya menyangkut pemeliharaan dan pemanfaatan alam. Sukron Kamil, *Etika Islam; Kajian Etika Sosial dan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kencana, Cet. 1, 2021, hal. 232.

fenomena yang terjadi di alam.⁹¹

Ekologi merupakan hubungan kausalitas antara makhluk yang satu dengan makhluk lainnya, antara kehidupan yang satu dengan kehidupan lainnya. Kesadaran akan adanya saling mengasihi diantara satu sama lain merupakan tanggung jawab moral manusia. Allah Swt mengingatkan manusia melalui perantara Nabi-Nya, agar senantiasa menebar kasih sayang kepada setiap makhluk yang ada di bumi, Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاحِمُونَ
يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ أَرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ.⁹²

Dari Abdullah Ibnu ‘Amr berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Orang-orang yang memiliki sifat kasih sayang akan disayang oleh Allah yang Maha Penyayang. Sayangilah penduduk bumi maka kalian akan disayang oleh siapa saja yang ada di langit” (HR Abu Daud dan At-Tirmidzi dari Abdullah Ibnu ‘Amr)

Di dunia ini tidak ada yang terpisah, semuanya saling ketergantungan dan membutuhkan satu sama lain. Ketika terjadi suatu kerusakan ekosistem, maka akan berdampak terhadap rusaknya sistem yang lainnya. Karena itu ekosistem dimaknai sebagai sebuah tatanan unsur lingkungan hidup yang merupakan kesatuan utuh menyeluruh dan saling memengaruhi dalam membentuk keseimbangan, stabilitas, dan produktifitas lingkungan hidup. Tanggung jawab manusia, sebagai *khalifah* Allah di muka bumi adalah dalam rangka beribadah kepadanya, baik secara vertikal maupun horizontal. Ibadah yang bersifat horizontal inilah yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan hidup. Ketika adanya aturan agama yang membatasi antara *halâl* dan *harâm*,⁹³ maka sebenarnya itu adalah upaya membatasi ruang gerak manusia

⁹¹ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. 114-115.

⁹² Sulaiman Bin Asy-Asy’ats Abu Daud As-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, Cairo: Jam’iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz. 2, hal. 828, No. Hadis 4943, Kitab *Al-Adab*, Bab *fi Ar-Rahmah*. Muhammad Ibn ‘Isa Ibn Saurah At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, Cairo: Jam’iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz. 2, hal. 504, No. Hadis 2049, Kitab *Al-Birr wa Ash-Shillah ‘an Rasulillah Saw*, Bab *Ma Jaa fi Rahmah Al-Muslimin*.

⁹³ Manusia diberi batasan dalam hal pemanfaatan sumber daya alam yang ada di bumi, dari sisi konsumsinya; mana yang dibolehkan dan mana yang tidak. Al-Qur’an mengkonfirmasi aturan tersebut, seperti pada QS al-Baqarah/2: 173, QS al-Maidah/5: 3, QS an-Nahl/16: 115. Jika dilihat, sedikit sekali yang Allah haramkan dibandingkan dengan yang di bolehkan. Semua aturan hukum tersebut, pada hakikatnya dikembalikan kepada kemaslahatan manusia sendiri.

supaya hidup teratur dalam menjaga keseimbangan sistem lingkungan ini.⁹⁴

Salah satu prinsip pokok ekologi adalah keanekaragaman hayati dan peranannya sehingga bumi ini dapat dihuni. Tanpa adanya keanekaragaman kehidupan baik tumbuhan, binatang dan mikroorganisme yang berbagi dengan manusia, kehidupan sebagaimana dikenal saat ini tidak mungkin ada. Semua makhluk hidup mempunyai hak untuk hidup dan berkembang di bumi. Bukan hanya karena mereka memiliki kegunaan bagi keberlangsungan hidup manusia, tapi juga karena kehadirannya akan menyeimbangkan harmoni dan proporsi dari apa yang diciptakan Tuhan secara keseluruhan.⁹⁵ Sebagaimana Allah gambarkan di dalam penjelasan ayat berikut:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾
وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرِزْقِينَ ﴿٢٠﴾

Dan Kami telah menghamparkan bumi dan Kami pancangkan padanya gunung-gunung serta Kami tumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran. (19) Dan Kami telah menjadikan padanya sumber-sumber kehidupan untuk keperluanmu, dan (Kami ciptakan pula) makhluk-makhluk yang bukan kamu pemberi rezekinya. (20) (QS al-Hijr/15:19-20)

Ayat ini mencoba menggugah kesadaran manusia akan kehadirannya dimuka bumi, juga memberikan penjelasan mengenai kekuasaan Allah kepada seluruh makhluknya. Bumi yang secara hakikatnya bulat, oleh Allah dihamparkan sehingga menjadi luas terbentang guna memudahkan manusia beraktifitas. Demi menjaga kestabilan bumi, Allah buatkan *rawāsī*⁹⁶ yaitu berupa gunung-gunung yang mantap dan kokoh lagi menjulang tinggi, agar mencegah bumi dan seisinya tidak berguncang sehingga dapat menyulitkan penghuninya.

Al-Qur'an menyebutkan sifat-sifat gunung di 39 ayat berbeda, di dalam ayat yang lain Al-Qur'an menyifati gunung sebagai *autâd* (lihat: QS

⁹⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pelestarian Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kementerian RI, 2009, hal. 35-36.

⁹⁵ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. 115.

⁹⁶ Kata *rawāsī* yang bermakna gunung-gunung disebut dalam 9 ayat. 8 ayat di antaranya termasuk dalam kategori ayat-ayat *makiyyah*, yaitu QS al-Ĥijr/15:19, QS an-Nahl/16: 15, QS al-Anbiyā'/21: 31, QS an-Naml/27: 61, QS Luqmān/31: 10, QS Fuṣṣḥilat/41: 10, QS Qāf/50: 7, dan QS al-Mursalāt/77: 27, sedangkan satu ayat termasuk *madaniyyah*, yaitu QS Ar-Ra'd/13: 3. Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Gunung dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian RI, 2012, Cet. 1, 2016 M/ 1438 H, hal. 17.

an-Naba/78:7) bentuk plural dari kata *watd* yang berarti sesuatu yang ditancapkan kedalam tanah untuk membuat tenda atau kemah sehingga bisa berdiri tegak. Kata *al-watd* berarti kayu atau besi yang dipergunakan untuk menahan atau mencancang tali-tali tenda. Pasak ini sebagiannya akan ditancapkan ke dalam tanah. Jika dibandingkan pasak dan gunung, maka akan didapati kesamaan bahwa pasak tertancap ke bawah tanah berkat kekuatan palu dan gunung tertancap ke bawah tanah berkat kekuatan gravitasi. Pasak menahan tenda supaya tidak mudah roboh, sedangkan gunung mencengkeram bumi supaya tidak mudah berguncang. Gunung juga berperan menjaga atmosfer agar tidak kabur ke angkasa dan bisa tetap melekat di atas permukaan bumi. Jadi, akar gunung seolah seperti memancangkan tenda angkasa yang ada di atas kepala, melindungi kita dari berbagai radiasi berbahaya dari luar angkasa. Ia mungkin bisa dianggap sebagai kulit luar permukaan bumi.⁹⁷

Peran dan fungsi gunung yang begitu vital dalam menjaga kestabilan dan keseimbangan bumi juga disabdakan oleh Nabi Saw:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْضَ
جَعَلَتْ تَمِيذُ فَخَلَقَ الْجِبَالَ فَعَادَ بِهَا عَلَيْهَا فَاسْتَقَرَّتْ.⁹⁸

Dari Anas Ibnu Malik dari Nabi Shallallahu ‘alaihi wassalam bersabda: “Ketika Allah menciptakan bumi, ia bergoncang, maka Allah menciptakan gunung sehingga bumi kembali kepada keadaannya semula yang stabil.” (HR At-Tirmidzi dan Ahmad dari Anas Ibnu Malik)

Gunung-gunung yang oleh sebagian orang dianggap tidak punya peran, ternyata memiliki fungsi yang begitu penting. Hal ini menandakan bahwa, sebenarnya manusialah yang membutuhkan keberadaan gunung bukan sebaliknya. Bisa dibayangkan jika tidak ada gunung, maka manusia tidak bisa tenang dan stabil dalam menjalankan kehidupannya di muka bumi. Gunung dengan keragaman hayatinya, semestinya harus di jaga dan dilestarikan, bukan malah dieksploitasi secara berlebihan, hanya demi memuaskan nafsu kepentingan bisnis dan ekonomi, sehingga berbagai elemen mineral yang terkandung di dalamnya dikuras habis. Jelas ini akan merusak ekosistem yang ada, bahkan dalam jangka waktu yang panjang jika kondisi ini tidak dihentikan, maka bisa mendatangkan berbagai bencana yang

⁹⁷ Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur’an...*, hal. 491.

⁹⁸ Muhammad Ibn ‘Isa Ibn Saurah At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi...*, hal. 866, No. Hadis 3695, Kitab *Tafsir Al-Qur’an ‘an Rasulillah Saw*. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad di dalam Musnadnya, No. Hadis 12437, Musnad Anas Ibn Malik r.a.

akan menimpa manusia dikemudian hari.

Sebenarnya sudah nampak kerusakan gunung di sebagian wilayah yang ada di Indonesia, salah satunya apa yang terjadi dengan Gunung Tampomas yang berada di Sumedang Jawa barat yang semakin hari kondisinya semakin mengawatirkan. Pengerukan pasir dilakukan oleh sedikitnya 30 perusahaan di kaki Gunung Tampomas. Pengerukan ini dilakukan oleh sejumlah ekskavator, alat-alat berat, mengeruk tebing sampai ketinggian sekitar sepuluh meter. Pengerukan menciptakan kolam-kolam berukuran besar diwilayah sekitarnya. Pasir yang sudah dikeruk kemudian diangkut oleh puluhan truk yang bergantian masuk ke area gunung. Truk-truk itu membawa pasir yang akan diantar ke Bandung, Indramayu, Jakarta, dan Tangerang. Keadaan ini membuat masyarakat disekitarnya khawatir akan mendatangkan bencana banjir dan longsor⁹⁹ Itu merupakan salah satu contoh, tentu jika diungkap masih banyak kasus lain mengenai kerusakan lingkungan khususnya yang terjadi di wilayah pegunungan yang ada di Indonesia.

Selanjutnya dalam ayat ini, Allah menyampaikan akan anugrah dan rahmatnya kepada seluruh makhluknya dengan “*Allah menumbuhkan segala sesuatu sesuai ukuran*”. Menurut Quraish Shihab penggalan ayat tersebut oleh sebagian ulama difahami bahwa Allah menumbuh kembangkan di bumi ini, aneka ragam tanaman untuk kelangsungan hidup seluruh makhluk-Nya dan menetapkan bagi setiap tanaman itu masa pertumbuhan dan penuaian tertentu sesuai dengan kuantitas dan kebutuhan makhluk hidup. Demikian juga, Allah menentukan bentuknya sesuai dengan penciptaan dan habitat alamnya. Sehingga setiap belahan bumi memiliki tanaman yang khas sesuai karakteristik organisme, iklim dan tempatnya.¹⁰⁰

Al-Qur'an menegaskan bahwa tumbuhan adalah anugerah khusus yang Allah berikan kepada manusia. Surga yang berupa taman, menurut Al-Qur'an, adalah dunia dalam kualitas terbaiknya.¹⁰¹ Berulang kali Al-Qur'an

⁹⁹ <https://regional.kompas.com/read/2009/10/13/19054685/twitter-com>. Diakses pada 25 Mei 2022.

¹⁰⁰ Dalam ekologi istilah ini dinamai dengan bioma. Bioma adalah wilayah ekologi besar yang dicirikan oleh vegetasi dan iklimnya dan organisme yang beradaptasi untuk hidup di dalamnya. Sepuluh bioma utama adalah: pegunungan, daerah kutub, hutan hujan tropis, padang rumput, gurun, hutan beriklim sedang, hutan musim, hutan gugur, hutan konifer dan hutan semak cemara. P.H. Collin, *Dictionary of Environment and Ecology*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 5th edn, 2004, hal. 22

¹⁰¹ Kata جنة mengandung makna tempat yang mengandung pepohonan seperti; taman, kebun, hutan, sedemikian banyak dan lebatnya sehingga menutupi pandangan, atau pepohonan tersebut menutupi permukaan tanah, sehingga terik matahari tidak bisa tembus ke permukaan tanah. Kata ini seakar dengan kata *jin*, *janin* dan *majnun*, yang mana semua kata tersebut menyiratkan makna akan ketertutupan. Banyak sekali ayat-ayat yang menggambarkan keindahan surga, dimana di dalamnya mengalir sungai-sungai, dengan sajian berbagai buah-buahan dengan naungan yang amat meneduhkan (QS ar-Ra'd/13: 35). M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 189.

menyebut peran tumbuhan sebagai makanan dan obat bagi manusia. Dalam penciptaan bumi pun Allah menegaskan proses penciptaan tumbuhan terjadi pasca penciptaan bumi dan munculnya air dari dalam bumi.¹⁰² Dalam ayat-ayat yang lain memberitahukan bahwa Allah menciptakan tumbuhan sebagai sumber makanan bagi manusia dan hewan (QS Abasa/80: 24-32). Melalui tumbuhan tubuh manusia dan hewan mendapat semua elemen yang diperlukan bagi eksistensi biologisnya. Kemudian, Allah menciptakan beragam rasa pada hasil tumbuhan yang dimakan itu (QS al-An'am/6: 141).

Berbagai jenis tanaman, dari mulai sayuran ataupun buah segar dengan beragam rasa yang dimilikinya, Allah menginginkan agar manusia memperoleh semua itu dengan bercocok tanam. Menurut Al-Qur'an, dari berbagai aspeknya bercocok tanam dan bertani adalah alasan mengapa manusia bereksistensi di muka bumi. Proses inilah yang menyediakan makanan bagi manusia, baik secara fisik maupun spiritual. Betapa tidak, Nabi Muhammad menegaskan bahwa ketika seseorang menanam pohon yang kemudian berbuah, dan buah itu dimakan oleh orang lain atau bahkan oleh binatang, maka itu semua akan diperhitungkan sebagai sedekah baginya.¹⁰³

عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى أُمِّ مُبَشِّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِي نَخْلٍ لَهَا
فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ أَمْسَلِمٌ أَمْ كَافِرٌ
فَقَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ فَقَالَ لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ
وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ.¹⁰⁴

Dari Jabir menceritakan bahwasannya Nabi Saw menemui Ummu Mubasyir al-Anshariyah di kebun kurma miliknya. Kemudian Nabi Saw bertanya kepadanya, "Siapakah yang menanam pohon kurma ini? Apakah ia seorang muslim atau kafir? Lantas Ummu Mubasyir al-Anshariyah menjawab, "dia seorang muslim." Maka Beliau bersabda: "Tidaklah seorang Muslim yang menanam pohon atau menanam tanaman (bercocok tanam) lalu tanaman tersebut dimakan oleh manusia, binatang melata atau sesuatu yang lain

¹⁰² Allah Swt Berfirman: "Dan setelah itu bumi Dia hamparkan. Darinya Dia pancarkan mata air, dan (ditumbuhkan) tumbuh-tumbuhannya." (QS an-Nazi'at/79:30-31)

¹⁰³ Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian RI, Cet. 1, 2011 M/ 1432 H, hal. 17-19.

¹⁰⁴ Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, Juz. 2, hal. 663, No. Hadis 4051, Kitab *Musaqah*, Bab *Fadhlu Al-Ghars Wa Al-Jar'i*. Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Cairo: Dar Al-Hadis, Cet. 1, 1995 M/ 1416 H, Juz. 11, hal. 60, No. Hadis 12934, Musnad Anas Ibn Malik r.a.

kecuali hal itu bernilai sedekah untuknya." (HR Muslim dari Jabir dan Ahmad dari Anas Ibnu Malik)

Dalam topik yang serupa, Nabi Muhammad Saw menyampaikan bahwa bila seseorang memegang sebatang bibit pohon, sedangkan ia mengetahui bahwa kiamat akan terjadi esok hari, maka ia dianjurkan segera menggali tanah dan menanam bibit itu di sana.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا.¹⁰⁵

Dari Anas Ibnu Malik berkata bahwasannya Rasulullah Saw bersabda: "Jika tiba waktunya kiamat, sementara ditanganmu masih ada bibit tunas pohon kurma, maka tanamlah dengan segera". (HR Ahmad dari Anas Ibnu Malik)

Tradisi yang ditanamkan Nabi ini, memperlihatkan betapa tumbuhan memiliki peran penting dalam Islam. Anjuran Nabi ini juga mengajarkan kepada setiap muslim agar memiliki optimis dan sigap dalam perawatan dan pemeliharaan lingkungan. Bagaimana Sang Pencipta Allah Swt dan Rasul-Nya mengajarkan bahwa tidak ada istilah terlambat untuk bertindak dan berbuat kebaikan.

Tentu saja, bumi dijadikan Allah nyaman tidak bergoncang, karena gunung-gunung dijadikan sebagai pasaknya, sehingga bisa layak di huni oleh manusia, kemudian Allah sediakan pangan berupa kebutuhan pokok ataupun pelengkap dengan menumbuhkan berbagai tanaman sebagai sumber energi manusia, itu semua tiada lain sebagai bentuk *ma'asyisy* yaitu sebagai sarana kehidupan, dalam rangka pengabdian dan ibadah kepada-Nya. Kemudian diakhir, Allah menutup ayat tersebut dengan penegasan, *“وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بَرَزَقِينَ، dan (Kami ciptakan pula) makhluk-makhluk yang bukan kamu pemberi rezekinya”*. Menurut Quraish Shihab penutup ayat ini bermaksud menggarisbawahi bahwa Allah swt. telah menyiapkan segala sesuatu guna kenyamanan hidup manusia di bumi ini. Mereka dapat bekerja, bertani, berdagang, dan sebagainya. Bahwa ada di antara penghuni bumi yang lemah, karena tua, sakit atau anak-anak maupun binatang melata, itu bukan berarti bahwa yang kuat adalah yang memberi mereka rezeki sehingga dapat bertahan hidup. Tidak sama sekali. Bukan mereka yang memberinya rezeki, tetapi Tuhan yang Maha Pemberi. Bagaimana mungkin manusia-manusia yang merasa kuat itu yang memberi mereka rezeki, padahal mereka sendiri

¹⁰⁵ Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Al-Musnad...*, hal. 34, No. Hadis 12837, Musnad Anas Ibn Malik r.a.

dianugerahi rezeki oleh Allah swt.¹⁰⁶

Manusia hanyalah salah satu makhluk yang ada di alam semesta, yang mana eksistensinya tidak terlepas dengan makhluk ciptaan lainnya. Jika melihat penjelasan ayat tersebut kehidupan manusia sangat bergantung pada kehidupan dan energi serta proses dalam jaringan sistem yang luas dan rumit. Tanpa itu semua, manusia niscaya tidak akan bisa melangsungkan kehidupannya di alam ini. Sebagaimana yang disampaikan oleh Leenen bahwa manusia adalah sebagian dari ekosistem, dan manusia adalah yang diberi mandat untuk mengelola dari sistem tersebut. Berbagai kerusakan lingkungan yang terjadi itu semua adalah efek sampingan dari tindakan manusia untuk mencapai suatu tujuan yang mempunyai konsekuensi terhadap lingkungan. Pencemaran lingkungan adalah akibat dari ambiguitas tindakan manusia. Manusia telah memasukkan alam dalam kehidupan budayanya, tetapi ia nyaris lupa bahwa ia sendiri sekaligus merupakan bagian dari alam di mana ia hidup. Dengan demikian, manusia ternyata tidak hanya bertindak sebagai “penguasa” terhadap alam, tetapi sebagai pengabdinya. Dengan kekuasaannya atas alam, ia tidak dapat melepaskan diri dari ketergantungannya kepada alam. Kehidupan manusia memuat dalam dirinya sebagian alam dan ketergantungan kepada lingkungan material. Dengan demikian, alam memperoleh wajah manusiawi dan tidak hanya sebagai objek-eksploitasi manusia. Manusia memengaruhi alam, dan alam memengaruhi manusia. Dengan demikian, alam dimasukkan dalam evolusi manusia dan sebaliknya.¹⁰⁷

Keyakinan akan eksistensi seluruh makhluk yang ada di alam raya ini, tanpa membedakan apakah dia di kategorikan sebagai makhluk hidup atau mati akan melahirkan kesadaran penghormatan terhadap alam. Sehingga akan terjalin *ukhuwwah makhluqiyyah* (persaudaraan harmonis sesama makhluk) yang akan mengantarkan manusia untuk semakin menyadari kemahabesaran Allah dan kesempurnaan setiap ciptaannya. Sebagaimana ditegaskan oleh Nur Arfiyah Febriani dalam disertasinya, bahwa relasi harmonis antara Allah, alam dan manusia adalah suatu totalitas yang tidak dapat dipisahkan dalam konsep ekologi dalam perspektif Al-Qur’an, Ekologi perspektif Al-Qur’an tidak hanya memandang pengaruh positif bagi sesama makhluk sebagai konsekuensi logis dari interaksi harmonis dengan lingkungan sekitarnya, namun lebih jauh dari itu. Ekologi perspektif Al-Qur’an memandang pengaruh dari interkoneksi tersebut adalah dalam rangka ibadah kepada Allah. Sebab, pada dasarnya, tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah (QS adz-Dzariat/51: 56), demikian pula dengan alam raya yang senantiasa beribadah kepada Allah

¹⁰⁶ Disarikan dari: M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 6, hal. 438-439.

¹⁰⁷ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender ...*, hal. 47-48.

dengan tasbih mereka kepada Allah (QS al-Hadid/57:1, QS al-Hasyr/59: 1, QS ash-Shaf/61:1). Dalam kerangka ibadah berjamaah, tidak akan ada perbuatan yang merusak, karena segalanya dilakukan hanya karena dan untuk Allah semata. Dengan demikian, ekologi dalam perspektif Al-Qur'an dapat dipahami dalam arti: interaksi dan interkoneksi antara seluruh makhluk di alam raya ini yang eksistensinya untuk saling memberi manfaat sesuai dengan potensi dan ketentuan yang diberikan Allah kepadanya sebagai bentuk ibadah kepada Allah Swt.¹⁰⁸

D. Paradigma Tafsir Ekologi

Melihat dinamika dunia di rentang 150 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa dahsyat. Terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupan dalam berhubungan dengan alam, manusia dan Tuhannya. Perubahan yang dahsyat itu terjadi dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, energi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya.¹⁰⁹

Desakan arus modernisasi dan globalisasi pada setiap dimensi kehidupan manusia harus diakui telah membawa berbagai konsekuensi yang harus ditanggung oleh peradaban modern manusia. Di samping menawarkan berbagai kenikmatan (*seductive life*) materiel dan fisik, modernisasi juga telah menimbulkan berbagai krisis yang menimpa kehidupan manusia, mulai dari krisis sosial, krisis struktural, hingga kritis spiritual. Semua problem yang muncul tersebut tentunya memerlukan respons dari umat Islam dan mencari solusinya. Pada sisi inilah, selayaknya umat Islam kembali mengkaji dan mengkontekstualisasikan Al-Qur'an, agar nilai-nilainya dapat menjadi solusi dari persoalan kemanusiaan dan peradaban. Sesuai dengan diktum yang diyakini oleh umat islam dari zaman ke zaman, bahwa *Al-Qur'an shâlih li kulli zamân wa makân* (Al-Qur'an selalu sesuai bagi setiap waktu dan tempat).¹¹⁰

Berbagai kemajuan yang terjadi di bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni (ipteks) banyak mempengaruhi paradigma, sudut pandang (perspektif), metode, dan pendekatan para pengkaji Al-Qur'an dalam upaya menggali hukum dan petunjuk Al-Qur'an. Selain itu, berbagai persoalan yang dihadapi kaum muslim serta perubahan dan tuntutan masyarakat dunia yang dinamis telah mengondisikan dan menuntut para

¹⁰⁸ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender ...*, hal. 99-100.

¹⁰⁹ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin; Metode Studi Agama dan Studi Islam di era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka, Cet. 3, 2021, hal. 1.

¹¹⁰ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2013, hal. 8.

pengkaji Al-Qur'an untuk mengadaptasi sejumlah pendekatan dan penemuan baru. Hal ini diupayakan agar hasil kajian dan penafsiran Al-Qur'an tetap aktual (*up to date*), *applicable*, serta dapat dijadikan solusi alternatif dari berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat muslim dan dunia.

Adaptasi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pada dasarnya telah terjadi pada sejarah penafsiran Al-Qur'an sejak masa klasik hingga kini. Dalam tafsir-tafsir klasik, seperti Al-Farra, Ath-Thabari, dan Al-Qurthubi akan banyak ditemui berbagai pengetahuan yang berkembang pada zamannya. Hal itu menunjukkan bahwa tafsir-tafsir klasik mengadaptasi dan menggunakan berbagai perkembangan ilmu pengetahuan dan seni untuk menafsirkan Al-Qur'an sebagai ilmu bantu baru yang dapat menjadi alat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pada sisi lain, mereka menggunakan hal tersebut agar para pembaca Al-Qur'an dan penafsirnya memahami isi kandungan Al-Qur'an sesuai dengan tingkat pemahaman, kemampuan berpikir, dan logika masyarakat pada zaman tafsir itu dibuat.¹¹¹

Hal demikian juga diaplikasikan oleh para mufasir modern, diantaranya seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Al-Maraghi, Tanthawai Jauhari, Wahbah Az-Zuhaili, Ali Ash-Shabuni, Sayyid Quthb, Hasan Al-Bana, dan Yusuf Qardhawi. Upaya yang sama diupayakan oleh Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, Riffat Hassan, Farid Essack, dan Mohammad Syahrur. Para cendekiawan kontemporer tersebut berusaha untuk menjawab kegelisahan intelektual dan spiritual mereka agar penafsiran Al-Qur'an menempati posisi sebagai *guide line* atau *way of* masyarakat muslim (dan dunia) pada masa kini.

Salah satu permasalahan dunia yang kini menjadi perhatian seluruh umat manusia adalah permasalahan lingkungan. Berbagai kerusakan lingkungan yang terjadi yang ditimbulkan dari arus modernisasi yang merambat di segala bidang, tentu memberikan dampak yang sangat signifikan dalam mempengaruhi tatanan ekologi yang ada. Perubahan iklim, timbulnya berbagai bencana seperti banjir bandang, pencemaran lingkungan baik udara maupun air, ini semua merupakan dampak dari mulai terkikisnya keseimbangan ekologi. Permasalahan lingkungan ini menjadi tanggung jawab bersama, terutama para cendekiawan muslim untuk mencari solusi dalam memecahkan permasalahan ini.

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang menjadi sumber utama keyakinan, syari'ah/hukum dan akhlak, tentu di dalamnya juga memuat berbagai penjelasan aktual yang berkaitan dengan tema-tema pokok seputar Tuhan, alam dan kedudukan, posisi serta peran manusia dalam menjaga kelestarian lingkungan. Juga tema-tema ayat yang membahas mengenai relasi

¹¹¹ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 16-17.

harmonis diantara Tuhan dan seluruh entitas yang ada di alam semesta. Berbagai uraian Al-Qur'an tersebut jika di fahami secara integral, diharapkan mampu memberikan solusi atas krisis lingkungan yang terjadi.

Sebagaimana sudah di ulas pada pembahasannya sebelumnya, bahwa Al-Qur'an banyak sekali menyajikan ayat-ayat *kauniyah*. Menurut Muhammad Ratib An-Nabulsi dari 750 ayat lebih yang berkaitan dengan ayat-ayat *kauniyah*, tidak ada satupun ayat yang ditafsirkan oleh Nabi Saw, baik berupa *ijtihad* Nabi, ataupun penjelasan yang diarahkan langsung oleh Allah kepada Nabi. Hal ini melihat bahwa, kalau sekiranya ayat-ayat tersebut di tafsirkan oleh Nabi kepada para sahabat pada waktu itu, sesuai dengan apa yang mereka fahami, maka bisa jadi, penafsiran tersebut akan diingkari oleh generasi setelahnya. Begitupun kalau sekiranya Nabi menafsirkan ayat-ayat *kauniyah* tersebut disesuaikan dengan pemahaman generasi yang akan datang, maka akan menutup pintu pemahaman orang-orang yang hidup bersama Nabi. Oleh karena itu, menjadi suatu hikmah *Ilahi* bahwa ayat-ayat *kauniyah* yang ada di dalam Al-Qur'an tidak ditafsirkan oleh Nabi, agar menjadi tugas bagi generasi selanjutnya, untuk menyingkap keagungan ayat-ayat tersebut, sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang pada masanya. Sehingga ayat-ayat *kauniyah* menjadi salah satu mukjizat yang akan abadi hingga datangnya hari kiamat.¹¹²

Disinilah peran dan tugas para pengkaji Al-Qur'an, untuk menggali dan mengungkap kandungan ayat-ayat *kauniyah*, termasuk di dalamnya ayat-ayat yang berwawasan ekologis. Usaha penafsiran ini tentu perlu ditopang dengan berbagai piranti keilmuan yang berkembang sekarang, sehingga penafsiran ini bersifat interdisipliner¹¹³ agar penafsirannya kontekstual sesuai dengan keadaan sekarang. Menurut M. Amin Abdullah tidak mudah memang melakukan penafsiran dengan cara seperti ini, karena diperlukan seperangkat keilmuan dan keahlian yang tidak sedikit, bukan hanya ilmu linguistik (kebahasaan) atau hanya penguasaan ilmu *ushûluddin* (ilmu agama yang bersifat fundamental), akan tetapi diperlukan juga ilmu-ilmu baru sesuai

¹¹² Muhammad Ratib An-Nabulsi, *Al-I'jâz Al-'Ilmi fi Al-Qur'an wa As-Sunnah...*, hal. 11.

¹¹³ *Interdisiplin* merupakan sebuah upaya memadukan dua atau lebih disiplin keilmuan. Bisa metodenya, datanya, tekniknya, teorinya atau perspektifnya, sehingga berpadu dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Selain itu ada juga pendekatan *Multidisiplin*, yaitu penelitian yang menggunakan berbagai pendekatan yang berbeda, namun masing-masing disiplin tidak ingin campur tangan terlalu jauh. Filsafat, sosial humaniora, ilmu alam, dan lain-lain dimanfaatkan untuk melihat fenomena tertentu dengan sekat-sekat yang masih ada. Adapun *Transdisiplin* sebagai Langkah lebih jauh untuk melebur hal-hal yang ada antar berbagai disiplin dalam satu tarikan nafas. Menurut Noorhaidi Hasan, tiga istilah tersebut merupakan "Manifesto" Amin Abdullah dalam upayanya mengembangkan metode studi agama dan studi islam di era kontemporer. M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin...*, hal. viii-ix.

dengan pendekatan yang digunakan, seperti ilmu sosial, budaya dan sains modern pada umumnya. Menurutnya upaya ini dilakukan agar produk penafsiran tidak terjebak kepada pemahaman tekstualis.¹¹⁴ Diharapkan dengan adanya penafsiran ini mampu menjadi jembatan dalam merubah *mindset* yang sudah diyakini oleh orang-orang modern sehingga sedikit demi sedikit akan memberikan dampak perubahan dari sisi sikap dan perilaku, sehingga manusia lebih sadar dan memiliki kepedulian ekologis.

Ayat-ayat *kauniyah* yang berwawasan ekologis harus diungkap dan di kaji secara mendalam di tengah-tengah masyarakat, tentu dengan paradigma penafsiran ekologis yang di dasarkan kepada realitas dan basis keilmuan/sains terkini, agar penafsiran tersebut tidak hanya berbicara dalam ranah teori, namun masuk kedalam tataran praktis. Adapun yang dimaksud dengan tafsir ekologi adalah tafsir dengan corak ekologi yang dihasilkan oleh *mufassir* yang senantiasa mencerminkan keberpihakannya terhadap persoalan ekologi, serta berupaya memberikan kontribusi dan solusi terhadap berbagai problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini. Dengan kata lain tafsir ekologi adalah sebuah model kerangka berfikir dalam penafsiran Al-Qur'an, dimana objek kajiannya adalah ayat-ayat yang terkait mengenai tema ekologis dan keberpihakan mufasir terhadap masalah ekologi yang sangat menonjol.¹¹⁵

Usaha dalam melakukan kajian Al-Qur'an berwawasan ekologis sebenarnya sudah banyak dilakukan oleh para akademisi di era sekarang. Salah satunya seperti apa yang dilakukan oleh Nur Arfiyah Febriani dengan penelitiannya, dalam membahas Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an, penelitiannya dilatarbelakangi oleh pandangan tokoh ekofeminis yang berpendapat bahwa ada korelasi antara kerusakan lingkungan dengan sikap dominatif laki-laki terhadap perempuan. Dalam hal ini, bumi diidentikkan dengan perempuan, karena memiliki kesamaan karakter seperti pasif, empatik, submisif dan lain-lain. Karena itu, baik bumi dan perempuan sama-sama menderita imbas sifat maskulin laki-laki, seperti karakter eksploitatif dan dominatif. Permasalahan inilah yang coba di jawab oleh Nur Arfiyah Febriani sesuai dengan deskripsi Al-Qur'an mengenai karakteristik manusia yang sebenarnya memiliki keseimbangan karakter feminine dan maskulin dalam setiap individu manusia. Ia juga menawarkan sebuah teori yaitu ekohumanis teosentris yang mana dengan teorinya ini meniscayakan umat manusia untuk menjalin interkoneksi dan interaksi harmonis di antara manusia dengan dirinya sendiri (*habl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*habl ma'a ikhwanih*), manusia dengan

¹¹⁴ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin...*, hal. 247-248.

¹¹⁵ Ahmad Soddad, "Paradigma Tafsir Ekologi," dalam *Kontemplasi*, Vol. 05. No. 1, Agustus 2017, hal. 55.

alam raya (*habl ma'a bi'atih*) dan manusia dengan Allah (*habl ma'a Khâliqih*), tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya manusia adalah faktor penyebab kerusakan lingkungan. Oleh sebab itu, manusia juga yang dapat memperbaiki sekaligus melestarikan lingkungan.¹¹⁶

Inilah salah satu bentuk upaya dalam rangka merekonstruksi arus pemahaman yang salah dalam memandang hakikat alam raya. Oleh karenanya, merumuskan paradigma tafsir ekologi menjadi suatu keniscayaan, melihat kerusakan lingkungan timbul dari sebab yang begitu kompleks, maka usaha dalam memecahkannya bisa dikaji dari berbagai aspek. Hasil kajian tafsir ekologi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ideologi-etis dalam upaya menekan krisis lingkungan yang terjadi di masa sekarang ini.

¹¹⁶ Disarikan dari: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014.

BAB IV

PROFIL TAFSIR INDONESIA KONTEMPORER

Sebelum penulis menjelaskan lebih jauh mengenai pembahasan profil tafsir Indonesia kontemporer yang menjadi data primer dalam penelitian ini, kiranya perlu untuk memberikan ulasan tentang makna kontemporer yang dimaksud dalam penelitian ini. Hal ini menjadi penting karena terdapat perbedaan di sebagian literatur dalam menentukan periodisasi kontemporer, sehingga batasan tahunnya masih belum jelas.

Dilihat secara etimologi kata kontemporer merupakan kata sifat (*adjective*) yang berasal dari bahasa Inggris yaitu *contemporary*, yang berarti: “*existing or happening now*”, “ada atau terjadi sekarang”.¹ Arti ini semakna dengan kata kontemporer yang terdapat di dalam kamus KBBI yaitu, “pada waktu atau masa yg sama; pada masa kini”.² Jika dilihat dari segi penggunaannya, istilah ini biasa digunakan menjadi keterangan kata sebelumnya, seperti musik kontemporer, arsitektur kontemporer, seni kontemporer dll. Dari segi pemakaiannya pun bersifat universal, dalam arti bisa digunakan untuk menjelaskan kata apa saja di berbagai bidang. Penggunaannya mengacu pada keadaan kini atau modern.

Sebagian tokoh melakukan upaya periodisasi tahun dalam penafsiran Al-Qur'an yang ada di Indonesia. Salah satunya, usaha yang dilakukan oleh Nasruddin Baidan dalam mengklasifikasi periode perkembangan tafsir ke dalam 3 (tiga) periode sebagai berikut:

¹ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/contemporary>. Diakses pada 9 Juli 2022.

² Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 805.

1. Periode Ulama Mutaqaddimin, abad ke 3-8 H/9-13 M
2. Periode Ulama Mutaka'akhirin, abad ke 9-12 H/13-19 M
3. Periode Ulama Modern, abad ke 14 H/19 M³

Periode awal masa modern dimulai pada awal abad 19, masa ini ditandai dengan gerakan modernisasi Islam di Mesir oleh Jamaluddin Al-Afghani (1254 H/1838 M-1314 H/1896 M) dan murid beliau Muhammad Abduh (1266 H/1845 M-1323H/1905 M), di Pakistan oleh Muhammad Iqbal (1878-1938 M), di India oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1989 M), di Indonesia oleh H.O.S Cokroaminoto (1882-1934 M) dengan Serikat Islamnya, K.H.A. Dahlan (1868-1923 M) dengan Muhammadiyah dan K.H. Hasyim Asy'ari (1367 H) dengan Nahdlatul Ulama di Jawa dan Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli dengan Pertinya (w. 1970) di Sumatera.⁴

Secara etimologi kata modern merupakan kata sifat (*adjective*) yang berasal dari bahasa Inggris yang berarti: “*designed and made using the most recent ideas and methods*”, “dirancang dan dibuat menggunakan ide dan metode terbaru” atau “*existing in the present or a recent time, or using or based on recently developed ideas, methods, or styles*”,⁵ “ada di masa sekarang atau baru-baru ini, atau menggunakan atau berdasarkan ide, metode, atau gaya yang baru dikembangkan”. Karena kata modern sudah menjadi kata serapan di dalam bahasa Indonesia, maka kata inipun memiliki tendensi makna yang sesuai dengan arti dalam bahasa aslinya. Hal ini dapat dilihat dari pemaknaan kata modern di dalam kamus KBBI, bahwa arti kata modern yaitu: “*terbaru; mutakhir*” atau “*sikap dan cara berpikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman*”,⁶

Dari sini dapat disimpulkan bahwa istilah modern atau dalam bahasa Arab disebut *al-hadīts* biasa merujuk kepada sesuatu yang terkini dan yang baru. Sementara istilah kontemporer atau dalam bahasa Arab disebut dengan *al-mu'âshir* berarti masa kini atau dewasa ini. Jadi diantara istilah kedua kata tersebut memang terdapat kemiripan makna bahkan sinonim. Oleh karenanya, dalam hal ini, Abdul Mustaqim dalam mengklasifikasi penafsiran pada abad ke 12 H-14 H/ 18-21 M, menyebutnya dengan istilah periode modern-kontemporer. Menurutnya, penggabungan antara dua term (modern dan kontemporer), didasarkan pada alasan bahwa antara keduanya memang ada sinonimitas makna dan masih memiliki kaitan erat antara dua periode tersebut. Artinya bahwa berbicara kontemporer tidak bisa dilepaskan dari era modern, baik dari sisi substansi pemikiran dan metodologi, maupun dimensi

³ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, Cet. 1, 2003, hal. 13-23.

⁴ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 20.

⁵ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/modern>. Diakses pada 9 Juli 2022.

⁶ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hal. 805.

kritik terhadap produk tafsir pola lama (tradisional/klasik).

Istilah kontemporer lahir dari modernitas sehingga istilah modern dan kontemporer meskipun merujuk pada dua era, keduanya tidak memiliki penggalan waktu yang pasti.⁷ Namun dalam hal ini, Abdul Mustaqim memberikan batasan secara lebih tegas, kapan awal pemikiran kontemporer terutama yang terjadi pada masa konstelasi pemikiran Islam Arab. Menurut Abdul Mustaqim istilah kontemporer, dimulai pada tahun 1967, ketika dunia Arab mengalami kekalahan perang dengan Israil, yang kemudian memunculkan kritik diri (*al-naqd adz-dzâti*), untuk kemudian bangkit memperbaharui kekurangan model-model pemahaman Islam yang lebih kekinian. Wajar jika kemudian muncul istilah *qira'ah mu'âshirah*, (pembacaan kontemporer) sebagai mana diintrodusir oleh Muhammad Syahrur, dalam wacana *at-turâts wa al-hadâtsah* (warisan pemikiran dan kemoderenan) oleh Muhammad Abid Al-Jabiri dan sebagainya.⁸

Sementara itu, dalam konteks sejarah peradaban Barat, para sejarawan mengatakan bahwa era modern dimulai sejak abad ke 15 M hingga abad 19 M, atau kira-kira abad ke 9 H hingga 14 H. Namun dalam konteks sejarah perkembangan madzhab tafsir, periode modern ini dimulai sejak abad 18 M dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir modern Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhîm Al-Qur'an*, Abduh dan Rasyid Ridla dengan *Al-Manâr*-nya, Maulana Abul Kalam Azad dengan *Tarjumân Al-Qur'an*, Musthafa Al-Maraghi dengan *Tafsîr Al-Marâghi*, dan Jamaluddin Al-Qasimi, *Mahâsin Al-Ta'wîl* para ulama tersebut terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama *mutaqaddimîn* yang dianggap tidak relevan lagi dengan tuntutan kebutuhan masyarakat modern.⁹

Berdasarkan uraian diatas, penulis merasa perlu untuk ikut menentukan batasan waktu atau periodisasi penulisan tafsir yang penulis jadikan acuan dalam disertasi ini. Sebagaimana klasifikasi yang dilakukan oleh Nasruddin Baidan, bahwa masa modern dimulai pada abad ke-19 M. Dengan demikian, masa kontemporer merupakan masa sesudah masa modern atau pasca abad ke-19 M, yaitu abad ke-20 M sampai saat disertasi ini ditulis. Dari sini dapat di simpulkan, bahwa yang dimaksud dengan “Tafsir Indonesia Kontemporer” dalam disertasi ini adalah karya tafsir Indonesia yang ditulis pada masa pasca modern, yaitu kitab tafsir Indonesia yang ditulis awal abad ke-20 M atau setelah tahun 1900-an sampai saat karya ini ditulis pada akhir tahun 2022.

⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKis Group, Cet. 2, 2012, hal. 11.

⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 146.

⁹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 147.

Selanjutnya, pada bab ini akan diuraikan penjelasan mengenai profil tafsir Indonesia kontemporer yang menjadi sumber rujukan primer dalam disertasi ini, pembahasan ini mencakup penjelasan biografi penulis tafsir Indonesia kontemporer termasuk karya-karyanya, sejarah penulisan tafsir, sumber, metodologi, corak dan karakteristik penafsiran, juga penilaian para ulama terhadap tafsirnya. Sebelum membahas mengenai profil tafsir Indonesia kontemporer, penulis akan membahas lebih dulu mengenai penjelasan definisi tafsir dan perkembangan model penafsiran di Indonesia dari klasik hingga kontemporer.

A. Definisi Tafsir

1. Arti Tafsir Secara Etimologi

Secara etimologi para ulama berbeda pendapat dalam menentukan *isytiqâq al-kalimah* atau asal-usul akar kata tafsir. Imam Jalaluddin As-Suyuthi di dalam *Al-Itqan* menjelaskan bahwa setidaknya ada tiga pendapat dalam hal pengambilan kata tafsir secara bahasa, yaitu apakah ia berasal dari kata *al-fasru*, *at-tafsîrah* atau *as-safara*.¹⁰

Pertama, sebagian ahli berpendapat bahwa kata tafsir (تَفْسِيرٌ) secara etimologi merupakan *isim masdar* dari قَسَرَ-يُفْسِرُ-تَفْسِيرًا yang berasal dari kata *al-fasru* (الْفَسْرُ) yang mengikuti wazan فَعَلَ-يُفْعِلُ-تَفْعِيلًا.¹¹ Ibn Mandzur dalam *lisân al-‘arab* menjelaskan bahwa kata *al-fasru* secara etimologi bermakna *al-bayan* (penjelasan) atau *kasyf al-mughatha* (menyingkap sesuatu yang ditutupi) dan *at-tafsîr* adalah *kasyf al-murâd ‘an al-lafdz al-musykil* (menyingkap makna yang dikehendaki dari kata yang problematis), adapun *ta’wil*¹² yaitu *raddu ahâdu al-muhtamalaini ilâ mâ yuthâbiq adz-dzahir*

¹⁰ Jalaluddin ‘Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2006, hal. 449.

¹¹ *Tashrif istilahi* ini mengikuti wazan *tsulasi mazid* dengan tambahan satu huruf yang sama (*tadl’if*) pada ‘ain *fi’il*-nya, bentuk asalnya adalah فَعَّلَ adanya dua huruf yang sama ini disederhanakan dengan menjadikannya ber-*tasydid* ke bentuk فَعَّلَّ. Pola wazan ini memberikan beberapa faidah, diantaranya adalah *li at-ta’diyah* yaitu menjadikan *fi’il* yang asalnya *lazim* (tidak butuh *maf’ul/objek*) menjadi *muta’addi* (membutuhkan *maf’ul/objek*), atau dalam bahasa Indonesia, *ta’diyah* ini sama dengan *benefaktif*, yaitu melakukan perbuatan untuk orang lain, contohnya: فَرَّحَ زَيْدٌ عَمْرًا, *Zaid telah membuat bahagia/membahagiakan umar*, asalnya فَرَّحَ (bahagia). Sehingga kata فَسَّرَ-يُفَسِّرُ-فَسْرًا yang berarti (jelas/penjelasan) dirubah ke wazan فَسَّرَ yang bermakna *menjelaskan*. Muhammad Ma’shum Ibn ‘Ali, *Al-Amsilah At-Tashrifiyah*, Surabaya: Salim Nabhan, 1965, hal. 12.

¹² Ar-Raghib Al-Isfahani berpendapat bahwa tafsir lebih umum dari pada *ta’wil*, tafsir lebih banyak digunakan dalam permasalahan *mufradat al-alfadz/kosa kata*, sedangkan *ta’wil* dalam mengungkap *ma’na*. Ada yang berpendapat bahwa *ta’wil* adalah menyingkap *ma’na* yang terkunci, Al-Bajili mengatakan bahwa tafsir berkaitan dengan *riwayah*, sedangkan *ta’wil* berkaitan dengan *dirayah*. Abu ‘Ubaidah menegaskan bahwa tafsir dan *ta’wil* adalah satu makna, Sehingga kadang yang disebutkannya adalah ungkapan *ta’wil* namun apa yang dikehendaki darinya sudah mencakup makna tafsir. Walaupun pendapat ini

(mengembalikan salah satu kemungkinan (makna) kepada apa yang sesuai dengan zhahirnya/lafaznya).¹³ Selain itu, Ibn Mandzur juga memaknai kata *al-fasru* sebagai pengamatan dokter terhadap air.¹⁴ Dari pengertian kamus ini, Manna' Al-Qaththan menyimpulkan bahwa arti kata tafsir secara bahasa yaitu *al-ibânah* (penjelasan), *al-kasyf* (penyingkapan) dan *idzhâr al-ma'na al-ma'qûl* (menampakan makna yang bisa dicerna akal/rasional).¹⁵

Kedua, ada yang berpendapat bahwa kata tafsir diambil dari kata *at-tafsîrah* (التَّفْسِيرَةُ). Menurut Ibn Mandzur *at-tafsîrah* adalah urine yang digunakan untuk menunjukkan adanya penyakit dan para dokter meneliti berdasarkan warnanya untuk menunjukkan adanya penyakit bagi seorang pasien.¹⁶

Jika kata *al-fasru* yang dimaknai dalam kamus *lisân al-'arab* sebagai pengamatan dokter terhadap air, dan kata *at-tafsîrah* adalah urine yang digunakan dokter dalam mengamati suatu penyakit, maka disini dihadapkan pada dua perkara: *pertama*, materi yang diamati dokter untuk menyingkapkan penyakit, yaitu *at-tafsîrah*, dan *kedua*, tindakan pengamatan itu sendiri dari pihak dokter atau *al-fasru*, yaitu tindakan yang memungkinkannya untuk meneliti materi dan menyingkapkan “penyakit”. Materi yang dicermati dokter mempresentasikan “medium” yang digunakan sang dokter untuk dapat menemukan penyakit. Ini berarti bahwa “tafsir”, yaitu penemuan penyakit si sakit, menuntut adanya materi (objek) dan pengamatan (zat). Siapa pun tidak mungkin dapat melakukan proses penafsiran seperti itu, bahkan seorang “mufasir” sekalipun. Ia harus bertindak sebagai seorang dokter, sehingga ia dituntut untuk memiliki pengetahuan tertentu terhadap penyakit dan gejala-gejalanya, sebelum ia mulai menyingkapkan penyakit dari sebuah materi yang akan di teliti. Sang dokter yang menafsirkan materi tidak menafsirkannya dari kekosongan, melainkan menafsirkannya melalui

kata Jalaluddin As-Suyuthi banyak diingkari oleh sebagian kalangan. Oleh karena itu, Imam Muhammad Ibn Jarir Ath-Thabari ketika memulai penjelasan ayat di dalam tafsirnya, senantiasa didahului dengan ungkapan: *al-qaul fi ta'wil qauluhu ta'ala kadza*, dan imam Ibn Jarir Ath-Thabari menyebutkan dan menjelaskan padanya tafsir dan ta'wilnya. Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2018, hal. 416-417. Jalaluddin 'Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 449. Nuruddin 'Ithr, *'Ulum Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2012, hal. 73.

¹³ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 7, hal. 101.

¹⁴ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 7..., hal. 101.

¹⁵ Manna' Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*, Cairo: Maktabah Wabbah, 1995, hal. 316. Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an*, Damaskus: Dar Al-Qalam, Cet. 4, 2009, hal. 636.

¹⁶ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 7...,hal. 101.

pengetahuan sebelumnya. Tanpa pengetahuan yang mendahuluinya, materi tersebut akan menjadi sesuatu yang sama sekali tidak memiliki makna.¹⁷ Dari sini ada titik kesamaan diantara seorang “mufasir” dengan seorang dokter. Mereka sama-sama bekerja sebagai penganalisis, hanya saja objeknya berbeda. Dokter menganalisis setiap penyakit untuk mengetahui jenis penyakit pasiennya. Sementara penafsir menganalisis *kalam* Allah Swt demi menemukan maksud dan tujuan yang dikehendaki oleh Allah Swt.

Ketiga, ada juga yang berpendapat bahwa tafsir berasal dari kata *as-safaru* (السَّفَرُ), yang padanya terdapat huruf yang ditukar tempatnya (*maqlûb*), yaitu ditukarnya posisi huruf *sin* dan *fa*. Dari kata ini, terlahirlah berbagai derivasi kata, dan pemaknaan yang sangat beragam, yang intinya menunjukkan makna perpindahan dan perjalanan, dari kata ini juga muncul makna penyingkapan dan pemunculan. Ibn Mandzur menjelaskan dalam kamusnya *lisân al-'arab*, bahwa secara makna dasar kata *safar* mengandung makna penyapuan, pembersihan, sebagaimana perkataan orang arab, سَفَرَ النَّيْتِ (dia telah menyapukan rumah), dari kata ini terlahir bentuk *isim alat* الْمِسْفَرَةُ sinomin dengan kata الْمِكْنَسَةُ yang berarti sapu, penyapu. Dari sinilah menurut Ibn Mandzur bahwa kata *safar* secara asal katanya bermakna penyingkapan (*al-kasyf*), dimana proses penyapuan, adalah sebuah upaya untuk menyingkap suatu objek yang tertutupi oleh debu/tanah.¹⁸ Seperti perkataan, سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ وَجْهَهَا, ketika seorang wanita menyingkapkan/membuka *niqab* (cadar) yang menutupi kecantikan paras wajahnya sehingga wajahnya nampak terlihat begitu jelas.¹⁹

As-safar juga berarti *khilâf al-hadlar* (kebalikan dari ada/menetap), sehingga kata ini menunjukkan adanya proses datang dan pergi. Dari kata ini terlahirlah kata *musâfir* (orang yang melakukan perjalanan/bepergian). Menurut Ibn Mandzur *musâfir* dinamakan dengan *musâfir* karena ia menyingkapkan tudung penutup wajahnya. *Safar* disebut dengan *safar* karena membuka wajah-wajah *musâfir* dan akhlaq-akhlaq mereka sehingga tampaklah apa yang sebelumnya tertutupi. Selain itu, kata *safar* juga berarti أَضَاءَ, أَشْرَقَ (bersinar, berkilau, bercahaya), seperti perkataan سَفَرَ الصُّبْحُ (pagi telah bersinar terang), dari sini lahirlah kata أَسْفَرَ yang menunjukkan waktu dimana kondisi langit sudah mulai terlihat terang sebelum terbitnya matahari, seakan-akan sinar matahari pagi itu menyingkap dan menampakan segala sesuatu yang sebelumnya tersembunyi. Atau perkataan, سَفَرَ وَجْهَهُ حُسْنًا,

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhum An-nash Dirasat fi 'Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, Cet. 1, 2001, hal. 304.

¹⁸ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 4, hal. 596.

¹⁹ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 4..., hal. 598.

(wajahnya bersinar/berkilau begitu indah). Oleh karena itu, Allah Swt melukiskan rupa muka orang-orang beriman dengan ungkapan: *وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ* (Pada hari itu ada wajah-wajah yang berseri-seri), menurut Al-Farra arti kata *musfirah* yaitu berkilau atau bersinar.²⁰

Dari kata ini juga muncul kata *السَّوْفِيرُ*, *as-safir*, yaitu utusan atau pendamai antar kelompok, bentuk jamaknya *as-sufara*. Seperti perkataan *سَفَرْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ*, artinya “*saya berusaha mendamaikan (konflik) diantara suatu kaum*”.²¹ Barangkali makna ini berkaitan dengan pengertian perpindahan dan gerakan, dimana seorang *safir* (pendamai) dia akan berusaha untuk terus melakukan gerakan komunikasi meredam konflik diantara dua kelompok, hingga terjadi proses perdamaian.

Kemudian dari kata *safara* juga muncul kata *السِّفْرُ*, *as-sifru*, dengan huruf *sin* yang dikasrahkan, bentuk jamaknya, *أَسْفَارٌ*, yang bermakna buku, buku besar/tebal. Sebagian berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *as-sifru* adalah suatu bagian dari kitab Taurat. Sebagaimana Allah Swt memberikan perumpamaan orang-orang Yahudi yang meninggalkan ajaran Taurat, seperti keledai yang memikul diatasnya sebuah kitab, ia tidak mengetahui dan memahami apa yang ada padanya, Allah Swt berfirman: *كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا* (adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal) QS al-Jum’ah/62: 5. Sedangkan kata *السَّفَرَةُ*, *as-safarah* bermakna para penulis atau para malaikat yang mencatat setiap amal perbuatan, sebagaimana firman Allah Swt, *بِأَيْدِي سَفَرَةٍ*, (di tangan para utusan/malaikat) QS ‘Abasa/50: 15. Ibnu ‘Arafah mengatakan: Para malaikat disebut dengan *safarah* karena mereka “menampakkan” diri antara Allah dan para Nabi-Nya. Abu Bakr mengatakan: Mereka disebut dengan *safarah* karena mereka membawa turun wahyu Allah, izin-Nya, dan apa saja yang dapat dipergunakan untuk mendamaikan manusia.²²

Dalam hadits terdapat ungkapan, dimana Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعْتَعُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهِ شَاقٌّ لَهُ

²⁰ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-‘Arab*, Vol. 4..., hal. 597.

²¹ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-‘Arab*, Vol. 4..., hal. 598.

²² Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-‘Arab*, Vol. 4..., hal. 598.

Dari 'Aisyah berkata, bahwasannya Rasulullah Saw bersabda: "Orang yang pandai membaca Al-Qur'an dimasukan bersama kelompok Malaikat yang mulia dan berbakti dan orang yang membaca Al-Qur'an dengan gagap dan merasa kesusahan, maka baginya akan memperoleh dua pahala". (HR Muslim dari 'Aisyah.)

Perumpamaan orang yang *mâhir*/pandai membaca Al-Qur'an seperti *safarah*, karena ia dapat menjelaskan sesuatu. Atas dasar penjelasan ini, pengertian *safarah* (*mufrad: safir*) berkaitan dengan makna menyingkapkan dan menjelaskan, selain berkaitan dengan gerak dan mobilitas. Atas dasar ini, kata *sifr* yang berarti buku, dan *safir* dengan arti penulis, masing-masing dapat dikembalikan pada pengertian menyingkapkan dan menjelaskan. Az-Zajjâj mengatakan: Terhadap penulis dinamakan dengan *safir*, dan untuk buku *sifr*, karena pengertiannya menunjukkan makna menjelaskan sesuatu.²⁴

Berdasarkan penjelasan diatas, kata tafsir yang berakar dari kata *al-fasru*, *at-tafsîrah* atau *as-safara*, walaupun bentuk katanya berbeda, akan tetapi sama-sama memiliki unsur pembentukan kata dasar yang sama, tersusun dari tiga huruf yaitu *sin-fa-ra*, sehingga makna ketiga kata tersebut bermuara pada satu makna, yaitu mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi melalui mediator yang dianggap sebagai tanda yang bermakna bagi *mufasssir* melalui mana ia dapat sampai pada yang tersembunyi dan samar.²⁵ Oleh karena itu, Ibnu Faris berpendapat bahwa makna-makna ungkapan yang dipergunakan untuk mengungkapkan sesuatu dapat dikembalikan pada tiga hal, yaitu *ma'na*,²⁶ *tafsîr*, dan *ta'wil*.²⁷ Ketiganya, meskipun berbeda namun

²³ Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 1, Cairo: Jam'iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, hal. 315, Hadis No. 1898, Kitab *Shalah Al-Musafirin Wa Qashriha*, Bab *Fadlu Al-Mahir Bi Al-Qur'an Wa Alladzi Yata'ta' Fihî*.

²⁴ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 4..., hal. 598.

²⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, hal. 306.

²⁶ *Ma'na* adalah maksud dan tujuan yang dikehendaki. Kalimat: *'unitu bi hadza al-kalam kadza*, berarti "maksud saya dari ucapan ini begini". Secara makna kata serupa dengan kata *idzhar*, yaitu menampakan/memperlihatkan. Kalimat: *'anat al-qirbatu*, maksudnya "apabila anda tidak menyimpan air, malahan memperlihatkannya". Makna ini sama dengan ungkapan *'unwan al-kitab* atau "judul buku". Ada yang mengatakan asal makna kata tersebut berasal dari ucapan orang Arab: *'anat al-ard bi nabitin hasanin*, maksudnya "bumi itu menumbuhkan tanaman-tanaman yang bagus.". Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 415.

²⁷ *Ta'wil* secara etimologis, menurut sebagian pendapat, berasal dari akar kata *al-awlu* (الأول) (*alif-wawu-lam*) yang artinya الرُّجُوعُ, "kembali", dikatakan, طَبِخَ الشَّرَابِ حَتَّىٰ قَالَ إِلَى الرَّجُوعِ, "minuman itu telah dimasak hingga menjadi ukuran sekian." Fi'il dari kata ini sewazan dengan *qala*, yang maksudnya adalah kembali. Sedangkan perkataan Arab

maksudnya berdekatan.²⁸ Dalam hal ini, Ar-Raghib Al-Isfahani juga memberikan penguatan bahwa kata *al-fasru* dan kata *as-safaru* mempunyai kedekatan makna seperti kedekatan dari sisi lafadznya, akan tetapi pada penggunaannya, kata *al-fasru* digunakan untuk menampakan makna yang bisa dicerna oleh akal/rasional (*al-ma'na al-ma'qûl*), sedangkan *as-safaru* digunakan untuk menampakan suatu benda yang bisa di lihat oleh mata (*al-a'yan li al-abshâr*).²⁹

Adapun penggunaan kata tafsir di dalam Al-Qur'an hanya ditemukan satu kali, yaitu dalam pada QS al-Furqan/25: 33, Allah Swt berfirman:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۗ

Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik. (QS al-Furqan/25:33)

Di dalam *Tanwir Al-Miqbas*, Ibn 'Abbas menjelaskan bahwa makna kata tafsir dalam ayat tersebut yaitu, *tibyân wa hujjatan* yang bermakna penjelasan dan argumentasi kuat yang dapat melemahkan argumentasi mereka (orang-orang musyrik Makkah).³⁰

Berdasarkan uraian makna bahasa yang telah di ungkap oleh ahli bahasa dan para pakar ulum Al-Qur'an, Yusuf Al-Qardhawi memberikan kesimpulan, bahwa penggunaan kata tafsir secara bahasa, digunakan dalam makna penyingkapan baik secara indrawi (*al-kasyf al-hissiy*) ataupun penyingkapan makna (*al-kasyf al-ma'nawi*). Meskipun menurutnya,

awwaltuhu berarti mengembalikannya, huruf *waw* dari kata *alif-wawu-lam* untuk mengubah kata kerja agar menjadi *muta'addi* (memiliki objek); termasuk yang menggunakan arti ini adalah kalimat *al-ma'al* yang berarti tempat kembali. Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *ta'wil* diambil dari kata *al-iyalah* atau *al-iyal* yang berarti siasat, sehingga dapat dikatakan, "Seorang pemimpin menyiasati rakyatnya." Termasuk dalam wazannya *qala*, bentuk masdarnya adalah *iyalatan wa iyalan*, maksudnya adalah menyiasati dan memperbaiki pengabdian kepada mereka. Jalaluddin 'Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 449. Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 416. Muhammad Ibn 'Abdul Qadir Ar-Razy, *Mukhtar Ash-Shihhah*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, Cet. 5, 2012, hal. 46.

²⁸ Pendapat ini juga dikuatkan oleh Ibn Mandzur dalam *lisanul 'arab* dengan mengutip pendapat Ibn Al-A'rabi, bahwa secara makna, kata *at-tafsir*, *at-ta'wil* dan *al-ma'na* adalah sama. Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 7..., hal. 101. Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 415.

²⁹ Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 416.

³⁰ Ibn 'Abbas, *Tanwir Al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet. 1, 1412 H/ 1992 M, hal. 382.

penggunaan tafsir dengan arti kedua yaitu menjelaskan suatu makna rasional (*al-ma'âni al-ma'qûlah*) dibalik sebuah perkataan, lebih banyak digunakan dan paling masyhur dikalangan para ahli.³¹

Kiranya pemahaman ini sangat sesuai dengan maksud dari penggunaan kata tafsir dalam disertasi ini, yaitu penyingkapan ilmu pengetahuan secara *ma'nawi* (rasional) dari Al-Qur'an sebagai ayat *tadwîn*, dan penyingkapan ilmu pengetahuan secara *hissy* (indrawi) dari alam raya sebagai ayat *takwîn*.

2. Arti Tafsir Secara Terminologi

Jika ditelusuri lebih jauh, terdapat ragam pengertian dalam memahami makna tafsir secara terminologi. Hal ini disebabkan karena tidak adanya kaidah baku yang bisa disepakati bersama. Menurut Muhammad Husain Adz-Dzahabi, meskipun para ulama memberikan pengertian yang berbeda secara lafadz, akan tetapi secara maksud dan makna mempunyai tujuan yang sama. Sehingga sebagian ahli mencukupi pengertian tafsir secara terminologi dengan: menjelaskan *kalâm* Allah, atau menjelaskan *lafâdz-lafâdz* Al-Qur'an dan berbagai pemahamannya.³² Dari pemaknaan ini bisa difahami bahwa, tafsir bukanlah suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri, melainkan justru butuh akan ilmu-ilmu penunjang lainnya, dalam proses memahami Al-Qur'an, seperti: ilmu bahasa arab, ilmu *sharaf* (morfologi), ilmu *nahwu* (gramatikal), ilmu *balâghah*,³³ ilmu *qira'ât*, ilmu *asbâb an-nuzûl*, ilmu *nâsikh* dan *mansûkh* dan ilmu yang lainnya.³⁴

³¹ Yusuf Al-Qardhawi, *Kaifa Nata'amal ma'a Al-Qur'an Al-'Adzim?*, Cairo: Dar Asy-Syuruq, Cet. 8, 2011, hal. 243.

³² Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, Cairo: Dar Al-Hadis, 1433 H/2012 M, Juz 1, hal.17-18.

³³ Ilmu Balaghah nama lainnya yaitu ilmu *Qawaid Al-Uslub* atau ilmu *Stylistik Ta'limi*, merupakan cabang ilmu bahasa arab yang mempelajari kaidah-kaidah mengenai gaya bahasa atau *uslub* untuk dipergunakan dalam pembicaraan atau tulisan. Wilayah kajian ilmu ini yaitu ilmu *ma'ani*, ilmu *bayan* dan ilmu *badi'*. Abu Hayyan menegaskan bahwa bagi seorang *mufasssir* tidak cukup hanya menguasai ilmu nahwu semata, penguasaan ilmu balaghah menjadi prasyarat mutlak bagi seorang mufasir. Selain itu, Ibn 'Ajibah menjelaskan bahwa ilmu balaghah merupakan elemen terbesar dari syarat-syarat seorang *mufasssir* (*a'dzam arkan al-mufasssir*), karena tanpa ilmu balaghah, berbagai sisi kemukjizatan Al-Qur'an yang berkaitan dengan aspek keindahan gaya bahasanya tidak akan pernah bisa terungkap. A. Wahab Muhsin dan T. Fuad Wahab, *Pokok-pokok Ilmu Balaghah*, Bandung: Angkasa, Cet. 10, 1991, hal.3. Abu Hayyan Al-Andalusi, *Tafsir Al-Bahr Al-Muhith*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1413 H/1993 M, hal.111. Ahmad Ibn 'Ajibah, *Tafsir Al-Fatihah Al-Kabir*, Beirut: Dar Al-Hawi, Cet. 1, 1420 H/1999 M, hal.107.

³⁴Tidak setiap orang mempunyai legalitas dalam menafsirkan Al-Qur'an, hanya orang-orang tertentu yang telah memenuhi syarat dan memiliki kapasitas dalam menguasai berbagai ilmu-ilmu alat, ataupun ilmu penunjang lainnya, yang dapat menghindarkan dari penafsiran sesat dan menyimpang. Secara lebih rinci, Imam Jalaluddin As-Suyuthi menjelaskan di dalam *Al-Itqan*, lima belas syarat-syarat tersebut, diantaranya yaitu: (1). Ilmu

Dari sebagian ulama yang memberikan definisi tafsir secara terminologi yaitu:

Pertama, menurut Az-Zarkasyi tafsir adalah:

عَلَّمَ يُعْرِفُ بِهِ فَهَمُّ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبَيَانُ
مَعَانِيهِ، وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ.³⁵

Ilmu yang dapat mengantarkan kepada pengetahuan akan pemahaman kitabullah (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad Saw, menjelaskan maknanya, serta mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.

Kedua, menurut Abu Hayyan tafsir adalah:

عَلْمٌ يُبْحَثُ عَنْ كَيْفِيَّةِ التَّنْقِيقِ بِالْفَافِ الْقُرْآنِ وَمَدْلُولَاتِهَا وَأَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ
وَالْتَرْكِيْبِيَّةِ، وَمَعَانِيهَا الَّتِي تَحْمِلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكِيبِ وَتَتِمَّاتٍ لِذَلِكَ.³⁶

Ilmu yang membahas mengenai cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur'an, dilalah-dilalah-nya, hukum-hukumnya baik mengenai kata-kata tunggal maupun kata susunan (dalam hal ini dibutuhkan ilmu sharaf, ilmu i'rab dan ilmu balaghah), serta makna-makna yang terkandung padanya yang berkaitan ketika kondisi tarkib (mana kalimat haqiqah dan mata kalimat majaz), dan berbagai pengetahuan yang dapat menyempurnakannya (seperti pengetahuan akan naskh, asbab an-nuzul, dan berbagai kisah yang dapat menjelaskan perkara mubham yang ada di dalam Al-Qur'an, dsb.)

Bahasa Arab, (2). Ilmu Nahwu, (3). Ilmu Sharaf, (4). Ilmu Isytiqaq (akar kata), (5). Ilmu Ma'ani, (6). Ilmu Bayan, (7). Ilmu Badi', (8). Ilmu Qira'at, (9). Ilmu Ushuluddin, (10). Ilmu Ushul Al-Fiqh, (11). Ilmu Asbab An-Nuzul, (12). Ilmu Nasikh dan Mansukh, (13). Ilmu Fiqh, (14). Ilmu Hadis, (15). Ilmu Al-Mauhibah, Ibn 'Ajibah menegaskan bahwa yang dimaksud dengan Ilmu Mauhibah adalah 'Ilmu Tasawuf. Selain kelima belas ilmu tersebut, para ulama banyak menambahkan syarat-syarat yang lainnya, seperti ilmu sejarah dan kisah, ilmu mantiq, ilmu kedokteran, ilmu thabi'i (kealaman), dan berbagai ilmu terapan lainnya, sebagai penunjang dalam memahami berbagai konteks dan keadaan zaman yang terus berkembang. Jalaluddin 'Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 464-466. Ahmad Ibn 'Ajibah, *Tafsir Al-Fatihah Al-Kabir...*, hal.108-110.

³⁵ Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an...*, hal. 22.

³⁶ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Tafsir Al-Bahr Al-Muhith...*, hal.121.

Keempat, menurut ‘Abdul ‘Adzim Az-Zarqani tafsir adalah:

عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ دَلَّاهُ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى ، بِقَدْرِ
الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.³⁷

Ilmu yang membahas tentang Al-Qur'an dari segi didalahnya berdasarkan maksud yang dikehendaki Allah Swt sebatas kemampuan manusia.

Kelima, menurut Muhammad Husain Adz-Dzahabi tafsir adalah:

عِلْمٌ يُبْحَثُ عَنِ مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.³⁸

Ilmu yang membahas mengenai maksud yang dikehendaki Allah Swt, sebatas kemampuan manusia.

Dari berbagai definisi tafsir yang ada, menurut Adz-Dzahabi, definisi yang diformulasi olehnya, meskipun singkat, namun dianggap sudah mencakup kepada pemahaman makna dan menjelaskan maksud dan kehendak yang diinginkan.³⁹ Jika diteliti lebih dalam, akan nampak terlihat bahwa perbedaan definisi yang diberikan para ulama tersebut hanya terletak pada perbedaan redaksi saja, akan tetapi secara substantif memiliki makna yang tidak jauh berbeda, yang maknanya berporos pada menjelaskan dan menyingkap. Begitupun apabila dikaitkan diantara makna tafsir secara etimologi dan terminologi, maka keduanya memberikan makna penjelasan, menyingkap sesuatu baik secara *hissy* maupun *ma'nawi* dan menampakan segala sesuatu yang sebelumnya tersembunyi dan samar.

Tafsir pada hakikatnya adalah upaya menjelaskan teks (*nash*) untuk memahami pesan yang terkandung di dalam Al-Qur'an (*murâd an-nas*) dan sekaligus memahami "*murâd Allah*" (maksud/kehendak Allah). Objek penafsiran adalah Al-Qur'an. Mengingat kedudukan Al-Qur'an sebagai sumber pertama ajaran Islam dan sekaligus sebagai petunjuk (*hudan*) bagi umat, maka perlu dilakukan upaya-upaya untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an bagi orang-orang yang memiliki kualifikasi dan kompetensi sebagai mufasir. Adapun subyek penafsiran dan tafsir adalah manusia. Di setiap masa dan tempat, para ahli (*mufasir*) berusaha memahami nilai-nilai dan ajaran Al-Qur'an. Namun karena dipengaruhi oleh berbagai faktor, salah satunya

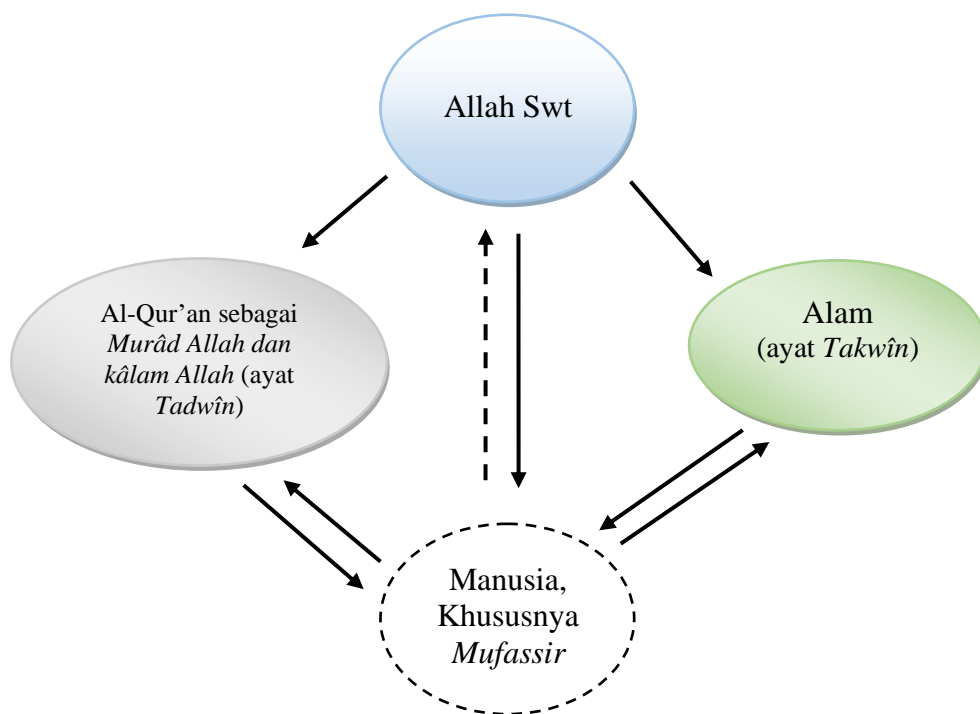
³⁷ Muhammad ‘Abdul ‘Adzim Az-Zurqani, *Manahil Al-'Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2010, Juz. 2, hal. 381.

³⁸ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, Juz 1..., hal.19.

³⁹ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, Juz 1..., hal.19.

adalah paradigma mufassir, cara pandang dan metode penafsiran. Oleh karena, wajar jika ditemukan berbagai ragam dan variasi produk penafsiran.⁴⁰ Sehingga bisa ditemukan disetiap zaman lahir produk penafsiran baru, dengan berbagai kitab tafsir yang memiliki, sumber, metode corak yang berbeda-beda. Inilah yang oleh para ulama di sebut dengan “*bi qadri thaqah al-basyariyyah*” bahwa usaha penafsiran itu sesuai dengan kemampuan dan kapasitas *mufassir*.

Gambar IV.1. Tafsîr Sebagai Usaha Manusia dalam Memahami Murâd Allah Baik itu Melalui Ayat *Tadwîn* (Al-Qur’an) Maupun Ayat *Takwîn* (Alam Raya).



Dengan demikian, pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an tidak dapat digolongkan sebagai pengetahuan mutlak (absolut), karena bagaimanapun juga, penafsiran tiada lain merupakan produk pemikiran manusia. Ketika pemahaman terhadap Al-Qur'an secara ontologis bersifat mutlak, maka ia menjadi setara dan bahkan dapat melebihi posisi Al-Qur'an itu sendiri. Jadi, merelatifkan pemahaman Al-Qur'an tidak serta merta terjatuh pada nihilisme. Dengan demikian, produk interpretasi dan pemahaman terhadap Al-Qur'an

⁴⁰ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2013, hal. 27.

berdasarkan iman adalah penghubung diantara yang mutlak dan relatif antara yang sakral dan yang profan. Artinya, pemahaman manusia terhadap teks Al-Qur'an *relatively absolut*. Relatif karena hasil fikiran yang serba terbatas, tetapi memiliki nilai absolut karena yang dipelajari dan diyakini adalah Firman Tuhan. Sampai batas tertentu, kemampuan fikiran manusia dan Firman Tuhan pasti memiliki ksinambungan, mengingat keduanya adalah ciptaan Tuhan sendiri yang telah dirancang sedemikian rupa sehingga nalar dan firman-Nya dapat berhubungan satu sama lain.⁴¹

Semua produk penafsiran para ulama terhadap Al-Qur'an selalu memiliki kecenderungan baku, mapan dan tertutup, namun senantiasa membuka berbagai kemungkinan untuk dikritik oleh penafsiran baru. Jika dilihat lebih jauh bagaimana dinamika sejarah pemikiran Islam, disana selalu ada ketegangan kreatif antara gerakan pemahaman liberal, di satu sisi dan gerakan pemahaman tekstualis di sisi lain. Implikasi dari dua pendekatan ini, mengakibatkan adanya perbedaan pemahaman dalam memahami pemikiran politik, hukum, dan bidang sosial lainnya.⁴²

B. Perkembangan Model Penafsiran di Indonesia dari Klasik Hingga Kontemporer

1. Islam dan Khazanah Kajian Al-Qur'an di Indonesia

Mayoritas penduduk Indonesia adalah pemeluk agama Islam,⁴³ dengan jumlah mayoritas tersebut menjadikan Indonesia sebagai negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia. Fakta ini sebenarnya sangat terkait dengan kegigihan para penyebar Islam, baik dari Gujarat, Persia, maupun Arab di Indonesia.⁴⁴ Bersamaan dengan proses awal masuknya Islam di Nusantara, Kitab Suci Al-Qur'an diperkenalkan para juru dakwah kepada penduduk pribumi di Nusantara. Pengenalan awal terhadap Al-Qur'an, bagi penyebar Islam tentu suatu hal yang penting, karena Al-

⁴¹ Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, Cet. 1, 2003 M, hal.156-157.

⁴² Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal.157.

⁴³ Data statistik umat berdasarkan agama yang di rilis secara *real time* pada Portal Data Kementerian Agama RI, per-tanggal: 18 Juli 2022 Jam: 02.00, menunjukkan bahwa pemeluk agama islam dari 34 provinsi di Indonesia berjumlah: 231.069.932 jiwa atau 84,4 % dari total penduduk Indonesia pada tahun 2022 yang berjumlah: 273.879.750 jiwa. <https://data.kemenag.go.id/statistik/agama/umat/agama>. Diakses pada 18 Juli 2022.

⁴⁴ Menurut Azyumardi Azra, berbagai teori dan pembahasan yang berusaha menjawab teori-teori kedatangan Islam ke Nusantara belum dianggap tuntas. Menurutnya, seluruh teori yang ada, baik teori Gujarat, teori Bengal, teori Arab, teori Sufi, memberikan pemahaman dan perspektif yang luas bagaimana keunikan konversi dan islamisasi Nusantara sehingga terjadi sebuah transformasi besar keagamaan antar mayoritas penduduknya. Dari berbagai teori tersebut, terdapat sejumlah faktor yang saling berkaitan antara satu sama lain, yang mempengaruhi seluruh proses yang ada. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, 2004, hal. 11.

Qur'an adalah Kitab Suci agama Islam yang diimani sebagai pedoman hidup bagi orang yang telah memeluk Islam. Adalah tidak bisa ditolak, keharusan memahami isi Al-Qur'an bila ingin menjadi Muslim yang baik.

Menurut Islah Gusmian sejak pertama kali Islam masuk ke Aceh, tahun 1290 M, pengajaran Islam mulai lahir dan tumbuh, terutama setelah berdirinya kerajaan Pasai. Waktu itu, banyak ulama yang mendirikan surau, seperti Teungku Cot Mamplam, Teungku di Geureudog, dan yang lain. Pada zaman Iskandar Muda Mahkota Alam Sultan Aceh, awal abad ke-17 M, surau-surau di Aceh mengalami kemajuan. Muncul banyak ulama terkenal waktu itu, seperti Nuruddin Ar-Raniri, Ahmad Khatib Langin, Syamsuddin As-Sumatrani, Hamzah Fansuri, Abdurrauf As-Singkili, dan Burhanuddin.

Di Sumatra, terutama Aceh, pengajian Al-Qur'an menempati posisi strategis. Merujuk pada naskah-naskah yang ditulis ulama Aceh, dapat dilihat bahwa pada abad ke-16 M. telah muncul upaya penafsiran Al-Qur'an. Naskah Tafsir Surah Al-Kahfi/18: 9 yang tidak diketahui penulisnya, diduga ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607 M-1636 M), di mana *mufti* kesultannya adalah Syamsuddin As-Sumatrani, atau bahkan sebelumnya, Sultan 'Ala' Ad-Din Ri'ayat Syah Sayyid Al-Mukammil (1537 M-1604M), di mana *mufti* kesultannya adalah Hamzah Al-Fansuri. Satu abad kemudian, muncullah karya Tafsir *Tarjumân Al-Mustafîd* lengkap 30 juz yang ditulis oleh Abdurrauf As-Singkili (1615M-1693 M).⁴⁵

Di Jawa penyebaran Islam yang dilakukan oleh Wali Sanga,⁴⁶ juga terkait dengan upaya pengajaran Al-Qur'an. Raden Rahmat (Sunan Ampel) di Ampel Denta misalnya, mendirikan pesantren Ampel, dan Raden Fatah - putra Brawijaya yang pernah nyantri di pesantren Ampel Denta- mendirikan pesantren di hutan *Glagah* Arum, pada tahun 1475 M. Sejak proses Islamisasi yang digerakkan para wali sanga dan berdirinya kerajaan Demak, sekitar tahun 1500, tentunya pengajaran Al-Qur'an semakin semarak,

⁴⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, Cet. 1, 2003, hal. 41-43.

⁴⁶ Sebagian besar para sarjana sepakat, bahwa Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) adalah salah satu penyebar Islam pertama di Pulau Jawa. Dalam catatan sejarah menyatakan bahwa ia telah mengislamkan mayoritas penduduk yang berada di sekitaran pantai utara Jawa dan bahkan mencoba beberapa kali untuk mengajak raja Hindu-Budha Majapahit Vikramavardhana (memerintah 788-833 H/1386-1429 M) untuk masuk Islam. Namun, tampaknya baru setelah kedatangan Raden Rahmat, putra seorang pendakwah (*da'i*) keturunan Arab, Islam memperoleh kedudukan di istana Majapahit. Ia memiliki peranan yang sangat strategis dalam menentukan Islamisasi pulau Jawa dan dianggap sebagai pemimpin Wali Sanga dengan gelar Sunan Ampel. Ia mendirikan pusat studi Islam di Ampel. Pada saat jatuhnya Majapahit, terdapat seorang Arab lainnya yaitu Syaikh Nuruddin Ibrahim bin Maulana 'Izra'il, yang kemudian dikenal sebagai Sunan Gunung Djati. Ia kemudian menetap di Kesultanan Cirebon. Seorang Sayyid lainnya yang terkenal di Jawa adalah Maulana Ishaq, yang diutus oleh Sultan Pasai untuk mengajak penduduk Blambangan Jawa Timur memeluk Islam. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur...*, hal. 11.

meskipun dilakukan dengan sederhana. Demikian juga yang terjadi pada masa Mataram Islam. Dalam beberapa *Suluk*, seperti *Suluk Sunan Bonang*, *Suluk Sunan Kalijaga*, dan *Suluk Syaikh Siti Jenar*, terlihat bahwa teks-teks Al-Qur'an telah menjadi salah satu rujukan penting dalam membangun suatu konsepsi keagamaan. Bahkan karyakarya sastra Jawa klasik, seperti *Serat Cebolek*, *Serat Centhini*, dan yang lain, tidak lepas dari muatan ajaran yang bersumber dari Al-Qur'an.

Munculnya pesantren di Jawa secara meyakinkan dan lembaga pendidikan dengan sistem klasikal, menyebabkan pengajaran Al-Qur'an semakin menemukan momentumnya. Di Jawa Timur, lahirnya Pesantren Tebuireng, Pesantren Rejoso Jombang, Pondok Modern Gontor Ponorogo dan beberapa pesantren lain, selain memberikan pengenalan awal terhadap Al-Qur'an -meliputi membaca Al-Qur'an sesuai kaidah tajwid- juga mengkaji kandungan Al-Qur'an bagi para santri yang telah memenuhi syarat. Kitab yang menjadi acuan, pada masa-masa awal, umumnya adalah *Tafsîr Al-Jalailain*.

Selain itu, di beberapa wilayah muncul madrasah-madrasah yang memberikan pengajaran Al-Qur'an. Seperti di Jawa Tengah tepatnya di Yogyakarta berdiri Pondok Pesantren Krapyak yang tidak hanya mengenalkan dan mengkaji Al-Qur'an secara mendalam lewat beberapa referensi kitab tafsir, tetapi juga melakukan pendidikan menghafal Al-Qur'an 30 juz. Di Jawa Barat berdiri Madrasah Mu'allimin Majalengka, Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi, sekolah guru PUI dan yang lainnya. Di Jakarta berdiri Madrasah Jami'at Kheir, Madrasah Al-Irsyad dll. Di Sulewasi berdiri Madrasah Amiriah Bone dan Madrasah Tarbiyah Islamiyah, di Nusa Tenggara Barat berdiri Madrasah Nahdlatul Wathan. Di Kalimantan berdiri Normal Islam Amuntai, Madrasah Islam, dan beberapa lembaga pendidikan lain. Melalui lembaga-lembaga pendidikan ini, Al-Qur'an diperkenalkan kepada generasi muda Islam, mulai dari tingkat pengenalan, yang meliputi baca tulis, hingga kandungan Al-Qur'an dengan kajian-kajian atas beberapa referensi kitab tafsir.⁴⁷

Setelah PTAIN (Pergururuan Tinggi Agama Islam Negeri) didirikan pada September 1951 di Yogyakarta, melalui aturan pemerintah No. 34 tahun 1950, kemudian disusul berdirinya Institut Agama Islam Negeri pada 9 Mei 1960, melalui Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 11 tahun 1960 - Fakultas Ushuluddin dan Syariah di Yogyakarta, Adab dan Tarbiyah di Jakarta- kajian Al-Qur'an yang dilakukan umat Islam secara formal semakin intens.

Pada tahun 1971 berdiri Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta yang didirikan oleh Yayasan Ihya Ulumudin yang dikelola oleh KH.

⁴⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 46-47.

Mohammad Dahlan (Menteri Agama 1967-1971), Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML, dan KH. Ahmad Zaini Miftach (Imam Besar Masjid Istiqlal). Namun, pada tanggal 12 Mei 1973 pengelola Institut ini diserahkan kepada Yayasan Pendidikan Al-Qur'an yang didirikan oleh Letjen (Purn.) DR. H. Ibnu Sutowo. Kini, yayasan itu diteruskan oleh salah seorang putera Ibnu Sutowo yaitu H. Ponco Susilo Nugroho. Saat ini PTIQ yang sudah berubah nama menjadi Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (IPTIQ) di pimpin oleh Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Dengan tangan dinginnya PTIQ berkembang dengan pesat, hingga sekarang sudah membuka program pascasarjana tingkat S2 (Magister) dan S3 (Doktoral) dengan program studi konsentrasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dan Pendidikan Al-Qur'an. Berbagai karya dibidang kajian Al-Qur'an dan tafsir terlahir baik dalam bentuk jurnal, skripsi, tesis dan disertasi.

Setelah itu berdiri juga Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta pada tanggal 1 April 1977, disusul setelah itu tepatnya 7 Mei 1977 Menteri Agama bersama Menteri Dalam Negeri menandatangani Surat Keputusan Bersama Nomor: 9 Tahun 1977 dan Nomor: 151 Tahun 1977 tentang Pembentukan Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an yang kemudian disingkat dengan LPTQ. Kemudian pada tahun 2004 muncul Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang didirikan langsung oleh Prof. Quraish Shihab dengan tujuan untuk membumikan Al-Qur'an kepada masyarakat yang pluralistik, dan menciptakan kader *mufassir* Al-Qur'an yang profesional.

2. Sejarah Perkembangan Tafsir di Indonesia

Perkembangan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia sedikit berbeda dengan apa yang terjadi di dunia Arab; tempat dimana Al-Qur'an, sekaligus tempat kelahiran tafsir Al-Qur'an itu sendiri. Perbedaan tersebut terutama disebabkan oleh perbedaan latar belakang budaya dan bahasa. Kajian tafsir di dunia Arab berkembang dengan cepat dan pesat, karena bahasa Arab adalah bahasa mereka, sehingga mereka tidak mengalami kesulitan berarti untuk memahami Al-Qur'an. Hal ini berbeda dengan bangsa Indonesia yang bahasa ibunya bukan bahasa Arab. Oleh karenanya, sebagian ahli berpendapat bahwa proses pemahaman Al-Qur'an di Indonesia terlebih dahulu dimulai dengan penerjemahan Al-Qur'an kedalam bahasa Indonesia baru kemudian dilanjutkan dengan penafsiran yang lebih luas dan rinci.⁴⁸

⁴⁸ Abdul Rouf menjelaskan bahwa awal mula penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia berawal dari pemikiran RA Kartini (1879-1904 M), sebagai muslimah wanita yang dinobatkan sebagai pahlawan emansipasi. Baginya tidak ada gunanya membaca Al-Qur'an tanpa mengetahui maknanya, sehingga RA Kartini bersungguh-sungguh mempelajari Al-Qur'an dan meminta kepada gurunya untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Mengam permintaan beliau saat itu sangatlah berat, dikarenakan penjajah Belanda secara resmi melarang orang Indonesia untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Kyai Sholeh Darat (1820-1903 M) menentang

Sementara sejarah perkembangan penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia ini sangat sulit dilacak karena langkanya kajian-kajian dalam sejarah dan dinamika tafsir Al-Qur'an di Indonesia, baik dalam bahasa Arab, bahasa Indonesia, apalagi dalam bahasa daerah. Sejarah penulisan tafsir Al-Qur'an hanya mampu dibuktikan paling awal sejak masa abad ke-17 M sampai ke masa-masa kontemporer.⁴⁹ Namun tidak bisa di pungkiri, bahwa sebelum abad ke-17 M, yaitu sejak masuknya Islam ke Nusantara dari abad ke 8-16 M sudah ada embrio penafsiran Al-Qur'an walaupun dalam bentuk yang sederhana, seperti penerjemahan kedalam beberapa bahasa daerah, sehingga sejarah penafsiran Al-Qur'an dalam konteks yang paling sederhana

larangan ini karena dianggapnya sebagai pengguguran hak muslim terhadap kitabnya sendiri. Setelah ada permintaan dari RA Kartini dan untuk memudahkan dakwah terhadap Islam Indonesia, beliau menerjemahkan Al-Qur'an kedalam bahasa Indonesia dengan tulisan yang dibuat dengan huruf Arab-Pegon dengan tujuan supaya penjajah belanda tidak mencurigai penerjemahannya. Keinginan RA Kartini ini bermula ketika gurunya (Kyai Sholeh Darat) mengajarkan surah Al-Fatihah beserta kandungannya. Penjelasannya membuat RA Kartini takjub sehingga keinginannya makin memuncak untuk mengetahui makna kitab suci Al-Qur'an. Akhirnya Kyai Soleh Darat melakukan usaha untuk menerjemahkan Al-Qur'an dengan diberi nama *Faidh Ar-Rahman fi Tafsir Al-Qur'an*, karya ini dianggap sebagai kitab tafsir pertama berbahasa Jawa. Jilid pertama terdiri dari 13 juz, mulai dari surah al-Fatihah sampai surah Ibrahim. Kitab itu dihadiahkannya kepada RA Kartini sebagai kado pernikahannya dengan RM Joyodiningrat, Bupati Rembang. Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia; Kajian Ensiklopedis*, Depok: Sahifa Publishing, Cet. 1, 2020, hal. 43-44.

⁴⁹ Melacak tradisi awal penafsiran Al-Qur'an di Nusantara, banyak peneliti seperti: Riddel, A.H. Johns, Salman Harun, Azyumardi Azra, Ervan Nurtawab, Nashruddin Baidan dan yang lainnya, menginformasi bahwa sekitar abad ke-17 M. Telah ditemukan bukti paling awal di Nusantara setelah lebih dari 300 tahun sejak komunitas Muslim Nusantara itu mulai mewujudkan dirinya dalam kekuasaan politik, yaitu di Cambridge yang memuat tafsir surat al-Kahfi. Kajian Al-Qur'an dipelopori oleh Abdul Ra'uf al-Sinkili yang menulis kitab dengan judul *Tarjuman Al-Mustafid*. Dua karya inilah yang menjadi embrio pijakan penulisan tafsir Al-Qur'an di Asia tenggara. Upaya rintisan ini kemudian diikuti oleh Syaikh Nawawi al-Bantani dengan karyanya *Marah Labid li Kasyf Ma'na Qur'an Al-Majid* atau yang dikenal dengan Tafsir Al-Munir, Munawar Khalil dengan karyanya *Tafsir Al-Qur'an Hidayaturrahman*, Ahmad Hasan dengan karyanya *Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an*, Mahmud Yunus dengan karyanya *Tafsir Qur'an Karim*, Oemar Bakri dengan karyanya *Tafsir Rahmat*, Hasbi Ash-Shiddiqy dengan karyanya *Tafsir An-Nur*, Hamka dengan karyanya *Tafsir Al-Azhar*, Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs dengan karyanya *Tafsir Al-Qur'an*, Kasim Bakri dengan karyanya *Tafsir Al-Qur'anul Hakim*. Dalam bahasa-bahasa daerah, upaya ini dilanjutkan oleh Kemajuan Islam Yogyakarta, *Qur'an Kejawen Sundawiyah*, Bisyrri Mushthafa Rembang dengan karyanya *Al-Ibriz*, R. Muhammad Adnan dengan karyanya *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dan Bakri Syahid, *Al-Huda*. Upaya-upaya ini bahkan lebih diseriusi oleh Pemerintah RI melalui proyek penerjemahan. Selanjutnya, atas usul Musyawarah kerja Ulama Al-Qur'an XV (23-24 Maret 1989), disempurnakan oleh pusat penelitian dan pengembangan Lektur Agama bersama Lajnah Pentashih Al-Qur'an. Hasani Ahmad Said, *Jaringan dan Pembaharuan Ulama Tafsir Nusantara Abad XVI-XXI*, Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2020, hal. 30-31. Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 43-44.

di Indonesia dapat ditelusuri melalui sejarah masuknya Islam ke Indonesia.

Hal ini didasari dari uraian yang disampaikan oleh Nashruddin Baidan, melihat hasil dari seminar masuknya Islam ke Indonesia yang diadakan di Medan pada tahun 1963 menegaskan bahwa, sebenarnya Islam untuk pertama kalinya, sudah masuk ke Indonesia dari mulai abad pertama Hijriyah (abad ke-7 atau 8 Masehi) dan langsung dari Arab, bukan seperti anggapan sebagian kalangan yang mengatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para pedagang Gujarat India. Jika pendapat ini dapat diterima, maka sebenarnya bangsa Indonesia telah mengenal Islam sudah cukup lama, yaitu sejak empat belas abad yang lalu. Dengan datangnya Islam ke Indonesia, tentu saja tafsir ayat-ayat Al-Qur'an ikut terbawa bersama orang-orang yang datang dari Arab itu. Jika demikian, menurutnya, membicarakan sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia perlu ditinjau dari abad-abad pertama masuknya Islam ke Indonesia itu.⁵⁰

Berdasarkan kondisi tersebut tafsir Al-Qur'an di Indonesia dapat dibagi kedalam empat periode: *pertama*: periode klasik, *kedua* periode pertengahan, *ketiga* periode pra-modern, dan *keempat* periode modern-kontemporer. Sebelum membahas berbagai tafsir Al-Qur'an pada masing-masing periode, perlu kiranya ditegaskan disini, bahwa yang dimaksud dengan tafsir Al-Qur'an di Indonesia adalah berbagai usaha yang dilakukan oleh para ulama dalam upaya menjelaskan kandungan kitab suci Al-Qur'an kepada bangsa Indonesia melalui bahasa yang digunakan oleh bangsa tersebut, baik dalam bahasa Nasional yaitu bahasa Indonesia maupun menggunakan bahasa daerah. seperti bahasa Melayu, Jawa, dan Sunda dan bahasa yang lainnya. Jadi, tafsir Al-Qur'an yang dimaksud disini ialah menjelaskan makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an melalui bahasa-bahasa tersebut, baik secara lisan yang disampaikan dari mulut ke mulut maupun dalam bentuk tulisan, seperti termaktub di dalam kitab-kitab tafsir, makalah, artikel dalam bentuk manuskrip atau hasil cetakan. Ataupun karya akademis dalam bentuk jurnal, tesis maupun disertasi.

Selanjutnya penulis akan menguraikan periodesasi perkembangan penafsiran di Indonesia dari periode klasik sampai periode kontemporer sebagai berikut:

a. Perkembangan Tafsir Pada Periode Klasik (7-15 M)

Yang dimaksud dengan periode klasik ialah sejak permulaan Islam sampai ke Indonesia -sesuai dengan seminar di Medan pada tahun 1963- yaitu sekitar abad pertama dan kedua hijriyah dan berlangsung sampai abad ke-10 hijriyah (7-15 M). Penafsiran yang terjadi kurang lebih selama kurun waktu sembilan abad itu, disebut periode klasik karena merupakan cikal

⁵⁰ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 2.

bakal bagi perkembangan tafsir pada masa-masa sesudahnya.

Pengkajian Al-Qur'an pada periode ini, berjalan dengan seiring masuknya Islam yang dibawa oleh sekelompok pedagang Arab dan Gujarat India. Adapun bentuk-bentuk pendekatan dalam melakukan penyebaran Islam di Indonesia lebih didominasi oleh pendekatan sufisme, melihat agama yang dianut oleh penduduk di Indonesia sebelum datangnya Islam adalah agama Hindu dan Budha.⁵¹

Pengkajian terhadap Al-Qur'an pada masa ini masih belum menemukan bentuknya yang baku, meskipun pada masa ini kitab-kitab tafsir karya para ulama dunia telah ada, namun untuk skala Indonesia, penafsiran Al-Qur'an masih berada pada wilayah penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat verbal-praktis dan penjelasan-penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pemahaman pembawa ajaran Islam baik dari Arab maupun Gujarat India ke Nusantara.

Melihat dari kenyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa pada masa ini penafsiran terhadap Al-Qur'an masih dalam bentuk penafsiran umum dan penjelasan terhadap Al-Qur'an untuk kebutuhan dakwah Islamiyah. Sehingga untuk melacak karya-karya yang muncul pada masa ini sangat susah disebabkan oleh beberapa faktor di antaranya, *pertama*: bahwa tulisan pada masa itu belum begitu penting bagi masyarakat Indonesia, *kedua*: bahwa masyarakat Indonesia pada masa itu lebih memilih penjelasan-penjelasan praktis terhadap isi dan kandungan Al-Qur'an ketimbang membaca karya-karya yang pernah ada di negeri Arab, *ketiga*: bahwa masyarakat yang telah memeluk Islam dari kalangan pribumi masih membutuhkan waktu untuk belajar membaca huruf-huruf Arab yang secara kultural huruf-huruf tersebut masih tergolong asing di kalangan masyarakat Indonesia.

Akan tetapi tidak dapat dipungkiri, bahwa pengaruh Arab terhadap huruf-huruf di Indonesia sangat besar, sehingga huruf-huruf yang digunakan dalam bahasa melayu pada awalnya adalah huruf-huruf Arab. Dari analisis tersebut menunjukkan bahwa pada periode ini penafsiran Al-Qur'an masih bersifat umum dan tidak mengacu pada satu bentuk tertentu disebabkan karena kondisi dan kebutuhan masyarakat pada periode tersebut.⁵²

Pada periode ini bisa dikatakan sebagai periode "Islamisasi" bangsa Indonesia yang bermula dari penganut (kepercayaan) animisme menjadi penganut Islam. Hal ini terlihat pada aktivitas yang dilakukan oleh Walisongo di Jawa, seperti ketika Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H/1419 M) diminta oleh penduduk di Gresik, Jawa Timur agar hujan dapat turun tanpa harus mengorbankan anak gadis sebagaimana yang mereka yakini. Sang Wali pun lalu menjawab, "Ilmunya hanya dalam agama Islam. Oleh

⁵¹ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 50.

⁵² Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 51.

karena itu, jika kalian tidak mau kekeringan lagi, masuklah ke dalam Islam, tinggalkan agama (kepercayaan) kalian yang lama”. Mereka pun menyatakan diri masuk Islam.⁵³

Dalam kondisi yang demikian, jelas tidak mungkin memberikan pengajaran tafsir Al-Qur’an secara teoritis karena mereka pada umumnya masih awam dan baru memeluk Islam. Oleh karena itu, jika diamati secara saksama bentuk tafsir Al-Qur’an pada masa ini lebih tepat disebut sebagai "embrio" tafsir Al-Qur’an. Artinya, ia merupakan bibit tafsir yang akan tumbuh dan berkembang kemudian. Itulah sebabnya ia tidak dapat dikatakan mengacu pada salah satu dari dua bentuk tafsir yang ada, yaitu *al-ma'tsûr* dan *ar-ra'yu*. Jika tetap dirasa perlu memberikan istilah terhadap tafsir yang diberikan oleh para ulama pada periode ini, agaknya dapat dikatakan bahwa tafsir pada masa ini berbentuk embriotik integral. Artinya, tafsir Al-Qur’an diberikan secara integral bersamaan dengan bidang lain, seperti fiqih, teologi, dan tasawuf. Semua itu disajikan secara praktis (dalam bentuk amaliah nyata sehari-hari), tidak dalam kajian teoretis konseptual. Dengan demikian, umat tidak perlu berpikir panjang karena ilmu yang diberikan dapat langsung dikerjakan secara praktis.

Jadi, walaupun tidak dijumpai karya khusus tentang tafsir yang tertulis pada masa ini dengan telah berkembangnya ajaran Islam di kalangan bangsa Indonesia, tidak salah jika disimpulkan tafsir Al-Qur’an telah ada pada masa ini meskipun belum dibukukan dan belum dibahas secara khusus. tafsir tersebut diberikan bersamaan dengan penjelasan tentang berbagai subjek bahasan, misalnya ayat-ayat mengenai teologi di tafsirkan ketika mengajarkan akidah, ayat-ayat yang membicarakan salat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya ditafsirkan pada waktu mengajarkan subjek-subjek tersebut. Begitu pula ayat-ayat yang menyangkut muamalah, seperti jual beli, utang piutang, dan gadai-menggadai.

Berdasarkan kenyataan itu kita dapat berkata bahwa tafsir Al-Qur’an pada periode ini bersifat sporadis, praktis, dan kondisional. Artinya, tafsir diberikan sesuai kebutuhan praktis. Hal ini sangat logis karena sebagian besar

⁵³ Sebagaimana ajaran di sampaikan oleh Sunan Ampel (w. 1478 M) tentang *molimo* (tidak mau melakukan lima perkara yang terlarang, yaitu 1) *emoh main* (tidak mau main judi), 2) *emoh ngombe* (tidak mau minum minuman yang memabukkan), 3) *emoh madat* (tidak mau minum atau mengisap candu atau ganja), 4) *emoh maling* (tidak mencuri dan korupsi), dan 5) *emoh madon* (tidak mau main perempuan atau berzina). Kanjeng sunan tidak menjelaskan kepada murid-muridnya bahwa apa yang disampaikan itu adalah tafsir Al-Qur'an. Beliau hanya menyatakan bahwa kelima hal tersebut harus ditinggalkan jika ingin selamat di dunia dan diakhirat. Jika diamati lebih jauh, apa yang disampaikan oleh Sunan Ampel itu merupakan tafsiran dari ayat-ayat Al-Qur'an, dimana poin ke-1 sampai 3 misalnya merupakan penafsiran dari QS al-Maidah/5:90, poin ke-4 berisi tafsiran dari QS al-Maidah/5:38-39, poin ke-5 merupakan tafsiran dari QS al-Isra/17: 32 dan QS al-Maidah/5:5. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 34-35.

mereka masih buta huruf sehingga mereka hanya mengandalkan kekuatan ingatan dalam proses internalisasi ajaran atau nilai. Dengan diberikannya tafsir secara praktis bersamaan dengan peristiwa yang terjadi, mereka terbantu sekali dalam mengingat-ingat tafsir yang pernah diberikan oleh para guru mereka. Jadi, tanpa dituliskan pun mereka dapat mengingatnya secara baik.

Pola serupa ini mengingatkan pada peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat Al-Qur'an (*asbâb an-nuzûl*). Dengan demikian, umat tidak terlalu sukar untuk mengingat-ingat kapan ayat tersebut turun dan dalam peristiwa apa. Berangkat dari fakta tersebut, bisa dilihat bahwa para ulama Indonesia pada periode klasik telah menerapkan metode tafsir yang tepat karena sesuai dengan kondisi umat. Berarti, para ulama itu amat memahami kebutuhan mereka, sekaligus menunjukkan bahwa ulama tersebut relatif menguasai metodologi tafsir. Di samping itu, apa yang dilakukan ulama tersebut sesuai dengan maksud hadis Nabi saw. yang menganjurkan berbicara kepada umat sesuai dengan tingkat kemampuan (daya) nalar mereka.⁵⁴

b. Perkembangan Tafsir Pada Periode Pertengahan (16-18 M)

Berbeda dengan periode sebelumnya, dimana penafsiran masih bersifat umum serta masih mengandalkan ingatan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Maka pada periode ini sudah mulai berkenalan dengan kitab-kitab tafsir yang dibawa atau didatangkan dari Timur Tengah, seperti kitab *Tafsîr Jalalain*.⁵⁵ Kitab-kitab tersebut dibacakan kepada murid-murid, lalu

⁵⁴ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 36-37.

⁵⁵ *Tafsir Jalalain* merupakan karya tafsir yang disusun oleh dua ulama besar di zamannya, yaitu Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H/1459 M) dan Jalaluddin as-Suyuthi (w. 911 H/1505 M). Kitab tafsir yang mengusung metode *ijmali* yang bercorak *ra'yu* ini, merupakan kitab tafsir yang sangat populer di Indonesia dan banyak dijadikan rujukan dan di kaji di berbagai pesantren, hal ini disebabkan karena tafsir ini dianggap mudah dipahami dan terdiri dari hanya satu jilid saja. Bagi orang awam pasti akan mengira bahwa tafsir ini ditulis oleh satu orang saja, -karena metode dan gaya bahasa penulisan yang nyaris sama- padahal tafsir ini ditulis oleh dua orang. Dimana penulisan awal dilakukan oleh Jalaluddin al-Mahalli dengan memulai penafsirannya dari surat al-Kahfi hingga surat an-Nas, dilanjut ke awal dengan menafsirkan surat al-Fatihah, hingga akhirnya beliau wafat sebelum melanjutkan penafsirannya ke surat selanjutnya. Kemudian, Jalaluddin as-Suyuthi mencoba menyempurnakan tafsir ini, dengan melanjutkan penafsirannya dimulai dari surat al-Baqarah hingga surat al-Isra. Meski terbilang sangat ringkas, informasi-informasi penting dalam *Tafsir Jalalain* membuat kitab ini terus menjadi rujukan para ulama lintas generasi, bahkan hingga saat ini. Keringkasan penjabarannya juga mengundang minat banyak ulama sesudahnya untuk menyusun *syarah* atas kitab tafsir tersebut. Sebut saja: *Majma' Al-Bahrain Wa Mathla' Al-Badrain* karya Syaikh Muhammad bin Muhammad Al-Karkhi, *Al-Futûhât Al-Ilahiyyah* atau *Hasyiyah Al-Jamal* dan *Hasyiyah Ash-Shawi* karya Syaikh Ahmad bin Muhammad Ash-Shawi Al-Mishri Al-Maliki Al-Khalwati. Disarikan dari: A. Husnul Hakim,

diterjemahkan kedalam bahasa murid (Melayu, Jawa, dan sebagainya). Dalam proses tafsir seperti ini, para guru masih terikat dengan corak tafsir yang ada dalam teks kitab *Tafsîr Al-Jalalain* dengan metode tafsir *ijmâli*, artinya bahwa pada periode ini belum ada inisiatif pengembangan pemahaman secara analitis dan kritis terhadap suatu ayat kecuali sebatas pemahaman tekstual kitab tafsir tertentu dalam hal ini kitab *Tafsîr Al-Jalalain*. Hal ini juga menunjukkan bahwa *Tafsîr Al-Jalalain* merupakan tafsir terpopuler pada masa itu.

Dari kondisi ini bisa dilihat, bahwa tafsir Al-Qur'an pada masa ini lebih berkembang dan lebih dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah karena tidak didasarkan pada kekuatan ingatan semata sebagaimana pada periode klasik, dan sudah mempunyai *hand book* yang otoritatif dan representative yang bersumber dari ahli tafsir yang kompeten dan profesional.

Berpijak pada kenyataan itu, tidak salah jika disimpulkan bahwa tafsir Al-Qur'an di Indonesia baru dimulai secara faktual pada periode tengah ini, dengan terlacknya beberapa karya ulama Nusantara dalam bidang tafsir, diantaranya adalah karya-karya berikut:

1) Terjemah Al-Qur'an Karya Hamzah Al-Fansuri

Karya Hamzah Al-Fansuri (1550-1599 M) lebih kepada penerjemahan terhadap Al-Qur'an ayat per-ayat dengan menggunakan komentar-komentar ringkas tentang kandungan ayat Al-Qur'an yang disusun dalam bahasa melayu dengan menyelipkan beberapa syair yang sarat dengan makna-makna yang di bubuhi pemahaman tasawuf, yang bersumber dari tradisi Ibn 'Arabi.⁵⁶

2) Tafsir Surat Al-Kahfi

Karya tafsir berupa manuskrip tertanggal sebelum tahun 1620 M dibawa ke Belanda, yaitu *Tafsîr Surah Al-Kahfi* dalam bahasa melayu, namun tidak tercantum pengarangnya. Ada yang mengidentifikasi bahwa karya tersebut kemungkinan adalah karya Hamzah al-Fansuri, namun ternyata tidak benar, sebab Hamzah al-Fansuri wafat pada tahun 1599 sementara karya ini tertanggal 1620, pada sisi yang lain karya ini berbeda dengan karya dan corak yang digunakan oleh Hamzah al-Fansuri, Di mana karya ini telah menggunakan metode penafsiran yang baik, dan dapat dipastikan pula bahwa karya ini merupakan terjemahan dari Tafsir Al-Khazin surah Al-Kahfi. Adapun corak tafsir yang terdapat pada manuskrip yang tidak teridentifikasi penulisnya ini adalah corak tasawuf, hanya saja mazhab tasawuf yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah mazhab yang berbeda dari

Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer, Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, Cet. 2, 2019, hal. 145-151.

⁵⁶ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia; Kajian Ensiklopedis...*, hal. 53.

mazhab yang dianut oleh Hamzah al-Fansuri. Selain itu metode penyajiannya termasuk kajian Al-Qur'an yang telah terbangun dengan baik.⁵⁷

3) Karya Syamsuddin As-Sumatrani

Adapun karya-karya Syamsuddin As-Sumatrani tidak ada yang bertahan termasuk karyanya dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Meskipun demikian dapat diidentifikasi bahwa karya-karya beliau bertaburan ayat-ayat dan frasa dari Al-Qur'an. Kebanyakan dari ayat-ayat tersebut diberi muatan pembahasan tasawuf dan diterjemahkan ke dalam bahasa melayu dengan makna tasawuf pula. Jadi dapat dikatakan bahwa corak penafsiran yang terdapat dalam karya-karya Syamsuddin adalah bercorak tasawuf dengan menggunakan mazhab Ibnu 'Arabi, sebagaimana yang dianut oleh Hamzah al-Fansuri.

4) Karya Nuruddin Ar-Raniri

Nuruddin Ar-Raniri yang merupakan pendatang dari Gujarat India dan masuk ke Aceh dan mendapatkan kedudukan penting pada masa pemerintahan Sultan Iskandar II hingga tahun 1641. Akan tetapi beberapa peneliti menyebutkan, bahwa karya-karya Nuruddin ar-Raniry semuanya musnah terbakar termasuk di dalamnya adalah karya tafsir beliau yang bercorakkan tasawuf. Sebab banyak karya-karyanya yang dibakar dan pengikutnya banyak yang di eksekusi, sehingga boleh jadi di antara karya-karya Ar-Raniri yang terbakar tersebut adalah karya-karya tafsir. Sehingga ada beberapa peneliti yang menyebutkan bahwa boleh jadi Tafsir Surat al-Kahfi tersebut merupakan karya Nuruddin Ar-Raniri.⁵⁸

5) *Tarjumân Al-Mustafîd* Karya Abdurrauf As-Singkili

Tarjumân Al-Mustafîd merupakan karya Abdurrauf As-Singkili (1024-1105 H/1615-1693 M), ia merupakan seorang ulama Aceh yang terkenal dan memiliki pengaruh yang besar dalam penyebaran agama Islam di Sumatera dan Nusantara pada umunya di abad ke-17 M. Para ahli sejarah berpendapat bahwa As-Singkili merupakan seorang ulama Nusantara pertama yang menulis tafsir lengkap 30 juz dengan menggunakan bahasa arab melayu atau yang lebih dikenal dengan arab pegon. Kitab *Tarjumân Al-Mustafîd* adalah salah satu kitab tafsir yang paling monumental pada masanya yang banyak memberi inspirasi di Nusantara pada ulama setelahnya.⁵⁹

⁵⁷ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...* hal. 53-54.

⁵⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 54-55.

⁵⁹ Ketika melihat dinamika sejarah Islam di Nusantara, mustahil jika mengabaikan peran kitab *Tarjuman Al-Mustafid*. Menurut Johns sebagai mana dikutip oleh Azyumardi Azra mengatakan bahwa, "Dalam banyak hal, ia merupakan suatu petunjuk dalam sejarah keilmuan Islam di Tanah Melayu". Ia banyak memberikan sumbangan kepada telaah tafsir

As-Singkili menafsirkan ayat Al-Qur'an secara *tartib mushafi*, yakni dari surat al-Baqarah hingga surat an-Nas. Pada mulanya karya ini berbentuk manuskrip (*makhtûthât*). Peter Riedl dalam penulisan disertasinya menyebutkan ada sekitar 10 salinan manuskrip kitab *Tarjumân Al-Mustafîd* yang tersimpan di Perpustakaan Nasional (PNRI) Jakarta.⁶⁰ Meski As-Singkili tidak memberikan angka tahun untuk penyelesaian tafsirnya, tidak ada keraguan bahwa ia menulisnya semasa karirnya yang panjang di Aceh.

Sebagai tafsir paling awal, tidak mengherankan kalau karya ini beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia. Bahkan, edisi tercetaknya dapat ditemukan di kalangan komunitas Melayu ditempat sejauh Afrika Selatan. Riddell menegaskan bahwa salinan paling awal yang kini masih ada dari *Tarjumân Al-Mustafîd* berasal dari akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18. Yang lebih penting lagi, edisi-edisi tercetaknya diterbitkan tidak hanya di Singapura, Penang, Jakarta, dan Bombay, tetapi juga di Timuf Tengah. Di Istanbul, ia diterbitkan oleh Mathba'ah Al-Utsmaniyyah pada 1302/1884 (dan juga pada 1324/1904), dan di kemudian hari juga di Kairo (oleh Sulayman Al-Maraghi), dan Makkah oleh Al-'Amiriyyah. Kenyataan bahwa *Tarjumân Al-Mustafîd* diterbitkan di Timur Tengah pada masa yang berbedabeda, mencerminkan nilai tinggi karya ini serta ketinggian intelektual Al-Singkili. Edisi terakhirnya diterbitkan di Jakarta pada 1981. Ini menunjukkan, bahwa karya ini masih digunakan di kalangan kaum muslim Melayu-Indonesia pada masa kini.⁶¹

Sebagian peneliti ada yang berpendapat bahwa karya ini merupakan terjemahan dari karya *al-Baidhawî* yang berjudul *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr At-Ta'wîl* akan tetapi setelah dilakukan penelitian kembali ternyata karya tersebut merupakan karya individu As-Singkili, yang di dalamnya banyak mengungkapkan atau mengutip dari tiga karya tafsir yaitu *Tafsîr Al-Jalalain*, *Tafsîr Al-Baidhâwî* dan *Tafsîr Al-Khâzin*.

Dari gaya penulisan yang disuguhkan As-Singkili di dalam tafsirnya tafsir ini tidak jauh dari corak penafsiran *Tafsîr Al-Jalalain*, Di mana beliau secara diam-diam mengagumi karya Jalaluddin Al-Mahalli dan As-Suyuthi ini, selain itu karya As-Singkili ini jauh dari corak tasawuf, beliau dominan

Al-Qur'an di Nusantara. Ia meletakkan dasar-dasar bagi sebuah jembatan antara *tarjamah* (terjemahan) dan tafsir, dan karenanya mendorong telaah lebih lanjut atas karya-karya tafsir dalam bahasa Arab. Selama hampir tiga abad, *Tarjuman Al-Mustafid* merupakan satu-satunya terjemahan lengkap Al-Qur'an di Tanah Melayu, baru dalam tiga puluh tahun terakhir muncul tafsir-tafsir baru di wilayah Melayu-Indonesia. Namun, perkembangan terakhir ini tidak lantas berarti bahwa *Tarjuman Al-Mustafid* kehilangan daya tariknya. Karya ini memainkan peranan penting dalam memajukan pemahaman lebih baik atas ajaran-ajaran Islam. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur...*, hal. 249-250.

⁶⁰ Hasani Ahmad Said, *Jaringan dan Pembaharuan Ulama Tafsir Nusantara...*, hal. 99.

⁶¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 246-247.

pada Penerjemahan ayat-ayat per-ayat dalam bahasa melayu dengan menjelaskan *asbâb an-nuzûl* dan *qira'ât* yang diperolehnya dari kitab *Tafsîr Al-Jalalain*. Sehingga dengan demikian dapat dikatakan bahwa karya As-Singkili ini merupakan batu loncatan pertama dalam bidang tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang dapat membantu masyarakat dalam memahami arti kosakata secara harfiah ayat-ayat Al-Qur'an dalam bahasa lokal.

Analisis atas karya As-Singkili tersebut menunjukkan bahwa kitab *Tarjumân Al-Mustafid* lebih tepat dikatakan sebagai karya tafsir yang lebih mengutamakan faktor kebahasaan. Setiap ayat secara global pada tafsir tersebut diselaraskan dengan kearifan lokal sehingga dapat memberikan kemudahan dalam pengajaran Al-Qur'an. Adapun pendapat yang menunjukkan bahwa karya As-Singkili bercorak umum terbantahkan mengingat bahwa karya ini bersinergi dengan karya al-Jalalain, al-Kahzin, dan al-Baidhawi.⁶²

c. Perkembangan Tafsir Pada Periode Modern (19 M)

Pada periode ini perkembangan tafsir Al-Qur'an cenderung melemah. Dari segi penulisan boleh dikatakan bahwa karya tafsir pada periode ini tidak ada. Jika pada periode sebelumnya -periode pertengahan- tulisan-tulisan dan karya-karya dalam bidang tafsir telah ada bahkan telah diterbitkan serta mendapatkan coraknya tersendiri, namun pada periode ini tidak ditemukan sepuccuk karya pun dalam bidang tafsir, selain karya Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/1815-1897 M)⁶³ yang secara sosio-historis karyanya ditulis di Makkah dan diterbitkan disana. Jika dilihat pada periode ini yang ada hanyalah pengkajian Al-Qur'an lewat majelis-majelis yang ada di rumah-rumah atau di suarau-suarau yang sifatnya terbatas.

⁶² Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 55-56.

⁶³ Karya tafsir ini bernama *Marah labid li Kasyf Ma'na Qur'an Majid* atau dengan naim lain yaitu *At-Tafsir Al-Munir* merupakan karya tafsir dari seorang ulama besar Hijaz abad ke-14 H/19 M kelahiran Nusantara yang bermukim di Makkah, yang bernama lengkap Abu 'Abdul Mu'thi Muhammad Ibn 'Umar At-Tanara Al-Bantani yang biasa disebut dengan Nawawi Al-Bantani. Latar belakang penulisan Tafsir ini ditulis sebagai jawaban terhadap permintaan beberapa koleganya agar ia menulis sebuah kitab tafsir sewaktu berada di Makkah. Kitab tafsir ini ditulis dalam bahasa Arab dan diselesaikan pada periode terakhir masa hidupnya tahun (1305 H/1884 M), dan pertama kali diterbitkan di Makkah setelah disodorkan terlebih dahulu kepada ulama-ulama Makkah untuk diteliti pada tahun 1887 M. dari segi tehnik penulisannya, An-Nawawi memiliki kecenderungan berbeda dengan seniornya As-Singkili yang menulis tafsir dengan menggunakan bahasa Melayu. Dalam hal ini An-Nawawi memilih untuk menulis tafsirnya dengan menggunakan bahasa arab. Penggunaan bahasa arab ini tentu merupakan sebuah keistimewaan tersendiri karena dengan demikian ia bisa diakses oleh masyarakat internasional. Disarikan dari: Hasani Ahmad Said, *Jaringan dan Pembaharuan Ulama Tafsir Nusantara...*, hal. 106-112.

Secara logika sebenarnya kenyataan ini tidak dapat di diterima, sebab pada abad sebelumnya terdapat karya yang bersifat monumental dalam bidang tafsir seperti karya Abdurrauf As-Singkili namun pada periode ini tidak terdapat satupun karya yang dapat dikatakan lebih komprehensif dan lebih kritis dari karya-karya yang sebelumnya. Kenyataan ini sebenarnya lebih diakibatkan oleh faktor keadaan yang terjadi pada masa ini, Di mana pada periode ini Belanda berhasil mengencangkan cengkramannya di berbagai tempat di Indonesia, sehingga menimbulkan ketakutan dan kekhawatiran untuk mengeluarkan pendapat atau ide-ide bertentangan dengan penjajah. Dalam kondisi semacam itu jelas sulit diharapkan munculnya tafsiran-tafsiran yang luas dan kondusif dengan budaya Indonesia.

Berdasarkan fakta itu tampak dengan jelas bahwa bangsa Indonesia betul-betul terjajah secara fisik dan mental. Fisik mereka disiksa, dipenjara, bahkan dibuang ke daerah-daerah yang terisolasi, seperti Nusa Kambangan dan Digul. Mental mereka ditekan, diintimidasi, diteror, dan sebagainya.

Semua itu membuat bangsa Indonesia trauma dan berabad-abad tidak bangkit. Dalam kondisi serupa itu bagaimana mungkin mereka dapat berpikir bebas dan mengemukakan ide-ide yang brilian. Berbeda dengan zaman Al-Fanshuri pada abad ke-17, ketika itu kedudukan Belanda belum begitu kuat karena baru abad pertama VOC berkuasa. Jadi, mereka masih bersikap lunak dan persuasif. Dalam situasi semacam itu sangat mungkin pemikiran dan ide-ide baru muncul ke permukaan, seperti karya Al-Fanshuri itu. Akan tetapi, pada abad ke-18 dan 19 mereka mulai keras dan bertindak semena-mena, seperti memberlakukan tanam paksa, kerja rodi, dan pemungutan pajak yang berat. Siapa yang tidak patuh disiksa dan dianiaya, bahkan ada yang dibuang atau dibunuh.⁶⁴

Kesibukan inilah yang menyebabkan para ulama yang ada pada masa pra-modern tidak mampu menorehkan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an dengan tinta di atas kertas berupa sebuah karya tafsir, sebab kekuatan mereka tercurah dalam menghadapi berbagai ancaman dan tekanan Belanda yang secara struktural telah menguasai Indonesia yang pemerintahannya pada masa itu disebut dengan masa pemerintahan Hindia-Belanda.⁶⁵

d. Perkembangan Tafsir Pada Periode Kontemporer (20 M - Sekarang)

Pada periode ini, perkembangan tafsir di Indonesia memberikan kontribusi yang cukup menggembirakan dalam upaya penafsiran Al-Qur'an jika dibandingkan dengan abad-abad (periode-periode) sebelumnya. tafsir pada periode ini dapat dibagi kedalam empat bagian, yaitu: *pertama*: periode 1900-1950, *kedua*: periode 1951-1980, *ketiga*: periode 1981-1990 dan *keempat*, periode 1990 hingga sekarang.

⁶⁴ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 80-81.

⁶⁵ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 57.

1) Periode 1900-1950 M

Kemajuan tafsir pada paruh pertama ini tidak bisa dilepaskan dari gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh ulama-ulama reformis di timur tengah semisal Muhammad Ibn Abdul Wahab, Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh. Pemikiran-pemikiran mereka mengilhami ulama Nusantara untuk mendirikan lembaga-lembaga pendidikan dan organisasi yang diharapkan dapat menyatukan langkah dan menggalang kekompakan di antara pengikut mereka dalam rangka mencapai tujuan.

Akan tetapi kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama-ulama tersebut masih terbatas pada beberapa kitab tertentu yang sama dengan periode sebelumnya sekalipun sebenarnya sudah mulai ada upaya membahas kitab-kitab tafsir yang lain. Demikian pula dengan metode dan tempat pengkajiannya sudah mulai lebih maju karena bukan lagi terbatas di masjid atau pesantren saja namun sudah masuk dalam dilingkungan sekolah dan kelas sehingga pengajarannya sudah mulai sistematis.

Kaitannya dengan produktivitas ulama, sekalipun periode ini masih ada dalam kondisi masa-masa akhir penjajahan Belanda, namun ternyata kondisi ini tidak menyurutkan para ulama untuk kembali menumbuhkan semangatnya dalam berkarya, sehingga pada masa ini dapat ditemukan beberapa kitab tafsir karya ulama Indonesia. Misalnya karya A. Hassan dengan karyanya *Al-Furqan fi Tafsîr Qur'an*, Iskandar Idris dengan karyanya *Tafsîr Hibarna*, Prof. Dr. Mahmud Yunus dengan karya tafsirnya *Tafsir Qur'an Karim*, dan beberapa kitab tafsir lainnya.⁶⁶

2) Periode 1951-1980 M

Memasuki kurun waktu kedua ini, studi Al-Qur'an semakin berkembang disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, Indonesia telah memproklamkan kemerdekaannya. *Kedua*, didirikannya perguruan tinggi, dan *ketiga*, tingkat intelektual bangsa semakin membaik. Karena itulah pengajaran tafsir sudah mulai dilakukan secara formal. Hal ini pun memberi dampak positif dalam pengembangan metodologi penyajian dan penulisan tafsir, sehingga metode yang digunakan tidak lagi terbatas dengan metode *ijmâli* (global) namun sudah muncul metode-metode yang lain, berupa *muqâran* (perbandingan), *tahlili* (analitik) dan *maudû'i* (tematik). Hal itu terlihat dengan banyaknya karangan-karangan ulama Indonesia, seperti Tafsir Al-Azhar karya Buya Hamka dalam coraknya *tafsîr al-adab al-ijtimâi*, *Tafsîr al-Bayân* dan *Tafsîr an-Nûr* karya Hasbi Ash-Shiddiqi, Tafsir Sinar oleh Malik Ahmad, dan beberapa ulama yang lain. Bahkan bukan hanya itu, pengkajian Al-Qur'an pun sudah ada yang memformatnya dalam bentuk tulisan bernilai sastra, prosa, esai, dan beberapa bentuk yang lain sesuai

⁶⁶ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 57-58.

dengan kapasitas masing-masing ulama.⁶⁷

3) Periode 1981-1990 M

Paruh ketiga ini sebenarnya tidak terlalu jauh berbeda dengan paruh kedua di atas, hanya saja pembagian ini dilakukan untuk membedakan sistem pengajaran dan produktivitas tafsir. Karena pada periode ini semakin dibuka program S2 dan S3 di berbagai perguruan tinggi Islam, sebagai upaya untuk menghasilkan karya tafsir yang lebih berkualitas. Hal itu terlihat pada metode dan cara berpikir ilmiah yang sistematis dan logis pada kedua program tersebut dan tidak ditemukan pada program S1. Di mana mereka diajarkan berbagai macam metodologi penafsiran sehingga mereka dituntut untuk mengkaji Al-Qur'an secara mandiri sesuai dengan kapasitas mereka sebagai pelajar dan pengkaji Al-Qur'an. Berdasarkan hal tersebut, maka kebanyakan yang muncul pada paruh ketiga ini adalah, karya-karya yang terkait dengan metodologi dan atau berupa tafsir-tafsir tematik.⁶⁸

4) Periode 1990-sekarang

Pada tahun 1980-an proses kreatif penulisan tafsir semakin menggeliat, bahkan semakin berkembang dengan pesat. Pada periode 1990-an muncul beragam bentuk analisis terhadap penafsiran Al-Qur'an di mana para ulama Indonesia berusaha menggali Al-Qur'an secara komprehensif baik yang bersifat *tahlili* (analitik) maupun yang bersifat *maudû'i* (tematik) dan ringkasan. Islah Gusmian menyebutkan setidaknya terdapat 24 karya tafsir yang ditulis pada periode ini, yang secara keseluruhan mencerminkan adanya keragaman teknis penulisan tafsir serta metodologi yang digunakan. Ini merupakan fenomena yang memperlihatkan adanya trend positif dalam sejarah penulisan tafsir pada dasawarsa 1990-an.⁶⁹

Diantara karya tersebut yaitu, (1). *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an, suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu, (2). *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an, Suatu Kajian Tematik* (1992) karya Jalauddin Rahman, (3). *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (1992) Karya Musa Asy'arie, (4). *Tafsir bil Ma'tsur, Pesan Moral Al-Qur'an* (1993) karya Jalaluddin Rakhmat, (5). *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (1995) karya Tim UII Yogyakarta, (6) *Ensiklopedia Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (1996) karya dawan Rahardjo, (7). *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (1996) karya Machasin, (8). *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudû'i Pelbagai Persoalan Umat* (1996) karya Quraish Shihab, (9). *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil* (1997) karya Quraish Shihab,

⁶⁷ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 58.

⁶⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 59.

⁶⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 69.

(10). *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (1997) karya Quraish Shihab, (11). *Memahami Surat Yaa Siin* (1998) karya Radiks Purba, (12) *Ayat Suci dalam Renungan 1-30 Juz* (1988) karya Moh. E. Hasim, (13). *Ahl Al-Kitab, Makna dan Cakupannya* (1998) karya Muhammad Ghalib Mattalo, (14). *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar, (15). *Tafsir bi Ar-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (1999) karya Nashruddin Baidan, (16). *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir* (1999) karya Zaitunah Subhan, (17). *Tafsir Sufi Surat Al-Fatihah* (1999) karya Jalaluddin Rakhmat, (18). *Tafsir Hijri, Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat An-Nisa* (2000) karya Didin Hafidhuddin, (19). *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (2000) karya Mejelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, (20). *Memasuki Makna Cinta* (2000) karya Abdurrasyid Ridha, (21). *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Sosial Politik Al-Qur'an* (2000) karya Syu'bah Asa, (22). *Jiwa dalam Al-Qur'an, Solusi Kritis Keruhanian Manusia Modern* (2000) karya Achmad Mubarak, (23). *Tafsir Juz 'Amma Disertai Asbabun Nuzul* (2000) karya Rafi'udin dan Edham Syifa'i, dan (24). *Tafsir Al-Misbah* (2000) karya Quraish Shihab.⁷⁰

Karya-karya tersebut merupakan karya-karya tafsir yang di inventarisir oleh Islah Gusmian hingga menjelang bukunya yang berjudul *Khazanah Tafsir Indonesia* terbit pada tahun 2003.⁷¹ Jika dilakukan penelitian lebih jauh hingga disertasi ini ditulis yaitu akhir tahun 2021 maka akan ditemukan karya-karya tafsir baru dengan jumlah yang tidak terhitung banyaknya. Pada era kontemporer ini, teknologi memberikan kemudahan dalam mengakses referensi juga fasilitas dalam membuat sebuah karya,

⁷⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 69-97.

⁷¹ Selain karya-karya yang disebutkan oleh Islah Gusmian, Howard M. Federspiel dalam penelitiannya, secara lebih luas, menyebutkan kurang lebih 48 mufasir populer di Indonesia, walaupun masih perlu dikritisi batasan apa saja yang ia anggap sebagai karya tafsir. Para *mufassir* tersebut yaitu: (1). Aboe bakar Atjeh, (2). Joesoef Sou'eb, (3). Oemar Bakrie, (4) Masjfuk Zuhdi, (5). Bahrum rangkuti, (6). Munawar Khalil, (7). A. Hasan, (8). Jamaluddin Kafie, (9). M. Hasbi Ash-Shiddieqy, (10). Mahmud Yunus, (11). Qomaruddin Hamidy, (12). Tafsir Kemenag, (13). Badarutthanan Akasah, (14). Hamka, (15). A. Muhaimin Zen, (16) Sukmadjadja Asyarie, (17). Abdul Halim Hasan, (18). Syahminan Zaini, (19). MS Khalil, (20). Qamaruddin Saleh Nasikun, (21). Zainal Abidin Ahmad, (22). Labib MZ, (23). A. Hanafi, (24). Abu Hanifah, (25). A. Djohansjah, (26). Khadijatus Shalihah, (27). Bachtiar Surin, (28). Datuk Tombak Alam, (29) M. Ali Usman, (30). Ismail Tekan, (31). Mahfudi Sahli, (32). Hadiyah Salim, (33). Bey Arifin, (34). HB. Jassin, (35). T. Atmadi Usman, (36). Dja'far Amin, (37). Muslih Maruzi, (38). Syahminan Zaini, (39). M. Munir Farunama, (40). Abdul Aziz Masyhuri, (41). Azwar Anas, (42). Dawar Raharjo, (43). A. Syafi'i Ma'arif, (44). M. Ali Husayn, (45). Imam Munawwir, (46). Nazwar Syahmu, (47). Z. Kasijan, (48). M. Quraish Shihab. Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 2020.

sehingga dengan kemudahan ini banyak bermunculan para cendekiawan baik akademisi maupun non akademisi dalam membuat karya di bidang kajian Al-Qur'an. Ditambah dengan tuntutan zaman, juga sebuah diktum bahwa *Al-Qur'an shâlih li kulli zamân wa makân*, membuat para cendekiawan tertantang untuk menghasilkan karya-karya baru dengan mengusung tema-tema kontemporer, dengan metodologi dan pendekatan kontemporer, sebagai upaya dalam menjawab problematika yang muncul di kehidupan masyarakat yang semakin kompleks.

Usaha inilah yang dilakukan oleh Institut PTIQ Jakarta sebagai perguruan tinggi yang memiliki spesialisasi dalam pengkajian Al-Qur'an, senantiasa berupaya untuk menghasilkan karya-karya yang bisa memberikan jawaban atas berbagai problematika umat yang muncul pada era-sekarang ini. Maka tidak sedikit karya kajian Al-Qur'an lahir, baik dalam bentuk jurnal, tesis maupun disertasi, yang membahas mengenai berbagai aspek wilayah kajian Al-Qur'an, baik itu dalam hal metodologi, hingga ke penafsiran dengan mengangkat isu-isu kontemporer. Diantara karya disertasi tersebut yaitu, *Pendekatan Psikologis dalam Penanggulangan Permasalahan Digiseksual dan Genderless Berbasis Al-Qur'an* Karya Nurbaiti, *Pendidikan Karakter Anak Berbasis Al-Qur'an* Karya Aas Siti Sholichah, *Metode Curiositas dalam Perspektif Al-Qur'an* karya Ida Rosyidah, *Komunikasi Interpersonal dalam Dakwah di Media Sosial Berbasis Al-Qur'an* karya M. Akid, *Metode Tafsir Sains Terapan* karya Abdul Aziz, *Peran Multiple Intelligence dalam Membentuk Keluarga Harmonis Perspektif Al-Qur'an* karya Ahmad Badruddin, *Media Sosial dan Pembentukan Budaya dalam Perspektif Al-Qur'an* karya Masrap, *Pendidikan Kesehatan Mental bagi Anak Berkebutuhan Khusus (ABK) dalam Perspektif Al-Qur'an* karya Jalim Muslim, *Infiltrasi Paham Radikalisme dalam Materi Ajar di Sekolah (Solusi Al-Qur'an terhadap Pencegahan Radikalisme)* karya Nandang Burhanudin, *Ekopedagogi dalam Perspektif Al-Qur'an* karya Adudin Alijaya, *Pendidikan Interreligius dalam Perspektif Al-Qur'an* karya Imronudin, *Etnografi Al-Qur'an* karya Deddy Ilyas, *Politik Deontologi Wakil Rakyat dalam Perspektif Al-Qur'an* karya M. Adlan Nawawi, *Metode Tafsir Eso-Eklektik* karya Kerwanto, *Metode Tafsir Siyasi* karya Amdahurifky. B, *Metode Tafsir Muqarin Burhani* karya Achmad Muchammad, *Personality Disorder (Studi tentang Penanggulangan Psikologi Abnormal dalam Al-Qur'an)* karya Ahmad Nur Fathoni, *Metode Tafsir Empirik Sains Natural (Aplikasi pada Penafsiran Ayat-Ayat tentang Fungsi Air dalam Al-Qur'an)* karya M. Iqbal Khomaini. Dan puluhan karya disertasi lainnya.⁷²

⁷² Data ini penulis sadur dari: "Judul Disertasi Pengajaran Ujian Komprehensif Program Doktor (S3) Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir" Institut PTIQ Jakarta, tidak kurang dari 168 judul penelitian disertasi yang sedang dalam proses penulisan maupun yang sudah di promosikan.

Selain itu, pada masa ini juga muncul kitab Al-Qur'an dan tafsirnya Kementerian Agama RI, Tafsir *Maudû'i* dan Tafsir 'Ilmi Kementerian Agama RI, Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah Juz 'Amma, juga berbagai karya tasfir dengan tema-tema kontemporer yang mengkaji Al-Qur'an berdasarkan kebutuhan masa sekarang, dan masih banyak lagi karya lainnya yang tidak dapat disebutkan satu persatu.

Dapat disimpulkan, dari berbagai karya yang ada, bahwa kajian Al-Qur'an yang berkembang di Indonesia hingga saat ini, hampir meliputi berbagai bentuk dan model bidang kajian Al-Qur'an, penulis kategorisasikan dalam beberapa kelompok, diantaranya yaitu: (1). Terjemah Al-Qur'an, seperti penerjemahan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Kementerian agama, juga penerjemahan secara personal, seperti Al-Qur'an dan Maknanya, oleh M. Quraish Shihab dll, (2) Ilmu Tafsir, seperti *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (Ulum Al-Qur'an)* yang disusun oleh M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Umul Al-Qur'an* karya Rosihon Anwar, *Kaidah Tafsir* karya M. Quraish Shihab dll, (3). Sejarah Al-Qur'an, seperti *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* karya Taufik Adnan Amal, *Sejarah Al-Qur'an* karya Abu Bakar Aceh dll, (4) Tafsir *Tahlili*, baik dalam bahasa arab, bahasa jawa/melayu arab, bahasa Indonesia dan daerah, seperti, *Tafsir Marah Labid* karya Imam Nawawi, *Tafsir Al-Misbah* Karya M. Quraish Shihab, *Tafsir Tarjumân Al-Mustafid* karya Abdurrauf As-Singkili, *Tafsir Al-Ibriz* karya Bisri Mustafa Rembang dll, (5) *Tafsir Maudû'i*, seperti *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, *Argumen Kesetaraan Gender* Karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Maudû'i Kemenag RI* dll, (6) Tafsir 'Ilmi, seperti Tafsir Ilmi Kemenag RI, Tafsir Ilmi Salman dll. Dan masih banyak lagi wilayah kajian lainnya, yang tidak bisa dituliskan satu persatu.

C. Tafsir Kontemporer di Indonesia

1. Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Karya Hasbi As-Shiddieqy

Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy⁷³ dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara, pada tanggal 10 Maret 1904. Ia dilahirkan dalam kondisi Aceh sedang bersimbah darah lantaran berperang melawan Belanda, masa kecilnya dibayang-bayangi oleh kekejaman para penjajah, sehingga ia menyaksikan secara langsung bagaimana nasib rakyat yang dihimpit penderitaan akibat perang. Pada waktu besamaan, di Jawa fajar pembaharuan pemikiran Islam mulai bersinar. Hasbi dilahirkan ditengah-tengah keluarga

⁷³ Dilihat secara *nasab* Hasbi merupakan keturunan ke-37 dari *khalifah* pertama Abû Bakr Ash-Shiddiq (573-634 M). Oleh sebab itu, sejak tahun 1925, atas nasehat salah seorang gurunya yang bernama Syaikh Muhammad ibn Sâlim al-Kalâlî, Hasbi menyematkan gelar keluarga "ash-Shiddieqy" setelah namanya. Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998, hal. 151.

ulama, pejabat juga pejuang. Jika ditelusuri sampai ke leluhurnya, dalam dirinya mengalir campuran darah Aceh, Arab dan Malabar.⁷⁴

Ayahnya bernama Al-Hajj Tengku Muhammad Husein ibn Muhammad Su'ud, seorang ulama terkenal yang memiliki sebuah *dayah*⁷⁵ dan seorang Qadi Chik sekaligus merupakan pejuang yang sangat gigih. Ibunya bernama Tengku 'Amrah, putri Tengku Abd al-Azîz pemangku jabatan Qadi Chik di pemerintahan Sri Maharaja Mangkubumi Kesultanan Aceh waktu itu. Dia juga merupakan keponakan Abd al-Jalîl yang bergelar Tengku Chik di Awe Geutah, seorang ulama perjuang yang bersama-sama Tengku Tapa bertempur di Aceh Utara melawan Belanda. Tengku Chik di Awe Geutah di mana menurut masyarakat Aceh Utara dianggap sebagai wali yang dikeramatkan. Pamannya yang lain yaitu, Tengku Tulot, menduduki jabatan Raja Imeum Sri Maharaja Mangkubumi.⁷⁶

Ketika Hasbi berusia 6 tahun, tepatnya pada tahun 1910 M, ibunya yaitu Tengku Amrah, meninggal dunia. Selepas itu, kurang lebih selama dua tahun Hasbi diasuh oleh bibinya yang bernama Tengku Shamsiah. Sepeninggal wafatnya Tengku Shamsiah pada tahun 1912, Hasbi tidak kembali ke rumah ayahnya yang telah menikah lagi dengan seorang perempuan yang masih ada hubungan keluarga dengan ibunya. Ia memilih tinggal di rumah kakaknya, Tengku Maneh, bahkan sering tidur di *meunasah* (langgar/surau) sampai kemudian dia pergi *meudagang* (nyantri) dari *dayah* ke *dayah*. Ia berjumpa dengan ayahnya hanya pada waktu belajar atau mendengarkan fatwa ayahnya ketika menyelesaikan suatu perkara.

Dengan didikan ayahnya sendiri, Hasbi telah *khatam* mengaji Al-Qur'an pada usia tujuh tahun. Pada tahun berikutnya ia belajar *qira'ah* dan *tajwid* serta dasar-dasar tafsir dan fiqh. Ayahnya tidak mengizinkan Hasbi untuk dimasukan ke sekolah *gubernemen* karena khawatir akan merubah pola pikirnya. Ayah Hasbi menginginkan anaknya menjadi ulama, karena itu ia harus dikirim belajar ke *dayah*. Pertimbangannya bukan saja untuk

⁷⁴ Ayah Hasbi, al-Hajj Tengku Muhammad Husain ibn Muhammad Su'ud adalah keturunan Faqir Muhammad (al-Ma'shum) yang merupakan keturunan keduapuluh dari khalifah pertama Abu Bakr Ash-Shiddiq, datang ke Pasei sekitar tahun 1270-1274 M bersama-sama Syaikh Ismail mengislamkan Meurah Silu yang berjudul Malik Ash-Shalih, Raja Pasei. Sebelum berangkat ke Aceh Ia adalah Raja di Mangiri Malabar. Moh. Damami, *et.al., Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 150.

⁷⁵ *Dayah* merupakan sistem pendidikan Islam tradisional di Aceh. Di sekitar lembaga pendidikan tersebut, biasanya terdapat masjid, asrama (Rangkang/dangau), aula (balai), ruang kelas, ruang administrasi serta ruang perpustakaan. *Dayah* dipimpin oleh Tengku Chik. Area tempat yang digunakan untuk *Dayah* biasanya berupa tanah wakaf masyarakat yang tinggal di pinggiran desa. M. Yunus Melalatoa, *Ensiklopedi Suku Bangsa Indonesia*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995, hal. 4.

⁷⁶ Moh. Damami, *et.al., Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 149.

meneruskan tradisi leluhurnya, tetapi juga kedudukan dan penghargaan terhadap ulama memang tinggi dimata orang Aceh.

Selama delapan tahun lamanya Hasbi *meudagang* (nyantri) dari satu *dayah* ke *dayah* yang lain. Pada tahun 1912 ia dikirim *meudagang* ke *dayah* Tengku Chik di Piyeung yang bernama Abdullah untuk belajar bahasa Arab, khususnya *Nahwu* dan *Sharaf*. Setelah setahun belajar di situ ia pindah belajar ke *dayah* Tengku Chik di Bluk Bayu. Setahun kemudian ia pindah ke *dayah* Tengku Chik di Blang Kabu Gendong. Dari Blang Kabu dia pindah ke *dayah* Tengku Chik di Blang Manyak Samakurok dan belajar di situ selama satu tahun pula. Semua *dayah* yang tersebut di atas ini terletak di bekas wilayah kerajaan Pasai tempo dulu. Setelah pengetahuan dasar dirasa cukup, pada tahun 1916 ia pergi *meranto* (merantau/melawat) atau *meudagang* ke *dayah* Tengku Chik di Tunjungan, Barat yang bernama Idris, di Samalanga. *Dayah* ini adalah salah satu *dayah* terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang mengkhususkan diri dalam pelajaran Ilmu Fiqh. Dua tahun ia *meudagang* di *dayah* ini. Setelah itu ia pindah *meudagang* ke *dayah* Tengku Chik di Kruengkale, yang bernama Hasan. Selama dua tahun ia *meudagang* di Kruengkale di Aceh Rayeuk untuk belajar Hadits dan memperdalam Fiqh. Pada tahun 1920, dari Tengku Chik Hasan Kruengkale, ia memperoleh *syahadah*, sebagai pernyataan bahwa ilmunya telah cukup dan berhak membuka *dayah* sendiri.⁷⁷

Dengan kecerdasan yang dimilikinya, ditambah minat baca yang tinggi, membuat orang jarang melihat hasbi duduk atau berbaring tanpa memegang sebuah buku, bahkan dalam kondisi sakit sekalipun. Semangat Hasbi membaca tidak hanya terbatas pada buku yang ditulis dalam bahasa Arab saja, akan tetapi Ia juga ingin membaca berbagai buku yang ditulis dalam aksara latin khususnya bahasa Belanda, karena memang pada waktu itu aksara latin apalagi bahasa Belanda tidak diajarkan di *dayah*. Untuk mewujudkan keinginannya itu, kemudian ia belajar aksara latin dari sahabatnya yang bernama Teuku Muhammad sebagai modal dasar untuk mempelajari bahasa belanda. Kelak ketika ia berdiam di Kutaraja, ia belajar bahasa Belanda dari seorang Belanda yang minta diajarkan bahasa Arab olehnya.⁷⁸

Sejak remaja Hasbi sudah terjun berdakwah dan berdebat dalam berbagai diskusi. Di Aceh ada tradisi yang disebut *meuploh-meuploh* masalah, mengurai masalah agama yang dipertandingkan. Masalah yang disampaikan dalam bentuk syair harus harus dijawab oleh pihak lain. Kalau tidak bisa menjawab kelompok tersebut dinyatakan kalah dalam

⁷⁷ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 157.

⁷⁸ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 158.

pertandingan. Hasbi sering diminta untuk mengambil peran sebagai penanya atau penjawab atau setidaknya-tidaknya sebagai konsultan dalam diskusi-diskusi tersebut. Karena kepopulerannya itu, sejak remaja ia sudah dipanggil dengan gelar Tengku Muda atau Tengku di Lhok, sehingga ia sangat dihormati oleh masyarakatnya, membuat banyak orang menginginkan Hasbi bisa menjadi menantunya. Hasbi menikah pada usia sembilan belas tahun dengan kerabatnya yang bernama Siti Khadidjah, pernikahannya tidak berlangsung lama, dikarenakan Siti Khadidjah wafat ketika melahirkan anaknya yang pertama. Kemudian Hasbi menikah lagi dengan Tengku Nyak Asiyah binti Tengku Haji Hanum saudara sepupunya hingga akhir hayatnya.⁷⁹

Sepulangnya dari Kruengkale, Hasbi berjumpa dengan Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali, seorang yang termasuk kelompok kaum Pembaru Pemikiran Islam di Indonesia, yang bermukim di Lhokseumawe. Melalui Syaikh al-Kalali ini, ia mendapat kesempatan membaca kitab-kitab yang ditulis oleh para pelopor kaum Pembaru Pemikiran Islam. Melalui Syaikh al-Kalali pula ia berkesempatan membaca majalah-majalah yang menyuarakan suara-suara pembaruan yang diterbitkan di Singapura, Pulau Penang dan Padang. Dengan Syaikh al-Kalali Hasbi banyak mendiskusikan konsep dan tujuan pembaruan pemikiran Islam.

Melihat potensi yang dimiliki Hasbi, Syaikh al-Kalali menganjurkan Hasbi pergi ke Surabaya belajar pada perguruan *Al-Irsyad* yang diasuh oleh Pergerakan *Al-Irsyâd wa Al-Ishlâh* yang didirikan oleh Syaikh Ahmad As-Surkati. Pada tahun 1926 dengan diantar oleh Syaikh al-Kalali, ia berangkat ke Surabaya. Setelah dites ia dapat diterima di jenjang *Takhashshush*. Di jenjang ini Hasbi memusatkan perhatiannya belajar bahasa Arab yang memang mendapat kedudukan istimewa dalam kurikulum perguruan *Al-Irsyâd*. Percepatan penguasaan bahasa Arabnya didukung oleh pergaulannya dengan orang Arab di Surabaya. Pada jenjang inilah, merupakan pendidikan formal terakhir yang ditempuh Hasbi, selama masa studinya ia tidak pernah belajar ke luar negeri. Selesai belajar dari *Al-Irsyad* ia mengembangkan dan memperkaya diri dengan ilmu melalui belajar sendiri secara otodidak.⁸⁰

Pada tahun 1928 Hasbi kembali ke Aceh, kemudian bersama dengan al-Kalalî sahabat yang sekaligus gurunya mendirikan madrasah yang diberi nama madrasah *Al-Irshad* di Lhokseumawe. Secara administratif madrasah ini tidak memiliki hubungan dengan madrasah *Al-Irshad* Surabaya, tempat Hasbi pernah menimba ilmu. Namun secara idealis madrasah ini mengikuti kurikulum dan proses belajar mengajar yang dikembangkan perguruan *Al-Irshad* yang ada di Surabaya. Dalam perkembangannya, madrasah yang

⁷⁹ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 153.

⁸⁰ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 159.

didirikan Hasbi bersama dengan al-Kalalî ini kehabisan murid, karena tuduhan bahwa madrasah yang didirikannya tersebut adalah madrasah sesat dan belajar di dalamnya adalah menyesatkan. Tuduhan lainnya, sistem belajar mengajar di madrasah tersebut menerapkan metode ala kolonial, dengan menggunakan bangku dan meja, yang sangat tabu ketika itu. Demikian propaganda yang dihembuskan oleh orang-orang yang tidak menyenangi sikap dan tindakan Hasbi.⁸¹

Kegagalan Hasbi dalam mengembangkan madrasah tidak menyurutkan semangatnya untuk mendirikan madrasah baru. Untuk kesuksesan pendirian madrasah dan agar terhindar dari segala hasutan dan fitnah, Hasbi memilih untuk pindah ke Krueng Mane tepatnya ke arah Barat Lhokseumawe. Di tempat ini Hasbi mendapatkan bantuan dari Teuku Ubit yang merupakan Hulubalang Krueng Mane untuk mendirikan madrasah yang diberi nama dengan Al-Huda. Kurikulum dan sistem belajar di madrasah ini, ia terapkan seperti madrasah Al-Irshad yang pernah dididiknya bersama al-Kalalî di Lhoksumawe. Kendati pada akhirnya madrasah ini pun harus ditutup, disebabkan terkena larangan pemerintah Hindia-Belanda. Hasbi kemudian kembali ke Lhoksumawe dan beralih sejenak dari aktivitas pendidikan ke aktivitas politik. Pada masa Hasbi terjun ke dunia politik, ia menulis sebuah buku yang diberi judul *Penoeoep Moeloet*. Akibat dari tulisannya tersebut yang kritis terhadap pemerintah Hindia-Belanda, Hasbi harus meninggalkan Lhokseumawe dan pindah ke Kutaraja (sekarang Banda Aceh).⁸²

Pada tahun 1933 Hasbi tiba di Kutaraja dan memulai karirnya lagi sebagai seorang pendidik. Hasbi mengajar pada kursus-kursus yang diselenggarakan oleh JIB (*Jong Islamietien Bond*) Aceh dan menjadi pengajar pada sekolah HIS dan MULO Muhammadiyah. Sejak kepindahannya ke Kutaraja, di samping berprofesi sebagai guru, ia juga mendaftarkan diri menjadi anggota Muhammadiyah. Pada tahun 1938, Hasbi menduduki jabatan Ketua Cabang Muhammadiyah Kutaraja dan pada tahun 1943-1946 ia menduduki jabatan Konsul (Ketua Majelis Wilayah) Muhammadiyah Provinsi Aceh.⁸³

Keberadaan Hasbi memimpin Muhammadiyah Aceh, dianggap sebagai saingan oleh orang-orang yang bergabung dalam PUSPA (*Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh*), yang didirikan pada tahun 1939. Tanpa alasan yang jelas, pada bulan Maret 1946 Hasbi disekap oleh Gerakan Revolusi Sosial yang dimotori oleh PUSPA. Akibat penyekapan yang

⁸¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat Islam*, Jakarta: Galura Pase, 2007, hal. 26.

⁸² Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal.21.

⁸³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia....*, hal.38.

misterius ini Hasbi harus mendekam di dalam penjara di Kamp Burnitelong Aceh selama kurang lebih satu tahun, kemudian pada pertengahan tahun 1947 Hasbi dibebaskan dan diizinkan pulang ke Lhoksumawe akibat desakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah melalui A. R. Sutan Mansur, namun masih berstatus tahanan kota. Pada Februari 1948 status tahanan kota Hasbi dicabut dan dinyatakan bebas atas permintaan Pemerintah Pusat melalui Wapres Moehammad Hatta ketika itu.⁸⁴

Selama di Aceh, Hasbi selain menjadi pengajar di kursus-kursus dan sekolah Muhammadiyah. Ia juga memimpin SMI (Sekolah Menengah Islam) dan bersama koleganya Hasbi mendirikan Cabang Persis (Persatuan Islam). Selain itu, Hasbi aktif berdakwah lewat Masyumi di mana Hasbi menjadi Ketua Cabang Masyumi Aceh Utara. Pada tanggal 20-25 Desember 1949 diadakan Kongres Muslimin Indonesia (KMI) di Yogyakarta, Hasbi hadir mewakili Muhammadiyah. Pada kongres tersebut Hasbi menyampaikan makalah dengan judul *Pedoman Perjuangan Islam Mengenai Soal Kenegaraan*.⁸⁵ Dari sinilah oleh Abu Bakar Aceh, Hasbi diperkenalkan dengan Wahid Hashim yang menjabat Menteri Agama pada masa itu.

Dalam rentang waktu setahun setelah perkenalan tersebut, Menteri Agama memanggil Hasbi untuk menjadi dosen pada PTAIN, sehingga pada Januari tahun 1951, delapan bulan sebelum PTAIN diresmikan, Hasbi tiba di Yogyakarta dengan membawa serta anak dan istrinya. Kemudian pada tahun 1960 hingga tahun 1972 ia diangkat menjadi Dekan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kedalaman pengetahuan keIslamannya dan pengakuan ketokohnya sebagai ulama terlihat dari beberapa gelar Doktor (*honoris causa*) yang diterimanya, seperti di Universitas Bandung pada 22 Maret 1975 dan dari IAIN Sunan Kalijaga pada 29 Oktober 1975. Dan sebelumnya pada tahun 1960, ia diangkat sebagai guru besar dalam bidang ilmu hadits di IAIN Sunan Kalijaga.⁸⁶

Hasbi juga mengajar di Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta pada tahun 1964. Kemudian Pada tahun 1967-1975 Hasbi mengajar serta menjabat Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Islam Sultan Agung (Unisula) Semarang. Pada tahun 1961-1971, ia pernah menjabat Rektor Universitas Al-Irsyad Surakarta, di samping menjabat Rektor di Universitas Cokroaminoto Surakarta. Selain itu, juga pernah mengajar dan menjadi dosen tamu di Universitas Muslimin (UMI) Ujung Pandang.⁸⁷

⁸⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia...*, hal.46.

⁸⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat Islam...*, hal. 47-48.

⁸⁶ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 159-160.

⁸⁷ Moh. Damami, *et.al.*, *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 171-172.

Hasbi merupakan ulama yang produktif dalam menulis karya ilmiah, dengan semangat menulisnya yang tinggi ia telah menghasilkan puluhan judul buku dan ratusan artikel, mencakup bidang fikih, hadis, tafsir dan ilmu kalam. Karya-karya tuliasnya tidak hanya dibaca oleh kaum muslimin di Indonesia, akan tetapi menjadi referensi penting di Malaysia, Brunei dan Singapura.⁸⁸

Karya Hasbi dalam bidang tafsir dan ilmu Al-Qur'an: *Beberapa Rangkaian Ayat (1952)*, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir (1954)*, *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur (30 juz) (1956)*, *Tafsir al-Bayan (1966)*, *Mujizat al-Qur'an (1966)*, dan *Ilmu-ilmu Al-Qur'an: Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an (1972)*.

Dalam bidang hadis dan ilmu hadis: *Beberapa Rangkuman Hadis (1952)*, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis (1954)*, *2002 Mutiara Hadis, 8 volume (1954-1980)*, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis, 2 volume (1958)*, *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam (1964)*, *Koleksi Hadis-hadis Hukum, 11 volume (1970-1976)*, *Rijal al-Hadith (1970)*, dan *Sejarah Perkembangan Hadis (1973)*.

Hasbi juga mempunyai karya di bidang ilmu kalam, yaitu: *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam, Al-Islam, Sendi-Sendi Akidah Islam* dan lain-lain.

Sebagai seorang ulama yang ahli di bidang fikih dan ushul fikih Hasbi banyak menulis karya ilmiah diantaranya: *Tuntunan Qurban (1950)*, *Sejarah Peradilan Islam (1950)*, *Pedoman Zakat, al-Ahkam (Pedoman Muslimin) (1953)*, *Pedoman Salat, Hukum-hukum Fiqih Islam, Pengantar Hukum Islam (1953)*, *Pedoman Puasa, Kuliah Ibadah, Pemindehan Darah (Blood Transfusion) Dipandang dari Sudut Hukum Islam (1954)*, *Ikhtisar Tuntunan Zakat dan Fitrah (1958)*, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman (1961)*, *Peradilan dan Hukum Acara Islam, Poligami Menurut Syari'at Islam, Pengantar Ilmu Fiqih (1967)*, *Baitul Mal Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara Menurut Ajaran Islam (1968)*, *Asas-asas Hukum Tatanegara Menurut Syari'at Islam (1969)*, *Zakat sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sejahtera (1969)*, *Ushul Fiqih, Ilmu Kenegaraan dalam Fikih Islam (1971)*, *Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam, Perbedaan Matla' tidak Mengharuskan Kita Berlainan pada Memulai Puasa (1971)*, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam (1971)*, *Beberapa Problematika Hukum Islam (1972)*, *Kumpulan Soal Jawab (1973)*, *Pidana Mati dalam Syari'at Islam, Sebab-sebab Perbedaan Faham Para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam, Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam, Pengantar Fiqih Muamalah; (30) Fakta-fakta Keagungan Syari'at Islam (1974)*, *Ruang Lingkup Ijtihad*

⁸⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 186.

Para Ulama dalam Membina Hukum Islam (1975), Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab (1975), Fikih Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas (1975), Falsafah Hukum Islam (1975), Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam (1976), dan Pedoman Haji sebagai karya terakhir sebelum Hasbi menghembuskan nafas terakhir.

Hasbi wafat pada tanggal 9 Desember 1975, di usianya yang ke 71 tahun, dengan meninggalkan istri dan 4 orang anak, dua perempuan dan dua laki-laki, setelah beberapa hari memasuki masa karantina dalam rangka menunaikan ibadah haji bersama istrinya. Jasadnya dimakamkan di pemakaman keluarga IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada upacara pelepasan jenazah, turut memberi sambutan Buya Hamka, Mr. Moehammad Roem sebagai sahabatnya dan Drs. H. Kafrawi Ridwan, MA atas nama Menteri Agama.⁸⁹

Tafsîr Al-Qur'an Al-Majîd An-Nûr, ditulis oleh Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy selama Sembilan tahun, dimulai dari tahun 1952 hingga tahun 1961. Ia juga sempat merevisi beberapa kekeliruan tulisan dan kesalahan cetak pada terbitan pertama, bahkan merespon kritikan sebagian orang yang mempertanyakan orisinalitas tafsirnya. Hingga kini hak penerbitan tafsir ini telah berpindah sebanyak empat kali, ke beberapa penerbit yang ada ditengah air. Cetakan pertama edisi pertama diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang Jakarta, dari tahun 1952 hingga tahun 1995 sebanyak 30 jilid, masing-masing berisi 1 juz. Setelah itu hak penerbitan oleh ahli waris dialihkan kepada PT. Pustaka Rizki Putra dengan tidak lagi diterbitkan per juz, namun dikelompokkan per surat dan diterbitkan dalam 5 jilid. Pada tahun 2010, hak penerbitan oleh alih waris di berikan kepada PT Cakrawala Surya Prima, pada edisi ke tiga ini di terbitkan dalam 4 jilid, pada edisi ini pengelompokan ayat dan penerjemahan penggalan ayat ditiadakan walaupun secara substansi tiada ada yang berubah atau dihilangkan. Dan kini, Tafsir An-Nur yang menjadi referensi primer penulis dalam disertasi ini, menggunakan *Tafsir Al-Qur'an Al-Majîd An-Nûr* edisi ke empat, dimana dari tahun 2016 hak penerbitan dikembalikan oleh ahli warisnya kepada PT. Pustaka Rizki Putra.⁹⁰

Adapun latar belakang penulisan tafsir ini diawali keinginan Hasbi untuk menyusun suatu kitab tafsir yang berbahasa indonesia namun tetap berpedoman kepada kitab-kitab tafsir yang *mu'tabar* (otoritatif). Hal ini dilakukannya karena perhatiannya terhadap para peminat tafsir di Indonesia yang mungkin tidak semua mahami bahasa Arab secara baik. Menurutnya,

⁸⁹ Moh. Damami, *et.al., Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta...*, hal. 201.

⁹⁰ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 1, hal. vii.

Al-Qur'an harus dipahami oleh semua kalangan. Bagi mereka yang mengerti bahasa arab secara baik dan mengerti tentang kaidah-kaidah tafsir mungkin mereka langsung merujuk ke kitab-kitab induk berbahasa Arab. Tetapi, bagi para peminat pengkaji tafsir yang tidak mengetahui bahasa Arab dengan baik, tentulah jalan memahami literatur kitab tafsir berbahasa Arab itu sulit dan tertutup baginya. Tegasnya penyusunan tafsir ini demi untuk mempermudah para pembaca dan peminat tafsir yang tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab. Namun tentunya tujuan penulisan Tafsir *An-Nûr* ini, tak terlepas dari perhatian Hasbi Ash-Shiddieqy untuk membudayakan Al-Qur'an dan hadits Nabi Saw melalui terjemahannya ke bahasa Indonesia. Kemudian dengan segala keseriusan dan kemampuannya, Hasbi Ash-Shiddieqy menyusun sebuah tafsir yang ia namai *An-Nûr* yang artinya cahaya.⁹¹

Dari segi sumber penafsiran, Tafsir An-Nur memadukan antara *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *Tafsîr bi ar-ra'y* atau bentuk tafsir campuran antara *riwâyah* dan *dirâyah*, dengan merujuk kepada beberapa kitab tafsir diantaranya: *Tafsîr Al-Maraghi*, *Tafsîr Al-Manâ*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr Al-Qâsimi* dan *Tafsîr Al-Wadhih*. Secara metodologi tafsir ini menggunakan metode *ijmâli*⁹² walaupun melihat dari urutan penafsiran dan susun Al-Qur'an, ayat per ayat dan surat per surat dan dengan bentuk penyajian yang rinci tafsir ini dikategorikan sebagai tafsir *tahlili*.⁹³ Sebagaimana kitab-kitab tafsir lainnya, Tafsir *An-Nûr* juga memiliki corak tersendiri. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy adalah seorang ulama yang ahli ilmu fiqih dan tafsir. Hasbi Ash-Shiddieqy adalah seorang ulama yang banyak menulis buku-buku yang membahas tentang fiqih. Karenanya, tidak bisa dipungkiri lagi bahwa

⁹¹ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. xi-xii.

⁹² Sesuai dengan namanya *ijmali/global*, metode ini berupaya menjelaskan makna secara umum dari ayat-ayat yang di tafsirkan, walaupun penafsirannya bersifat global, tetapi diharapkan mufasir dapat menyajikan makna dalam kerangka nuansa qur'ani, sang mufasir tidak harus menguraikan aspek *munasabah* atau *asbab an-nuzul* apalagi menguraikan makna *mufradat* dari sisi kebalaghahan dan sastranya. Namun langsung menjelaskan makna ayat tersebut secara umum atau hukum dan hikmah yang dapat diambil faidahnya. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, Cet. 2, 2013 M/1435 H, hal. 381.

⁹³ Metode ini berusaha menjelaskan isi kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya, sesuai dengan kecenderungan, pandangan dan keingingan sang mufasir, disajikan secara sistematis dan sesuai dengan tartib *mushafi*. Biasanya yang disajikan mencakup makna global ayat, pengertian umum *mufradat* ayat, *sabab an-nuzul* (jika ada), *munasabah/korelasi* antar ayat, hukum-hukum yang dapat ditarik, yang tidak sedikit terdapat uraian mengenai perbedaan pendapat para ulama menyangkut *madzhab*, baik yang menyangkut aqidah ataupun fikih. Selain itu, sebagian mufasir menguraikan *i'rab* ayat-ayat yang ditafsirkan, berbagai ragam *qira'at*, serta sisi keistimewaan susunan kata-katanya. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, hal. 378.

keilmuan yang dimilikinya itu mempengaruhi pada corak tafsirnya. Yaitu lebih menekankan segi hukum-hukum (corak fiqih). Tinjauan tentang hukum Islam atau fiqih, menampakkan warna yang cukup jelas. Penafsiran ayat-ayat ahkam lebih panjang lebar diungkap.⁹⁴

Kemudian dalam penyusunan tafsirnya, Hasbi menggunakan sistematika penulisannya sebagai berikut: *pertama*, menyebut satu ayat, atau dua ayat, atau tiga ayat yang difirmankan Allah Swt untuk membawa sesuatu maksud, menurut tertib mushaf. *Kedua*, menterjemahkan makna ayat ke dalam bahasa Indonesia dengan cara yang mudah difahami, dengan memperhatikan makna-makna yang dikehendaki oleh masing-masing *lafâdz* ayat. *Ketiga*, menafsirkan ayat tersebut dengan mengambil makna inti dari makna ayat tersebut. *Keempat*, mengaitkan dengan ayat lain yang menyerupai dan ada keterkaitan makna dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Hal itu dilakukan untuk mempermudah para pembaca mengumpulkan ayat-ayat yang senada. Karena sesungguhnya suatu ayat dalam Al-Qur'an bisa ditafsirkan dengan ayat lainnya. *Kelima*, menerangkan sebab-sebab turun ayat, jika memperoleh *atsar* yang shahih yang diakui keshahihnya oleh ahli-ahli *atsâr* (ahli-ahli hadis).⁹⁵

2. Tafsir Al-Azhar Karya HAMKA

Hamka merupakan singkatan dari nama panjang Haji Abdul Malik Karim Amrullah, lahir di Kampung Molek, Maninjau, Sumatera Barat pada tanggal 17 Februari 1908 M/ 14 Muharram 1326 H. belakangan ia diberi sebutan Abuya yang berarti Ayahku, sebagai bentuk penghormatan yang biasa disematkan oleh orang-orang Minangkabau. Hamka merupakan anak pertama dari tujuh orang bersaudara dari pasangan Haji Abdul Karim Amrullah dan Siti Safiyah binti Gelanggar yang bergelar Bagindo nan Batuah. Ayahnya yang terkenal dengan sebutan Haji Rosul merupakan pelopor Gerakan Islah (*tajdîd*) di Minangkabau sekembalinya dari Makkah pada tahun 1906.⁹⁶

Hamka dilahirkan pada situasi zaman sedang terjadi pertentangan hebat diantara kaum muda dan kaum tua (1908 M/1325 H), dimana pada waktu itu Ayahnya Haji Rosul merupakan tokoh pelopor Gerakan Islam "Kaum Muda" di Minangkabau.⁹⁷ Ketika Hamka berusia tiga tahun, gerakan

⁹⁴ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 202.

⁹⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. xii.

⁹⁶ Ibnu Ahmad Al-Fathoni, *Biografi Tokoh Pendidikan dan Revolusi Melayu Buya Hamka*, Arqom Patani, Cet. 1, 2015, hal. 2.

⁹⁷ Salah satu gerakannya yaitu menentang ajaran *Rabithah*, yakni sebuah gerakan yang menghadirkan guru dalam ingatan, sebagai salah satu sistem/cara yang ditempuh oleh penganut-penganut tarekat apabila mereka akan memulai mengerjakan *sulûk*. Selain itu, Haji

kaum muda itu menerbitkan majalah Al-Munir tepatnya pada April 1911. Di era pergerakan itulah Hamka dibesarkan sehingga sejak kecil ia sudah terbiasa mendengar perdebatan-perdebatan yang sengit antara kaum muda dan kaum tua tentang paham-paham agama.⁹⁸

Sejak kecil Hamka menerima dasar-dasar agama dari sang ayah. Pada usia 6 tahun, ia dibawa ayahnya ke Padang Panjang kemudian di usia 7 tahun ia dimasukkan ke sekolah desa dan malamnya ia belajar mengaji Al-Qur'an sampai khatam. Waktu itu pelaksanaan pendidikan masih bersifat tradisional, materi yang ada berupa pengajaran kitab-kitab klasik seperti: *nahwu, sharaf, mantiq, bayan, fiqih* dan yang sejenisnya dengan menggunakan sistem hafalan. Meskipun tidak puas dengan sistemnya tersebut ia tetap mengikutinya dengan baik.

Pendidikan formalnya hanya ditempuh sampai kelas 2 Sekolah Dasar Maninjau. Pada tahun 1918, tatkala Hamka berusia 10 tahun, ayahnya mendirikan Pondok Pesantren di Padang Panjang yang diberi nama "Sumatera Thawalib". Dari sini kemudian ia memutuskan untuk mendalami ilmu agama, di Pesantren ayahnya inilah Hamka mulai serius mempelajari agama Islam serta bahasa arab. Sejak kecil Hamka memang dikenal sebagai anak yang haus akan ilmu, selain di sekolah, ia juga menambah wawasannya di surau dan masjid dari sejumlah ulama terkenal pada waktu itu, seperti Syaikh Ibrahim Musa, Syaikh Ahmad Rasyid, R.M. Surjopranoto dan Ki Bagus Hadikusumo. Sejak muda memang Hamka dikenal sebagai pengelana, karena kegigihannya dalam menimba ilmu ke berbagai tempat, hingga ayahnya memberi gelar kepadanya dengan sebutan "Si Bujang Jauh".⁹⁹

Akhir tahun 1924 saat Hamka berusia 16 tahun, ia berangkat ke Jawa, Yogyakarta. Disanalah ia berkenalan dan belajar pergerakan Islam modern kepada H.O.S Tjokroaminoto, dan H. Fakhruddin bahkan pada A.R Sutan Mansur yang merupakan saudara iparnya sendiri. Pada Juli 1925, Hamka kembali ke Padang Panjang dan turut mendirikan Tabligh Muhammadiyah di rumah ayahnya di Gatangan Padang Panjang. Pada akhir 1925 itu juga, A.R. Sutan Mansur kembali ke Sumatra Barat, menjadi mubaligh dan penyebar paham Muhammadiyah di daerah Itu. Sejak itulah, Hamka menjadi pengiring A.R. Sutan Mansur dalam kegiatan Muhammadiyah.¹⁰⁰

Februari 1927, di usia 19 tahun, Hamka berangkat ke Makkah. Ia sempat bermukim di sana selama 6 bulan, sembari bekerja pada sebuah percetakan. Pada bulan Juli, Hamka kembali ke tanah air dengan tujuan

Rosul juga memiliki beberapa pandangan dan pendapat lain, yang berkenaan dengan masalah *khilafiah*. Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*, Jakarta: Noura, 2016, hal. 2

⁹⁸ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 2.

⁹⁹ Ibnu Ahmad Al-Fathoni, *Biografi Tokoh Pendidikan dan Revolusi Melayu Buya Hamka...*, hal. 2-3.

¹⁰⁰ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 4.

Medan. Di Medan ia menjadi guru agama pada sebuah perkebunan selama beberapa bulan. Pada akhir 1927, ia kembali ke kampung halamannya.

Pada tahun 1928 Hamka mengikuti Kongres Muhammadiyah ke-18 di Solo, dan sejak itu hampir tidak pernah absen dalam Muktamar Muhammadiyah hingga akhir hayatnya. Sepulang dari Solo, ia mulai memangku beberapa jabatan, mulai dari Ketua Bagian taman Pustaka, Ketua Tabligh, sampai ketua Cabang Muhammadiyah Padang Panjang. Pada 5 April 1929, Hamka menikah dengan Siti Raham di usianya yang ke 21 dan istrinya berusia 15 tahun.¹⁰¹ Pada 1930, ia diutus oleh Pengurus Cabang Padangpanjang untuk mendirikan Muhammadiyah di Bengkalis. Kemudian pada 1931, ia diutus oleh Pengurus Pusat Muhammadiyah ke Ujungpandang untuk menjadi mubaligh Muhammadiyah dalam rangka menggerakkan semangat menyambut Muktamar Muhammadiyah ke-21 (Mei 1932) di Ujungpandang.¹⁰²

Hamka pindah ke Jakarta pada tahun 1950, dan memulai karirnya sebagai pegawai negeri golongan F di Kementerian Agama, yang kala itu menterinya dijabat oleh KH. Wahid Hasyim. Dari sini Hamka mulai aktif menjalankan tugasnya sebagai pengajar di beberapa perguruan tinggi Islam, seperti Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) Yogyakarta, Universitas Islam Jakarta, Fakultas Hukum dan Falsafah Muhammadiyah di Padang Panjang, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar, dan Universitas Islam Sumatera Utara (UISU). Di tahun 1950 juga, Hamka mengadakan lawatan ke beberapa negara Arab sesudah menunaikan ibadah haji untuk kedua kalinya, seraya menuliskan kisah lawatannya kedalam beberapa karya roman, diantaranya: *Mandi Cahaya di Tanah Suci*. *Di Lembah Sungai Nil*, dan *Di Tepi Sungai Dajlah*. Itulah pengalaman pertamanya melawat ke luar negeri. Dalam perjalanan itu, Hamka banyak berjumpa dengan para penulis dan pemikir Mesir yang selama ini hanya ia kenal melalui buku-buku bacaannya, yakni Thaha Hussein dan Fikri Abadhah. Selain itu, ia juga bertemu juga dengan Mufti Palestina, Amin Al-Hussein. Dengan lawatannya ini, Hamka begitu sangat terkesan, karena ia mendapat pengalaman baru sehingga memperluas cakrawala pemikirannya.¹⁰³

Berselang dua tahun kemudian, tepatnya pada 1952, Hamka mendapat undangan dari State Department atau Departemen Luar Negeri Amerika

¹⁰¹ pernikahannya dengan Siti Raham, Hamka dikaruniai 10 orang anak; 7 orang laki-laki dan 3 orang perempuan. Pada tanggal 1 Januari 1972, sang istri wafat di Jakarta. Satu tahun delapan bulan sepeninggal istri pertama (19 Agustus 1973), Hamka menikah lagi dengan Hajah Siti Khadijah dari Cirebon, Jawa Barat. Nasir Tamara, *Hamka di Mata Ummat*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996, hal. 52.

¹⁰² Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 5.

¹⁰³ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 7-8.

untuk mengunjungi negara itu selama empat bulan. Perjalanan itu ditempuhnya melalui Eropa dan kembali melalui Australia. Inilah perjalanan pertama kali bagi Hamka ke dunia Barat. Dari lawatannya ini, Hamka menuliskan kisah perjalanannya dalam sebuah buku berjudul: *4 Bulan di Amerika*.¹⁰⁴

Selanjutnya, setelah Pemilihan Umum Pertama tahun 1955, Buya Hamka dicalonkan menjadi Anggota DPR untuk mewakili Daerah Pemilihan Masyumi Jawa Tengah. Meskipun awalnya menolak namun akhirnya luluh dan mau duduk sebagai Anggota Konstituante setelah mendapat mandat langsung dari Ketua Umum Muhammadiyah sekaligus gurunya sendiri yaitu, A. R. Sutan Mansur. Hamka kembali ke dunia pendidikan pada tahun 1957 setelah resmi diangkat menjadi dosen di Universitas Islam Jakarta dan Universitas Muhammadiyah Padang Panjang. Kariernya sebagai pendidik terus menanjak, setelah ia terpilih sebagai rektor pada Perguruan Tinggi Islam Jakarta, kemudian dikukuhkan sebagai guru besar di Universitas Moestopo, Jakarta, dan Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Di samping sering memberi kuliah di berbagai perguruan tinggi, Hamka juga menyampaikan dakwahnya melalui Kuliah Subuh RRI Jakarta dan Mimbar Agama Islam TVRI yang diminati jutaan masyarakat Indonesia di masa itu.¹⁰⁵

Pada tahun 1959, Hamka berhenti sebagai pegawai negeri, untuk mematuhi peraturan yang dikeluarkan rezim Soekarno yang melarang pegawai golongan F merangkap sebagai anggota salah satu partai, apalagi Partai Masyumi yang dibubarkan pada 1960. Akhirnya Hamka memusatkan kegiatannya pada dakwah Islamiyah dan memimpin jamaah Masjid Agung Al-Azhar yang terletak di depan rumahnya. Pada Juli 1959, Buya Hamka menerbitkan majalah tengah bulanan Panji Masyarakat bersama K.H. Fakhri Usman, yang isinya menitikberatkan hal kebudayaan dan pengetahuan Islam. Panji Masyarakat lalu dihentikan (diberedel) oleh rezim Soekarno tanggal 17 Agustus 1960, karena majalah itu memuat karangan Dr. Mohammad Hatta yang terkenal: "Demokrasi Kita". Isinya tentang kritikan tajam Hatta terhadap konsep Demokrasi Terpimpin dan pelanggaran-pelanggaran konstitusi yang dilakukan oleh Soekarno.¹⁰⁶

Lalu pada 1962, Buya Hamka menerbitkan Majalah Gema Islam yang dipimpin oleh Letjen Sudirman dan Brigjen Muchlas Rowi, sebagai pengganti Majalah Panji Masyarakat, yang dihentikan oleh Soekarno. Namun pada tahun 1964, Hamka ditangkap dan selama dua tahun ia harus mendekam di penjara, dengan tuduhan melanggar Penpres Antisubversif. Kemudian ia

¹⁰⁴ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 10

¹⁰⁵ Hamka, *1001 Soal Kehidupan*, Depok: Gema Insani, Cet. 1, 2016 M/ 1437 H, hal. 480.

¹⁰⁶ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 10.

dibebaskan setelah berakhirnya kekuasaan Orde Lama Soekarno pada 1966. Selama di penjara inilah Hamka merampungkan mahakaryanya yaitu *Tafsir Al-Azhar*. Berselang satu tahun kemudian tepatnya pada tahun 1967, setelah tegaknya Orde Baru di bawah Presiden Soeharto, Majalah Panji Masyarakat kembali diterbitkan, dan Buya Hamka ditunjuk menjadi Pemimpin Umumnya sampai akhir hayatnya.¹⁰⁷

Ketika MUI dibentuk pada tanggal 27 Juli 1975, Hamka adalah Ketua Umum pertama yang menduduki jabatan tersebut, walaupun akhirnya pada tanggal 18 Mei 1981 Hamka mengundurkan diri dari MUI, kemunduran dirinya dari MUI didasarkan atas prinsip akidah dan hati nuraninya yang bertentangan dengan kebijakan pemerintah pada waktu itu. Sembilan pekan setelah mundurnya dari MUI, tepatnya pada hari jum'at tanggal 24 Juni 1981, Hamka dipanggil oleh yang Maha Kuasa untuk selamanya.¹⁰⁸

Hamka merupakan sosok ulama yang brilian, di dalam dirinya tertanam kegigihannya dalam menuntut ilmu, hal ini ia buktikan dengan usahanya secara otodidak untuk menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dari mulai filsafat, sastra, sejarah, sosiologi hingga politik, baik Islam maupun Barat. Dengan kemahiran bahasa Arabnya yang tinggi, beliau dapat menyelidiki karya ulama dan pujangga besar di Timur Tengah seperti Zaki Mubarak, Jurji Zaidan, Abbas al-Aqqad, Mustafa al-Manfaluti dan Hussain Haikal. Melalui bahasa Arab juga, beliau meneliti karya sarjana Perancis, Inggris dan Jerman seperti Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean Paul Sartre, Karl Marx dan Pierre Loti.¹⁰⁹

Sebagai bentuk jasa dan kiprahnya sebagai intelektual Islam, Hamka selama hidup menerima beberapa anugerah baik skala nasional maupun internasional, seperti anugerah penghargaan gelar kehormatan "*Ustadziyah Fakhriyah*" (*Doctor Honoris Causa*) dari Universitas al-Azhar pada maret 1959, penghargaan yang serupa dari Universitas Kebangsaan Malaysia pada tahun 1974, kemudian gelar professor juga diperolehnya dari Universitas Prof. Dr. Moestopo dan gelar Datuk Indono dan Pangeran Wiroguno dari Pemerintah Indonesia¹¹⁰ Dengan ketokohnya, nama Hamka tidak hanya terbatas di wilayah nusantara, tetapi juga bergaung di seluruh Asia Tenggara, hingga Perdana Menteri Malaysia, Tun Abdul Razak berkata bahwa: "*Hamka bukan hanya milik bangsa Indonesia, tetapi menjadi kebanggaan bangsa-*

¹⁰⁷ Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka...*, hal. 10.

¹⁰⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 309-311.

¹⁰⁹ Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 210.

¹¹⁰ Nunu Burhanudin, *Konstruksi Nasionalisme Religius Relasi Cinta dan Harga Diri dalam Karya Sastra Hamka*, dalam *Episteme*, Vol. 10, No. 2, Desember 2015, hal. 364-366.

bangsa Asia Tenggara".¹¹¹

Selain dikenal sebagai sosok ulama dan politisi berpengaruh, Hamka juga merupakan seorang wartawan, editor dan penerbit, juga seorang penulis yang sangat produktif dalam menghasilkan berbagai karya ilmiah, sejarah mencatat bahwa Hamka merupakan seorang sastrawan yang cerdas. Hal ini dibuktikan dengan karya-karyanya yang berlimpah, tidak kurang dari 79 judul buku ia tulis, baik yang bertema pengetahuan Islam secara umum, maupun dalam bentuk karya sastra seperti cerpen dan novel, diantara karya novelnya yang mendapat perhatian umum dan menjadi buku teks sastra di Malaysia dan Singapura yaitu: *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*, *Di Bawah Lindungan Kaabah* dan *Merantau ke Deli*. Diantara karyanya yang paling monumental adalah Tafsir Al-Azhar.

Jika melihat sejarah penulisan Tafsir Al-Azhar,¹¹² sebenarnya proses penulisan tafsir ini sudah dimulai sejak tahun 1958, ketika Hamka mengisi pengajian kuliah subuh di Masjid Agung Al-Azhar Kebayoran Baru. Surat yang pertama kali dikaji adalah surat al-Kahfi. Isi pengajian tersebut, kemudian disusun kembali dalam bentuk tulisan dan diterbitkan secara bersambung selama dua tahun dalam majalah Gema sejak 1962 hingga menjelang Hamka ditangkap karena tuduhan politik. Sejak Hamka mendekam di penjara, 27 Januari 1964, praktis kegiatan penafsiran Al-Qur'an baik di Masjid Agung al-Azhar maupun di majalah Gema Islam terhenti. Tetapi Allah telah memberi jalan lain, dengan menjadikan *fitnah* menjadi *ni'mah*. Dalam penjara inilah, Hamka mulai menulis kembali tafsir al-Azharnya, yang mana sempat terlintas dalam hatinya, apakah tafsir ini akan terselesaikan, padahal umur pun semakin tua, ditambah dengan kesibukan yang luar biasa dalam berdakwah. Selama dua tahun lebih dalam tahanan, Hamka yang terkucil dari keramaian dunia, justru merasakan kedekatan yang demikian kuat dengan sang *Khâlik*. Seluruh waktunya tercurah untuk menjalankan ibadah, mendekatkan diri kepada Allah. Dalam suasana yang demikian, Hamka melanjutkan penafsiran Al-Qur'an hingga berhasil menyusunnya menjadi kitab tafsir lengkap 30 juz.¹¹³

¹¹¹ Floriberta Aning S, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia: Biografi Singkat Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah Indonesia di Abad 20*, Yogyakarta: Narasi, Cet. 1, 2005, hal. 79.

¹¹² Tafsir ini dinamai dengan *Al-Azhar* didasari oleh beberapa alasan, diantaranya: *pertama*, tafsir ini diawali dari pengajian-pengajian yang dilakukan di Masjid Agung Al-Azhar Jakarta, Syaikh Muhammad Syaltut Rektor Universitas Al-Azhar Cairo Mesir memberikan nama masjid tersebut secara langsung, pada tahun 1960. *Kedua*, pada tahun 1959, Hamka mendapatkan anugrah gerlar Doktor kehormatan dari Universitas Al-Azhar Cairo Mesir. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 1, hal. 45-46.

¹¹³ Shohibussurur dan Tim Penyusun, *Mengenang 100 Tahun Hamka*, Jakarta: YPI Al-Azhar, 2008, hal. 36.

Sumber penafsiran yang digunakan Hamka di dalam penulisan Tafsir Al-Azhar yaitu dengan penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadits (*al-tafsîr bi al-ma'tsûr*), dengan pendapat para sahabat dan tabi'in. Kadang-kadang mengutip syair Arab sebagai penguat. Di samping itu, Hamka juga menggunakan tinjauan sejarah, antropologi dan sosiologi sebagai sumber penafsiran untuk memperkaya tafsirnya. Dari sini bisa dilihat bahwa Hamka ketika menulis tafsirnya, memelihara sebaik-baiknya hubungan antara *naqli* dan *aqli*, antara *riwâyah* dan *dirâyah*. Hamka tidak hanya semata-mata mengutip atau menukil pendapat para ulama terdahulu, tetapi menggunakan juga tinjauan dan pengalaman sendiri. Dan tidak pula semata-mata menuruti pertimbangan akal sendiri, seraya melalaikan apa yang dinukil dari orang yang terdahulu.¹¹⁴ Dalam hal ini, untuk memperkuat penafsirannya, Hamka merujuk kepada beberapa tafsir-tafsir yang *mu'tamad* (otoritatif) baik dari generasi *mutaqaddimin* maupun *muta'akhirin*, seperti diantaranya *Tafsîr Ath-Thabari*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr Al-Baghawi*, *Tafsîr Al-Khâzin*, *Tafsîr Fath Al-Qadîr*, *Tafsîr Mafâtih Al-Ghaib*, *Tafsîr Thanthâwi Jauhari*, dan berbagai referensi lainnya, baik yang berkaitan dengan tafsir, hadis, fiqih, aqidah, sirah dan akhlaq tasawuf, selain itu menurut Hamka, tafsirnya diperkaya dengan berbagai rujukan buku karangan sarjana modern dan orientalis barat.¹¹⁵

Secara metodologi Tafsir Al-Azhar menggunakan metode *tahlili*, dimana Hamka menafsirkan Al-Qur'an sesuai *tartîb mushafi*, dengan melakukan pengelompokan beberapa ayat yang menjadi bahan bahasan, kemudian menterjemahkan ayat-ayat tersebut satu-persatu, kemudian memberikan penjelasan secara menyeluruh dan terperinci.

Dari sisi corak penafsiran, Tafsir Al-Azhar bercorak *adabi ijtima'i*¹¹⁶ (sastra budaya kemasyarakatan), ditunjang dengan latar belakang dan keahlian Hamka yang mana ia adalah seorang sastrawan dan sufi sehingga produk tafsir yang dihasilkan tentu diwarnai dengan dunia sastra dan tasawuf. Menurut Abdul Rouf, corak Tafsir Al-Azhar memiliki ciri utama, yaitu: penonjolan ketelitian redaksi ayat-ayat Al-Qur'an. Penguraian makna yang dikandung dalam ayat dengan redaksi yang menarik hati. Dan adanya upaya untuk menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat dan berusaha memberikan jawaban

¹¹⁴ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 318.

¹¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 1..., hal. 493-494.

¹¹⁶ Menurut Quraish Shihab, corak *adabi ijtima'i* adalah corak penafsiran yang mengungkap berbagai petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki keterkaitan secara langsung dengan realitas kehidupan di masyarakat, serta upaya-upaya penanggulangan problematika dan penyakit-penyakit masyarakat melalui petunjuk Al-Qur'an, dengan menggunakan bahasa yang lugas dan mudah difahami namun menarik dan indah di dengar. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2013 M/1434 H, hal. 108.

yang tepat.¹¹⁷

Dalam penulisan tafsirnya Hamka banyak dipengaruhi oleh *Tafsîr Al-Manâr*, *Tafsîr Al-Marâghi*, *Tafsîr Al-Qâsimi* dan *Tafsîr Fi Dzîlâl Al-Qur'an*. Dan ketika penulisnya berbicara masalah ilmu umum, ia banyak meminta bantuan kepada Sa'aduddin Jambek, begitu juga untuk hal-hal yang bukan bidangnya beliau banyak berkonsultasi dulu dengan yang dianggap ahlinya. Dalam bidang *mazhab*, baik *mazhab* teologi maupun fiqih, tafsir ini tidak merujuk kepada satu *mazhab* saja (fanatisme mazhab) dan menghindari perdebatan antar *mazhab*. Akan tetapi mencoba mendekati maksud ayat dengan menguraikan makna lafazh dalam bahasa Arab kedalam bahasa Indonesia, memberikan sebab turunnya ayat apabila terdapat riwayat dan memberikan kesempatan bagi pembaca untuk berpikir.¹¹⁸ Dari sini, Federspiel memberikan penilainya, bahwa Tafsir al-Azhar memiliki kelebihan lain dibandingkan karya tafsir sezamannya yaitu membicarakan tentang sejarah dan peristiwa-peristiwa kontemporer.¹¹⁹

Adapun mengenai karakteristik serta langkah-langkah yang ditempuh Hamka dalam menulis tafsirnya yaitu diawali dengan menuliskan nama surat, urutan surat, jumlah ayat, juga status *makiyyah* dan *madaniyyah*-nya. Sebelum masuk kepada penafsiran ayat, Hamka terlebih dahulu memberikan pendahuluan sebagai pengantar surat, begitupun Hamka melakukan hal yang sama ketika memasuki awal juz dengan mengawalinya dengan pendahuluan. Setelah itu Hamka mengelompokan ayat dengan menyajikan bagian-bagian pendek yang terdiri dari beberapa ayat (misalnya 1 sampai 5 ayat) di iringi dengan terjemahan bahasa Indonesianya. Kemudian Hamka mencantumkan judul terhadap tema pokok ayat yang akan di bahas, baru kemudian memberikan penjelasan setiap ayat secara panjang lebar, bahkan bisa sampai 15 halaman. Karena itulah Tafsir al-Azhar lumayan tebal, terdiri dari 9 jilid dalam terbitan versi cetakan Gema Insani,¹²⁰ masing-masing jilid mencakup pembahasan 3 sampai 4 juz, dengan rata-rata 500-600 halaman, bahkan ada yang sampai 700 halaman lebih.

3. Tafsir Al-Misbah Karya Quraish Shihab

Quraish Shihab bernama lengkap Muhammad Quraish Shihab, dilahirkan ditengah-tengah keluarga keturunan arab yang terpelajar. Quraish Shihab lahir di Rappang Sulawesi Selatan pada tanggal 16 Februari 1944, dari pasangan Abdur Rahman Shihab (1905-1986) dan Asma Aburisy. Abdur Rahman Shihab adalah lulusan *Jami'atul Khair* Jakarta, sebuah lembaga

¹¹⁷ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 323.

¹¹⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 324.

¹¹⁹ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 142.

¹²⁰ Versi cetakan yang dijadikan rujukan oleh penulis dalam penyusunan disertasi ini.

pendidikan Islam tertua di Indonesia yang mengedepankan gagasan-gagasan Islam modern. Selain itu ayahnya juga merupakan guru besar dibidang tafsir sekaligus seorang cendekiawan terkemuka di Ujung Pandang. Selama hidup, ayahnya pernah menduduki jabatan Rektor IAIN Alauddin Ujung Pandang dan tercatat sebagai salah satu pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujung Pandang.¹²¹

Quraish Shihab dibesarkan dilingkungan keluarga yang ta'at beragama. Ia memperoleh motivasi awal dan benih kecintaan terhadap bidang studi tafsir dari ayahnya yang sering mengajak anak-anaknya duduk bersama setelah waktu maghrib. Pada saat-saat itulah sang ayah, Abdur Rahman Shihab, menyampaikan nasihatnya yang kebanyakan berupa ayat-ayat Al-Qur'an. Quraish Shihab kecil telah menjalani pergumulan dan kecintaan kepada Al-Qur'an sejak usia 6-7 tahun. Ia harus mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diadakan oleh ayahnya. Sejak itulah kecintaan Quraish Shihab terhadap Al-Qur'an itu mulai tumbuh.¹²²

Quraish Shihab mengawali pendidikan formalnya, dengan menyelesaikan jenjang pendidikan dasarnya di Makasar. Setelah itu, berbekal pengetahuan, pemahaman dan pengamalan agama yang ditanamkan oleh kedua orang tuanya, ia memulai pengembaraannya dalam menuntut ilmu ke Kota Malang, untuk melanjutkan pendidikan jenjang menengahnya sambil nyantri di Pondok Pesantren *Dar Al-Hadits Al-Fiqhiyyah* di bawah asuhan Habib Abdul Qadir Bilfaqih (w. 1962 M). Kemudian pada tahun 1958, di usianya yang ke-14 tahun, ia berangkat ke Cairo Mesir atas bantuan beasiswa dari pemerintahan Daerah Sulawesi. Ia diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Pada tahun 1967, ia meraih gelar Lc (S-1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis Universitas Al-Azhar. Setelah merampungkan gelar sarjananya, ia melanjutkan pendidikannya di Fakultas yang sama dan pada tahun 1969 meraih gelar MA untuk spesialis bidang tafsir Al-Qur'an di Universitas al-Azhar Cairo dengan tesis yang berjudul *Al-I'jâz at-Tasyri'iy li al-Qur'an al-Karîm*.¹²³

Selepas menyelesaikan jenjang masternya, Quraish Shihab kembali ke daerah asalnya Ujung Pandang untuk membantu ayahnya yang pada waktu itu menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin. Disini ia dipercaya untuk menjabat Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan pada IAIN Alauddin Ujung Pandang. Selain itu, ia juga disertai jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur), maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan

¹²¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 80.

¹²² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 80.

¹²³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet. 2, 1992 M/1413 H, hal. 6.

mental. Selama di Ujung Pandang ini, ia sempat melakukan berbagai penelitian, antara lain: penelitian dengan tema: *Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur* (1975) dan *Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan* (1978). Di samping itu, ia juga menulis sebuah makalah berjudul, *Korelasi Antara Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan* sebagai bahan kuliah umum (*general stadium, muhadarah 'amm*) yang disampaikan di IAIN Alauddin Ujung Pandang tahun 1972.¹²⁴

Pada tanggal 2 Februari 1975, Quraish Shihab yang pada saat itu merupakan seorang dosen, dipertemukan dengan salah satu mahasiswinya oleh Hasan Assegaf, yakni Fatimah Assegaf asal Solo, yang sampai sekarang menjadi istrinya. Dari pernikahannya itu, ia dianugerahi lima orang anak yakni Najela', Najwa, Nasywa, Ahmad, dan Nahla, yang semuanya, tersemat nama Shihab dibelakang namanya.

Setelah mengabdikan diri lebih dari sepuluh tahun sebagai staf pengajar di IAIN Alauddin Ujung Pandang, Quraish Shihab mendambakan kembali lagi ke Mesir untuk mewujudkan cita-cita melanjutkan studi doktoralnya. Pada tahun 1980, ia kembali ke almamaternya, Al-Azhar, Cairo, dengan mengambil spesialisasi bidang tafsir Al-Qur'an. Quraish Shihab memperoleh gelar doktor dalam bidang ini dalam waktu dua tahun, tepatnya tahun 1982, setelah mempertahankan disertasinya yang berjudul *Nazm ad-Durar li al-Biqâ'i Tahqîq wa Dirâsah* dengan predikat *Summa Cum Laude* disertai penghargaan tingkat I (*muntaẓ ma'a martabat al-syaraf al-ula*).¹²⁵ Keberhasilan Quraish Shihab mempertahankan disertasinya itu sekaligus menempatkannya sebagai doktor pertama bidang ilmu-ilmu tafsir di Universitas Al-Azhar dan *mufasssir* terbesar di Asia Tenggara. Pergumulan pendidikan Quraish Shihab yang pendidikan tingginya kebanyakan ditempuh di Timur Tengah, Al-Azhar, oleh Howard M. Federspiel, dianggap sebagai hal yang unik bagi Indonesia pada saat sebagian pendidikan pada tingkat itu diselesaikan di Barat.¹²⁶

Setelah kembali ke Indonesia, Quraish Shihab menjadi sosok sarjana muslim kontemporer Indonesia yang menjalani karir cukup sukses, baik di bidang akademik, sosial maupun pemerintahan. Pada tahun 1984, Quraish Shihab ditugaskan di fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia juga sempat memegang jabatan penting di kampus ini, yaitu menjadi Pembantu Rektor Bidang Akademik, terlebih sejak tahun 1992, Quraish Shihab diangkat menjadi Rektor di kampus tersebut selama dua periode dari tahun 1992-1998.¹²⁷ Selain itu, di luar kampus ia

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 6.

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 6.

¹²⁶ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 142.

¹²⁷ Ahmad Rajafi, *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab*, Yogyakarta: Istana Publishing, Cet. 2, 2015, hal. 49.

dipercaya untuk menduduki berbagai jabatan strategis, antara lain: Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984); Anggota Lajnah Pentashih al-Qur'an Departemen Agama (sejak 1989), dan Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Ia juga banyak terlibat dalam beberapa organisasi profesional, antara lain: Pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syari'ah; Pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).¹²⁸

Pada bulan Maret 1998, Quraish Shihab ditunjuk oleh Presiden Soeharto untuk bergabung dalam Kabinet Pembangunan VII sebagai Menteri Agama RI menggantikan pendahulunya Tarmizi Taher. Akan tetapi jabatan ini tidak berselang lama, hanya bertahan selama dua bulan hingga Mei 1998. Sebab pergolakan politik saat itu tidak stabil dimana semua lapisan rakyat menuntut adanya reformasi kepemimpinan dengan cara melengserkan kekuasaan Soeharto. Hal tersebut turut berimbas pada pembubaran kabinet, termasuk menteri-menteri yang menjabat seperti Quraish Shihab.⁹ Pasca diturunkannya Soeharto dari kursi kepresidenan, yang kemudian secara konstitusional digantikan oleh wakilnya, yakni B.J Habibie. Kala itu Quraish Shihab diberikan mandat untuk menjadi Duta Besar RI untuk Mesir, Jibouti dan Somalia yang berkedudukan di Mesir. Kala menjabat sebagai duta besar itulah Quraish Shihab mencurahkan banyak waktu dan pikirannya untuk menyusun karya besarnya yakni Tafsir Al-Misbah.

Quraish Shihab adalah penulis yang sangat produktif, ia telah melahirkan lebih dari 60 buah buku yang diantaranya cukup populer, bahkan fenomenal dan menjadi "*best seller*" seperti *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992) dan *Tafsîr Al-Mishbâh*, tafsir Al-Qur'an lengkap 30 Juz (Jakarta: Lentera Hati), juga ratusan artikel di surat kabar dan majalah meliputi berbagai bidang kajian yang digeluti, baik sebagai guru besar di perguruan tinggi maupun dalam kapasitasnya sebagai editor surat kabar. Selain itu, untuk semakin mempublikasikan karyakarya ilmiahnya, ia juga membuka penerbitan buku yang bernama Lentera Hati. Selain menulis tafsir dan ilmu al-Qur'an, Quraish Shihab juga aktif menulis pada berbagai di media massa bahkan menjadi editor jurnal seperti *Islamica*.¹²⁹

Selain karya-karya biografi para tokoh, Quraish Shihab melahirkan monografi-monografi dan cerita-cerita pembebasan perempuan dalam pemahaman Islam, dan karya-karya kesejarahan mengenai masa dan hidup Nabi Muhammad. Bahkan Quraish Shihab menaruh perhatian besar terhadap kajian-kajian mengenai isu-isu mutakhir di Indonesia.¹³⁰ Namun dari

¹²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 7.

¹²⁹ Ahmad Rajafi, *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab...*, hal. 50.

¹³⁰ Ketika corona melanda hampir di seluruh lapisan dunia, tidak terkecuali di Indonesia pada awal april tahun 2020, Quraish Shihab berusaha untuk menjawab,

kesekian studi dan kajiannya, yang sangat dikenal dan dikagumi adalah studinya dalam bidang kajian Al-Qur'an (tafsir) becorak sastra (*filologis*) sebagai wacana baru dalam kajian tafsir kontemporer. Dengan adanya karya-karya tulis yang ia publikasikan, maka pada tahun 2009 ini ia menerima penghargaan *Islamic Book Fair (IBF) Award* sebagai Tokoh Perbukuan Islam 2009. Penghargaan berupa piala, sertifikat dan uang tunai diserahkan oleh Ketua Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI) DKI Jakarta HE Afrizal Sinaro kepada mantan Menteri Agama tersebut dalam rangkaian acara pembukaan IBF ke-8 Tahun 2009 di Istora Gelora Bung Karno Senayan, Jakarta.¹³¹ Diantara karya-karyanya yang sudah dipublikasikan yaitu: *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Kedudukan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994); *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996); *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004); *Dia di Mana-mana; Tangan Tuhan di balik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2004); *Logika Agama; Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005); *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2006); *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati Agustus 2013); *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama* (Jakarta: Lentera Hati, 2019); *Khilafah Peran Manusia di Bumi* (Jakarta: Lentera Hati, 2020); *Tafsir Al-Mishbâh; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (15 Volume, Jakarta: Lentera Hati, 2003) dan puluhan buku yang lainnya.

Sebagai cendekiawan, Quraish Shihab dalam beberapa kesempatan diundang untuk mengajar sebagai dosen tamu di beberapa Universitas di luar negeri, seperti pada Universitas Qawariyyin, Marokko, ia juga pernah diundang untuk menjadi dosen tamu pada Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Ia pun banyak memberikan orasi ilmiah pada konferensi internasional di beberapa negara seperti, India, Baghdad, Al-Jazair, Rabat, Yerusalem, Khartoum, Fez, Roma dan lain-lain.¹³²

Selain itu, ia juga aktif berdakwah dan mengisi pengajian di berbagai majelis taklim di masjid-masjid dan berbagai stasiun televisi, termasuk di *Channel Youtube*-nya.¹³³ Pada tahun 2004 Quraish Shihab juga mendirikan

menanggapi dan meluruskan fenomena tersebut dengan menulis sebuah karya yaitu: *Corona Ujian Tuhan: Sikap Muslim Menghadapinya* (Jakarta: Lentera Hati, 2022).

¹³¹ <https://www.republika.co.id/berita/34527/quraish-shihab-tokoh-perbukuan-islam-2009>. Diakses pada tanggal 2 Agustus 2022, pada pukul 08.21 Wib.

¹³² Ahmad Rajafi, *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab*, Yogyakarta: Istana Publishing, Cet. 2, 2015, hal. 49.

¹³³ Semenjak dibuat dari 12 Mei 2014 hingga kini per tanggal 2 Agustus 2022,

lembaga Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang fokus membahas ilmu-ilmu Al-Qur'an terutama kajian tafsir. Berkat jasa-jasanya dalam mengembangkan ilmu keIslaman dalam beragam kegiatan, namanya masuk sebagai nominasi dalam daftar "500 Muslim Paling Berpengaruh di Dunia".¹³⁴ Dengan berbagai karyanya yang kontekstual serta menggunakan bahasa yang mudah dipahami, menjadikan namanya melesat sebagai akademisi yang progresif mengembangkan ilmu Al-Qur'an di Indonesia.

Sebelum menulis *Tafsîr Al-Mishbâh*, sebenarnya pada tahun 1997 Quraish Shihab telah menulis *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm* yang diterbitkan oleh Pustaka Hidayah. Di dalam tafsir tersebut dihadirkan 24 surat dengan pembahasan sesuai dengan urutan masa turunnya (*tartîb an-nuzûli*) surah-surah tersebut. Dimulai dengan *Al-Fatihah* sebagai induk Al-Qur'an, disusul dengan surat yang memuat wahyu pertama *Iqra* (surah *al-'alaq*), selanjutnya *Al-Muddatstsir*, *Al-Muzzammil* dan seterusnya hingga surah *Ath-Thâriq*. Quraish Shihab merasa bahwa apa yang ia bahas dalam tafsirnya tersebut kurang menarik minat banyak orang, bahkan sebagian menilainya terlalu bertele-tele dalam uraian tentang pengertian kosa-kata atau kaidah-kaidah yang disajikan. Melihat berbagai kendala yang muncul, akhirnya upaya penulisan tafsir tersebut pun terhenti.¹³⁵

Kemudian setelah itu, teman-temannya mendorong agar ia melanjutkan usaha penulisan tafsir secara lengkap 30 juz. Akhirnya ide tersebut menemukan momentumnya, ketika pada tahun 1999 ia diberi tawaran oleh B.J Habibie untuk menjabat Duta Besar dan Berkuasa Penuh di Mesir. Dalam proses mengemban amanah inilah, Quraish Shihab menemukan waktu dan tempat yang sesuai untuk merealisasikan ide penulisan tafsir tersebut, ditunjang dengan iklim ilmiah yang subur, dimana Al-Azhar sebagai almaternya memberikan motivasi dan kebulatan tekad dalam penyusunan Tafsir Al-Mishbah ini.

Secara penamaan, arti tafsir "*Al-Mishbâh*" ini bermakna lampu, pelita, lentera atau benda lain yang berfungsi serupa yang memberi penerangan bagi mereka yang berada dalam kegelapan. Dengan dasar ini, secara filosofis Quraish Shihab berharap dengan tafsirnya *Al-Mishbâh* ini, dapat memberikan pencerahan dalam mencari petunjuk dan pedoman hidup terutama bagi mereka yang mengalami kesulitan dalam memahami makna Al-Qur'an secara langsung, karena kendala bahasa.¹³⁶

Channel Youtube-nya yang bernama "Quraish Shihab", sudah memiliki 107 ribu subscriber dengan jumlah video sebanyak 244 video.

¹³⁴ <https://themuslim500.com/profiles/quraish-shihab/>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2022, pada pukul 23.48 Wib.

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 1, hal. viii.

¹³⁶ Mengenai motivasi penamaan tafsir ini, Hamdani Anwar menjelaskan alasan

Tafsîr Al-Mishbâh ditulis kurang lebih selama 4 tahun. Awal penulisannya, dimulai di Cairo Mesir pada Jum'at 4 Rabi'ul Awwal 1420 H/18 Juni 1999 M dan selesai penulisannya di Jakarta pada Jum'at 8 Rajab 1423 H yang bertepatan dengan 5 September 2003. Menurut Quraish Shihab, pada mulanya, ia hanya bermaksud menulis secara sederhana, bahkan merencanakan tidak lebih dari tiga volume, akan tetapi kenikmatan rohani yang terasa ketika bersama Al-Qur'an, mengantarkan ia untuk mengkaji, membaca, dan menulis sehingga tanpa terasa karya tafsirnya mencapai lima belas volume.¹³⁷

Secara metodologi, Quraish Shihab dalam tafsirnya, berusaha mengkombinasikan beberapa metode yang lazimnya digunakan oleh para *mufasssir*. Seperti metode *tahlili*, karena ia menafsirkan ayat-ayatnya berdasarkan urutan ayat yang ada dalam Al-Qur'an. Dan berupaya menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dan berbagai sisi dengan memperhatikan sistematika kronologis ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana dimuat dalam mushaf. Sisi-sisi yang diterangkan misalnya adalah dari kosa kata, latar belakang turunnya ayat, korelasi ayat dan lain-lain. Metode ini, kendati dikenal sangat luas dan sarat dengan informasi, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya pada ayat atau surat yang lain. *Kedua*, metode *muqârin* (komparatif), karena ia memaparkan berbagai pendapat para ulama dalam menafsirkan ayat, baik pendapat ulama tafsir klasik maupun ahli tafsir kontemporer. Quraish Shihab sering sekali dalam menafsirkan ayat tidak cukup hanya mengetengahkan satu pendapat saja, melainkan menjelaskan beberapa pendapat ulama. Dan *ketiga*, metode *maudhû'i* (tematik), karena dalam menafsirkannya senantiasa dijelaskan tema pokok surat-surat Al-Qur'an atau tujuan utama yang berkisar di sekeliling ayat-ayat dari surat itu agar membantu meluruskan kekeliruan serta menciptakan kesan yang

pemilihan nama tersebut. Ia mengatakan, ada dua alasan pemilihan nama tersebut. *Pertama*, kata "Al-Misbah" yang berarti pelita, dimana kata ini secara fungsinya digunakan sebagai alat untuk menerangi kegelapan. Dengan pemilihan nama ini, penulis berharap karyanya dapat menjadi pelita, yang dapat menerangi kegelapan, dan dijadikan pedoman dalam menjalani berbagai problematika dinamika kehidupan. *Kedua*, berdasarkan kegiatan awal menulis Quraish Shihab di Jakarta. Saat itu ia tinggal di Ujung Pandang, ia aktif menulis dan menorehkan banyak karya. Akan tetapi, bisa dibilang produktivitasnya sebagai penulis meningkat pesat setelah menetap di Jakarta. Pada tahun 1980-an, ia diminta bekerja di surat kabar Pelita sebagai pengasuh rubrik "Pelita Hati". Pada tahun 1994, Mizan menerbitkan kumpulan tulisannya dengan judul "Lentera Hati", yang kemudian menjadi *best seller* dan dicetak ulang hingga beberapa kali. Menurut Hamdani Anwar, dari sinilah sepertinya Al-Misbah diambil sebagai nama dari tafsirnya. Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia; Kajian Ensiklopedis*, Depok: Sahifa Publishing, Cet. 1, 2020, hal. 343-344.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 15, hal. 757-758.

benar.¹³⁸

Adapun dari segi sumber penafsiran, *Tafsîr Al-Mishbâh* mencoba memadukan antara *tafsîr bi ar-ra'y* dan *tafsîr bi al-ma'tsûr*, dimana Quraish Shihab, tidak hanya menghidangkan penjelasan penafsirannya dengan sandaran kepada riwayat semata, baik dari hadis Nabi, *qaul* shahabat, maupun Al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi penafsirannya juga dikuatkan oleh argumentasi rasio (*ijtihâd*), yang mana proses *ijtihâd* tersebut merupakan hasil dari pembacaan panjang dan mendalam terhadap karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrahim Ibn 'Umar al-Biqai' (w. 885 H/1480 M). Demikian juga tafsir karya Syaikhul Azhar, Syaikh Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syaikh Mutawalli asy-Sya'rawi, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, serta beberapa pakar tafsir yang lain.¹³⁹

Sedangkan corak tafsirnya, adalah corak sastra budaya kemasyarakatan (*al-adab al-ijtimâ'i*). Hal ini bisa dilihat dari penafsiran Quraish Shihab yang lebih cenderung membahas masalah-masalah yang berlaku atau terjadi di masyarakat. Penjelasan-penjelasan yang diberikan dalam banyak hal selalu dikaitkan dengan persoalan yang sedang dialami umat saat itu dan uraiannya diupayakan menjawab persoalan yang ada dan mencari solusi atau jalan keluar dari masalah-masalah tersebut.¹⁴⁰

Dalam menulis tafsirnya Quraish Shihab menggunakan sistematika pembahasan tafsirnya sebagai berikut: *Pertama*, dimulai dengan penjelasan surat secara umum. *Kedua*, pengelompokkan ayat sesuai tema-tema tertentu lalu diikuti dengan terjemahannya. *Ketiga*, menguraikan kosakata yang dianggap perlu dalam penafsiran makna ayat. *Keempat*, penyisipan kata penjelas sebagai penjelasan makna atau sisipan tersebut merupakan bagian dari kata atau kalimat yang digunakan Al-Qur'an. *Kelima*, ayat Al-Qur'an dan sunnah Nabi Saw yang dijadikan penguat atau bagian dari tafsirnya hanya ditulis terjemahannya saja. *Keenam*, menjelaskan *munâsabah* ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁴¹

Sesuai dengan namanya, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, maka di dalam tafsir ini akan ditemukan analisis mengenai tema pokok dari suatu surat dan hubungannya antar surat yang akan ditafsirkan dengan surat sesudahnya dan sebelumnya sehingga terlihat keserasian seluruh bagian Al-Qur'an. Keserasian ini, meliputi: (a). Keserasian kata demi kata dalam satu surah, (b). Keserasian kandungan ayat dengan *fashîlah* yakni penutup ayat. (c). Keserasian hubungan ayat dengan

¹³⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 344-345.

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1..., hal. vii-viii.

¹⁴⁰ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 348.

¹⁴¹ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, hal. 351.

ayat berikutnya. (d). Keserasian uraian awal (*mukadimah*) satu surah dengan penutupnya. (e). Keserasian penutup surah dengan uraian awal (*mukadimah*) surah sesudahnya. (f). Keserasian tema surah dengan nama surah.¹⁴²

Tafsîr Al-Mishbâh karya Quraish Shihab menjadi puncak kemajuan penafsiran nusantara khususnya di Indonesia. tafsir ini merefleksikan pemikiran timur tengah, dalam hal ini corak Azhari dan corak Melayu Indonesia. Dengan berbagai ciri dan karakternya, dengan beragam aspek dan orientasinya, mulai dari orientasi substansi '*ulûm Al-Qur'an* yang terkait dengan bahasa (*lughawi*), *munâsabah*, *i'jaz Al-Qur'an*, *muhkâm* dan *mutasyâbih*, *nâsikh* dan *mansûkh*, hingga substansi materi-materi ilmu keIslaman dan humaniora, seperti hukum (*fikih*), akidah dan ilmu kalam, akhlak dan tasawuf, *nahwu*, *sarf*, dan *balâghah*. Sehingga, tafsir ini menempati posisi penting, dalam memberikan sumbangan khazanah keilmuan Islam khususnya di Indonesia, dalam perannya memberikan pemahaman utuh yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an, dimana Al-Qur'an merupakan perdoman utama umat Islam. Disinilah jasa besar hadirnya Tafsir Al-Misbah, dalam merintis dan mengembangkan tafsir di Indonesia ditengah-tengah terhentinya penulisan tafsir secara lengkap, juga menjadi pelengkap dari tafsir-tafsir sebelumnya yang muncul pada awal abad 20-21 M.¹⁴³

4. Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI

Tafsîr Tahlili Kementerian Agama RI yang dimaksud oleh penulis disini yaitu, "Al-Qur'an dan Tafsirnya" Kementerian Agama RI. tafsir ini sebenarnya sudah hadir sejak lebih dari 30 tahun yang lalu. Pada mulanya, untuk menghadirkan Al-Qur'an dan Tafsirnya, Menteri Agama pada tahun 1972 membentuk tim penyusun yang disebut Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an yang diketuai oleh Prof. R.H.A. Soenarjo, S.H. dengan KMA No. 90 Tahun 1972, kemudian disempurnakan dengan KMA No. 8 Tahun 1973 dengan ketua tim Prof. H. Bustami A. Gani dan selanjutnya disempurnakan lagi dengan KMA No. 30 Tahun 1980 dengan ketua tim Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML, wakil ketua K.H. Syukri Ghazali dan Sekretaris R.H. Hoesein Thoib dengan beranggotakan 12 anggota.¹⁴⁴

Kehadiran Tafsir Al-Qur'an Departemen Agama pada awalnya tidak secara utuh dalam 30 juz, melainkan bertahap. Pencetakan pertama kali dilakukan pada tahun 1975 berupa jilid I yang memuat juz 1 sampai dengan

¹⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1..., hal. xxvi.

¹⁴³ Hasani Ahmad Said, *Jaringan dan Pembaharuan Ulama Tafsir Nusantara...*, hal. 138-142.

¹⁴⁴ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 1, hal. xiii.

juz 3, kemudian menyusul jilid-jilid selanjutnya pada tahun berikutnya dengan format dan kualitas yang sederhana. Kemudian pada penerbitan berikutnya secara bertahap dilakukan perbaikan atau penyempurnaan di sana sini yang pelaksanaannya dilakukan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat. Perbaikan tafsir yang relatif agak luas pernah dilakukan pada tahun 1990, tetapi juga tidak mencakup perbaikan yang sifatnya substansial, melainkan lebih banyak pada aspek kebahasaan. Sungguh pun demikian tafsir tersebut telah berulang kali dicetak dan diterbitkan oleh pemerintah maupun oleh kalangan penerbit swasta dan mendapat sambutan yang baik dari masyarakat.

Dalam upaya menyediakan kebutuhan masyarakat di bidang pemahaman Kitab Suci Al-Qur'an, Kementerian Agama melakukan upaya penyempurnaan tafsir Al-Qur'an yang bersifat menyeluruh. Kegiatan tersebut diawali dengan Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an pada tanggal 28 s.d. 30 April 2003 yang telah menghasilkan rekomendasi perlunya dilakukan penyempurnaan Al-Qur'an dan tafsirnya Departemen Agama serta merumuskan pedoman penyempurnaan tafsir, yang kemudian menjadi acuan kerja tim tafsir dalam melakukan tugas-tugasnya, termasuk jadwal penyelesaian.¹⁴⁵

Perkembangan zaman telah mendorong beberapa pihak menyarankan untuk menyempurnakan kembali Tafsir Departemen Agama yang sudah ada. Hal ini bukan karena tafsir yang sudah ada sudah tidak relevan lagi. Tafsir yang sudah ada masih relevan untuk kondisi saat ini, tapi ada beberapa hal yang perlu diperbaiki di sana-sini agar pembaca pada masa kini mendapatkan hal-hal yang baru dengan gaya bahasa yang cocok untuk kondisi masa kini pula.

Dengan melihat hal-hal tersebut maka Menteri Agama telah mengeluarkan Surat Keputusan Nomor: 280 Tahun 2003 tentang Pembentukan Tim Penyempurnaan Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama. Tim Penyempurnaan tafsir ini terdiri dari para cendekiawan dan ulama ahli Al-Qur'an yang menjadi guru besar di berbagai perguruan tinggi agama Islam di Indonesia. Adapun Tim Penyempurnaan tafsir ini diketua oleh Dr. H. Ahsin Sakho Muhammad, M.A, wakil ketua yaitu Prof. K.H. Ali Mustafa Yaqub, M.A dan Sekretaris yaitu Drs. H. Muhammad Shohib, M.A dengan beranggotakan 12 anggota. Dalam usaha penyempurnaan tafsir ini, Kementerian Agama juga berkolaborasi dengan Tim Pakar Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) sebagai respon atas saran dan masukan dari para pakar, agar dalam pembahasan tafsir edisi penyempurnaan ini memasukan kajian ayat-ayat *kauniyah* atau kajian ayat dari perspektif ilmu

¹⁴⁵ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1..., hal. xxiii-xxiv.

pengetahuan dan teknologi.

Tim Penyempurnaan Tafsir ini menargetkan dapat menyelesaikan 6 juz, sehingga diharapkan bisa selesai seluruhnya pada tahun 2007. Pada tahun 2007 tim tafsir telah menyelesaikan seluruh kajian dan pembahasan juz 1 s.d. 30, yang hasilnya diterbitkan secara bertahap. Pada tahun 2004 diterbitkan juz 1 s.d. 6, pada tahun 2005 telah diterbitkan juz 7 s.d. 12, pada tahun 2006 diterbitkan juz 13 s.d. 18, pada tahun 2007 diterbitkan juz 19 s.d. 24, dan pada tahun 2008 diterbitkan juz 28 s.d. 30.¹⁴⁶

Di dalam penyusunan tafsir ini, tim penyusun menggunakan beberapa metode diantaranya, *pertama*, metode *tahili* dimana tafsir ini berupaya menafsirkan ayat demi ayat Al-Qur'an dari setiap surat-surat dalam Al-Qur'an dengan seperangkat alat-alat penafsiran diantaranya, *asbâb an-nuzûl*, *munâsabat*, *nâsikh mansûkh* dll. *Kedua*, metode *maudû'i* dengan menghimpun beberapa ayat yang memiliki kesatuan tema, guna menghadirkan pemahaman yang utuh dan *ketiga*, metode *muqârin* sebagai upaya memadukan berbagai pendapat para ulama *salaf* maupun *khalaf* dalam menilai penafsiran suatu ayat.

Jika dilihat dari segi sumber penafsiran, tafsir ini memadukan diantara *tafsîr bi al-ma'tsûr* dengan *tafsîr bi al-ra'y*. Dimana berbagai *ijtihâd* yang dilakukan oleh tim pakar, baik kajian tafsir yang dilakukan oleh tim kementerian agama maupun LIPI, dikuatkan oleh berbagai riwayat yang bersumber dari Al-Qur'an dan riwayat sunnah yang shahih. Meskipun tim penyusun dalam tafsir ini tidak menyebutkan sumber kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan, sumber rujukan tafsir ini bisa dilihat dari daftar kepustakaan, dimana tafsir ini merujuk tidak kurang dari 33 kitab tafsir baik dari generasi *salaf* maupun *khalaf*, baik kitab tafsir berbahasa arab maupun kitab tafsir yang ditulis oleh *mufasssîr* Indonesia. Diantara kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan dalam penyusunan tafsir ini adalah: *Tafsîr Ibn Abbâs*, *Tafsîr Ath-Thabari*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr Al-Kasyâf*, *Tafsîr Bahr Al-Muhith*, *Tafsîr Khazin*, *Tafsîr Ruhul Ma'ani*, *Al-Jawâhir Fi At-Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*, *Tafsîr Al-Manâr*, *Tafsîr Al-Maraghi*, *Fi Dzilâl Al-Qur'an*, *Tafsîr Al-Munîr*, *Tafsîr An-Nûr*, *Tafsîr Al-Misbah* dan puluhan tafsir lainnya.¹⁴⁷

Adapun dari segi corak tafsir ini bercorak *hidâ'i*, dimana tafsir ini berusaha menengahkan sisi-sisi hidayah dari ayat yang telah di tafsirkan. Secara sistematika pembahasan tafsir ini dimulai dengan judul, penulisan kelompok ayat, terjemah ayat, kosa-kata, munasabah, sabab an-nuzul, penafsiran dan diakhiri dengan kesimpulan.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1..., hal. xxv.

¹⁴⁷ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1..., hal. 555-558.

¹⁴⁸ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1..., hal. xxxi-

Tafsir *Tahlili* Kementerian Agama RI, atau “Al-Qur’an dan tafsirnya” memiliki substansi isi dan pembahasan yang begitu kaya, dengan berbagai kajian keilmuan, baik aspek *lughawi*, *fiqhi*, sampai kepada pembahasan isu-isu kontemporer yang menyangkut pembahasan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi terkini, melihat bahwa penyusun tafsir ini, bukan di tulis oleh satu orang, melainkan di susun oleh tim yang mana, secara latar belakang keahlian mereka semua merupakan pakar dalam berbagai bidang ilmu keIslaman khususnya tafsir, juga ditambah dengan pembahasan ayat-ayat kauniyah yang di kaji oleh tim pakar dari LIPI.

BAB V

PANDANGAN MUFASIR INDONESIA KONTEMPORER TENTANG EKOSUFISME DAN PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN DENGAN KESADARAN EKOSUFISME

Setelah pada bab sebelumnya (Bab IV) dijelaskan mengenai profil para mufasir Indonesia kontemporer beserta karyanya, maka pada bab ini penulis akan menyajikan pembahasan mengenai pandangan para mufasir tersebut, berkaitan dengan term-term ekosufisme yang terdapat di dalam tafsirnya. Dari pembahasan ini juga akan diketahui bagaimana pandangannya terhadap lingkungan.

Dalam tradisi tasawuf, alam bukanlah satu-satunya realitas, akan tetapi alam merupakan *âyat* atau “tanda-tanda” yang bisa mengantarkan manusia kepada pengetahuan akan keberadaan Realitas Sejati (Tuhan),¹ atau dalam pemaknaan sederhana, bahwa alam merupakan ciptaan Tuhan yang dapat memberikan petunjuk akan keberadaan Sang Pencipta. Hal ini berbeda dengan keyakinan kaum positivistik modern, yang beranggapan bahwa alam merupakan realitas independen yang tidak memiliki keterkaitan apapun dengan Tuhan. Selain itu, positivisme juga hanya menganggap suatu benda dinilai *real* jika benda tersebut benar-benar bisa diamati secara positif, yaitu secara indrawi. Konsekuensi dari paradigma ini yaitu, apapun yang tidak bisa diakses oleh indra (tidak bisa diobservasi) maka itu hanya dipandang sebagai ilusi semata, sehingga otomatis tertolak. Pandangan positivisme inilah yang kemudian dijadikan pijakan sains, yang mengakibatkan sains

¹ Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 38.

tersekulerkan. Sains yang seharusnya menjadi alat positif yang dapat digunakan untuk mengungkap “tanda-tanda” atau “jejak-jejak Sang Pencipta” yang terhampar di alam semesta, sehingga dengannya bisa memperkuat keyakinan akan adanya Tuhan, malah berbalik menjadi alat pengingkaran kepada-Nya.² Bahkan tidak sedikit dari sebagian para intelektual modern barat; pengusung positifisme yang yang berakhir sebagai ateis.³

Konsep tasawuf dalam memandang alam meliputi banyak aspek. Namun, menurut Mulyadi Kartanegara dalam kaitannya mengenai etika lingkungan dapat dibatasi pada tiga ciri yang paling relevan, yaitu: *pertama*, Alam Sebagai berkah. Sebagian orang tidak menyadari bahwa Tuhan memberikan berbagai keberkahan yaitu berupa karunia alam yang melimpah dan nikmat yang tidak terhitung banyaknya, sehingga manusia tidak akan pernah mampu untuk menghitungnya.⁴ Sejatinya jika tanpa alam, manusia

² Positivisme sekuler menganggap bahwa alam semesta merupakan kenyataan terakhir (*the ultimate reality*) dan tidak ada sesuatu apapun diluar dirinya. Dari sini, menjadikan lingkup sains terbatas pada bidang-bidang yang hanya bisa diobservasi dan metodenyapun hanya pada observasi. Pandangan ini tercermin dalam berbagai karya ilmuwan besar modern, seperti Sigmund Freud, Charles Darwin, Emile Durkheim, Pierre de Laplace dan lain-lain. Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius...*, hal. 38.

³ Sebagaimana keyakinan Stephen W. Hawking dalam memandang wujud alam semesta yang tiada lain tercipta disebabkan oleh sebuah proses Dentuman Besar (*big bag*) yang juga melibatkan singularitas, yaitu ketika alam semesta berada dalam ukuran yang sangat kecil tak terhingga dan pada kerapatan yang tak terhingga. Hawking berupaya menjelaskan apa yang terjadi dalam selang waktu nol detik hingga 10^{-43} detik setelah Dentuman Besar tersebut. Dalam hal ini, Hawking ingin berusaha untuk mengesampingkan peran Tuhan dan agama dalam mengungkap hakikat penciptaan. Hal ini tergambar dalam karyanya yaitu, *The Theory of Everything* dan *Brief Answer to The Big Questions*, Hawking menjelaskan sejarah tentang bagaimana alam semesta terbentuk. Dalam karyanya tersebut, Hawking menggunakan serangkaian metode ilmiah, pengembangan model dan teori, dan penerapan teknologi canggih dalam melakukan observasi sehingga menggiring pembaca untuk ikut berfikir bagaimana dapat mengetahui fikiran Tuhan, dengan kata lain mengetahui fikiran Tuhan berarti sama dengan memposisikan diri sendiri sebagai Tuhan. Selain itu, tanpa ragu Hawking meyakini bahwa alam semesta ini bukan diciptakan oleh Tuhan, akan tetapi semesta terjadi oleh peristiwa *big bag* yang terjadi secara spontan dari ketiadaan. Ia dan para ilmuwan lain pun belum bisa menjangkau apa yang “ada” dalam ketiadaan itu. Dari sinilah secara tegas Hawking mengatakan bahwa tidak ada Tuhan, juga tidak ada yang menciptakan alam semesta dan tidak ada yang mengarahkan nasib manusia, ia menganggap bahwa surga dan neraka hanya sebatas mimpi dan halusinasi belaka. Stephen W. Hawking, *Teori Segala Sesuatu: Asal-usul dan Kepunahan Alam Semesta*, diterjemahkan oleh Ikhlasul Ardi Nugroho dari judul *The Theory of Everything: The Origin and fate of The Universe*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 5, 2021, hal. xiii-xi. Stephen W. Hawking, *Brief Answer to The Big Questions*, New York: Bantam Books, 2018, *Chapter 1: Is There a god?*

⁴ Hal ini sesuai dengan apa yang sampai oleh Allah Swt di dalam QS Ibrahim/14:34 yang berbunyi: “Dan Dia telah memberikan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepada-Nya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah)”.

tidak akan mampu bertahan hidup, walaupun hanya sesaat. Manusia bisa melakukan aktifitas sehari-hari tiada lain karena limpahan keberkahan yang alam berikan, dengan berbagai jenis tumbuhan dan hewan, sebagai penopang asupan nutrisi manusia dalam menjalani kehidupan. Alamlah yang telah memberikan manusia berbagai makanan yang layak untuk dikonsumsi, seperti buah-buahan, sayuran, daging juga berbagai minuman seperti; madu dan susu segar. Demikian juga, alam memberikan berbagai potensi lainnya yang menjadi faktor utama keberlangsungan manusia hidup di bumi ini, seperti udara, sinar matahari, air, api dan tanah, tanpa itu semua, maka dipastikan manusia tidak akan bisa bertahan hidup lama.⁵

Kedua, Alam Sebagai Âyât (Tanda-tanda Tuhan). Dalam perspektif dunia modern, alam hanya dipandang dari sudut fisiologis dan kuantitatifnya. Hal ini berbeda dengan perspektif tasawuf, dimana alam dapat dilihat sebagai simbol yang mengisyaratkan berbagai realitas yang lebih tinggi. Alam merupakan cermin universal yang merefleksikan apapun yang ada di dunia (dimensi) atas, sebuah panorama simbol yang luas, yang berbicara kepada manusia dan memiliki makna baginya. Dalam konteks inilah, kadang seorang sufi menganggap alam ini tiada lain dari sebuah bayangan. Oleh karena, agar tidak tertipu dengan bayangan alam ini, dibutuhkan ilmu lain, yang dapat menghantarkan kepada pengetahuan hierarki wujud yang hakiki, mencakup pengetahuan dunia yang *ghaib* yang merupakan satu-satunya aspek riil dan abadi. Pengetahuan ini ialah berupa wahyu (penyingkapan) melalui ayat-ayat *tadwîn* (Al-Qur'an) ataupun ayat-ayat *takwîn* (alam semesta) yang mengandung "ide-ide" atau arketif dari segala sesuatu.⁶

Ketiga, Alam Sebagai Mi'râj (Tangga Spiritual). Menurut para sufi, dunia fisik yang menjadi tempat tinggal manusia dan segala makhluk yang ada di dalamnya, hanyalah satu dari berbagai macam dan tingkatan dunia yang lainnya. Dunia ini, merupakan tangga yang mesti dilalui, untuk bisa melakukan pendakian spiritual (*mi'râj*) menuju puncak *wujûd*, yaitu Tuhan Pencipta alam semesta. Dialah yang Awal tempat manusia berasal, Dialah Yang Akhir, tempat seluruh manusia kembali.

Dari ketiga konsep tersebut bisa terlihat, bahwa manusia memiliki hubungan yang begitu dekat dengan alam, bahkan manusia dituntut untuk bisa berkolaborasi dengan alam. Menurut para sufi, manusia adalah saluran yang mana keberkahan Tuhan terhadap alam turun melalui perantaranya, yakni melalui partisipasinya yang aktif dalam dimensi spiritual alam. Manusia merupakan mulut lewat mana jasad alam bernafas dan hidup. Demikian dekatnya, sehingga bagaimanapun keadaan batin manusia, dapat mempengaruhi tatanan lahiriah alam. Ketika kondisi batin manusia berubah

⁵ Mulyadi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar; Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 160-162.

⁶ Mulyadi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar...*, hal. 163-164.

menjadi gelap dan rancu, maka alampun juga akan ikut berubah dari keindahan dan harmoni menjadi kekacauan dan ketidakseimbangan. Dari sini bisa difahami, begitu intim relasi yang terbina antara alam dan manusia, sehingga tidak ada pemisahan manusia dari alam, justru yang ada adalah pandangan yang integral mengenai alam semesta.⁷

Sebagai bagian dari alam, dalam perspektif sufi manusia mempunyai kedudukan yang begitu istimewa di dalam keseluruhan tatanan kosmik, dibandingkan dengan makhluk-makhluk yang lainnya. dalam kaitannya dengan alam, manusia adalah hasil terakhir evolusi biologis.⁸ Bahkan sebagian sufi memandang manusia sebagai “tujuan akhir penciptaan”, para sufi juga memandang bahwa manusia merupakan perwujudan dari mikrokosmos, karena di dalam diri manusia terkandung semua unsur kosmos; tumbuhan, hewan, mineral dan lainnya. Dalam hal kaitannya dengan Tuhan, manusia juga menempati posisi yang unik, yaitu sebagai wakil Tuhan (*khalifah*) dimuka bumi. Dengan alasan tersebut, maka manusia diberikan hak dan kewenangan untuk mengelola dan memakmurkan alam. Menurut para sufi, setiap tingkatan wujud, merefleksikan sifat-sifat tertentu Tuhan. Semakin tinggi dan kompleks wujud dari sesuatu, maka semakin banyak sifat-sifat dan nama-nama Tuhan (*al-asma al-husna*) yang dapat terefleksikan oleh wujud tersebut. Namun dari sekian wujud yang ada di alam semesta ini, hanya manusialah satu-satunya, yang secara potensial dapat merefleksikan semua sifat-sifat dan nama-nama *Ilahi*. Dengan demikian, manusia menjadi cermin-Nya yang sempurna, dimana Tuhan dapat melihat diri-Nya sendiri.⁹

Dalam konteks inilah, bagaimana sufisme secara umum memandang erat relasi diantara Tuhan, alam dan manusia, terutama di dalam struktur hierarki penciptaan, manusia dipandang sebagai cerminan Tuhan itu sendiri. Sebagaimana dijelaskan di dalam sebuah hadis bahwa, “*Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra Ar-Rahmân*”.¹⁰ Hadis ini difahami

⁷ Mulyadi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar...*, hal. 162.

⁸ Secara hierarki wujud, bermula dari Realitas Pertama yaitu Tuhan, kemudian setelah itu munculah hierarki yang kemudian turun secara vertikal dari Tuhan, melalui dunia spiritual (*‘alam jabarut*) dan dunia imajinal (*‘alam mitsal* atau *malakut*), sampai ke dunia material (*‘alam mulk*). Dalam dunia material sendiri, wujud mencapai level terendah: dunia mineral. Setelah itu kemudian, dari dunia mineral ini, gerak evolusi mulai merangkak ke atas melalui kerajaan-kerajaan tumbuhan dan hewan, sampai kepada manusia, yang merupakan level tertinggi dari evolusi biologis. Mulyadi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar...*, hal. 158.

⁹ Mulyadi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar...*, hal. 158.

¹⁰ Redaksi lengkap hadis ini yaitu: إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ، “Jika diantara kalian saling berkelahi dengan saudaranya, maka jauhi area wajah. Karena Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra Ar-Rahman”. Hadis ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dari Ibn ‘Amr. Ibn Hajar Al-Atsqalani di dalam *Fath Al-Bari* menilai bahwa hadis ini diriwayatkan oleh para perwawi *tsiqah*. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Muslim dari jalur lain, yaitu dari Ibn Hatim dengan redaksi sedikit berbeda, yaitu: إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. Namun Al-Bukhari dalam

dalam arti bahwa manusia itu merupakan wadah yang di dalamnya menghimpun nama-nama Allah (*al-asma al-husna*), yang memperlihatkan kesatuan yang terintegrasi, sebagaimana halnya alam semesta yang juga merupakan bagian dari manifestasi esensi nama-nama Tuhan. Meskipun manusia merupakan makhluk yang diberikan kemuliaan dan keistimewaan sehingga menjadi pewaris citra Tuhan karena diciptakan dalam bentuknya yang sempurna, manusia tidak bisa melepaskan diri dari alam. Bahkan manusia menjadi *washîlah* yang dapat menjembatani dunia spiritual dan dunia materil, hal ini juga ditandai dari unsur penciptaan manusia yang terdiri dari jasmani dan ruhani. Untuk itulah, seharusnya manusia menyadari dan meyakini bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini, adalah ciptaan dan milik Allah, dimana tujuan dari penciptaannya, bertujuan untuk mengantarkan manusia pada pengetahuan eksistensi Tuhan.¹¹

Dari sini dapat difahami, bahwa pembacaan terhadap ayat-ayat Tuhan, yang terhampar di alam semesta menjadi suatu keniscayaan, terutama bagi para pelaku pencari Sang Kebenaran Sejati (*Al-Haqq*). Hal ini bisa dilihat, dari pemaknaan tersembunyi dari proses turunnya wahyu pertama QS al-‘Alaq/96:15, dimana perintah Jibril kepada Nabi Saw untuk membaca (*Iqra!*) sedangkan Nabi pada waktu itu adalah seorang *ummy* (*no literate*) dan secara fakta waktu itu tidak ada teks yang bisa dibaca. Maka, makna perintah “baca” tersebut dapat difahami dalam konteks perintah membaca ayat-ayat Tuhan yang tersurat, yakni alam semesta sebagai manifestasi realitas *Ilahi* (*tajalli al-haqq*). Oleh karenanya, bagi para sufi, alam merupakan buku besar yang menjadi sumber pengetahuan dan kebijaksanaan bahkan menjadi media dzikir dan ber-*taqarrub* kepada Allah Swt. Alam menjadi *âyat* (tanda) yang menunjukkan akan keberadaan dan kepiawaiannya, sekaligus sebagai cermin dari sifat-sifat kesempurnaan-Nya. Dalam hal ini, Iqbal berargumen bahwa keberadaan alam merupakan perwujudan dari medan kreatifitas Tuhan,

meriwayatkan hadis ini, tidak mencantumkan, *ta’lil* (alasan) dari larangan memukul area wajah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim. Dalam memaknai hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan kepada siapa *dhamir* itu dikembalikan (*‘aid*-nya), sebagian berpendapat bahwa *dhamir* itu dikembalikan kepada Adam, sebagian lagi berpendapat bahwa *dhamir* itu dikembalikan kepada Allah, didasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani. Ahmad Ibn ‘Ali Ibn Hajar Al-Atsqalani, *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, Juz. 5, hal. 505. Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Cairo: Jam’iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, Juz. 2, hal. 1108. Hadis No. 6821, Kitab *Al-Bir wa Ash-Shillah wa Al-Adab*, bab *An-Nahy ‘an Adh-Dharb Al-Wajhi*. Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Cairo: Jam’iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 1, hal. 481. Hadis No. 2598, kitab *Al-‘Itq*, bab. *Idza Dharaba Al-‘Abdu Falyajtanib Al-Wajha*.

¹¹ Sunarno, *Dimensi Eco-Sufisme dalam Laku Tasawuf Pangersa Abah Anom Terhadap Pelestarian Lingkungan*, Purbalingga: Eureka Media Aksara, Cet. 1, 2022, hal. 73-79.

dimana Tuhan memperlihatkan desainnya yang begitu menakjubkan, pengetahuan-Nya yang sempurna serta kebijaksanaan-Nya yang tiada tandangnya, menurutnya membaca dan mempelajari gerak alam semesta, tiada lain daripada mempelajari perilaku Tuhan (*sunnatullah*).¹²

A. Term Al-Qur'an Terkait Ekosufisme

Terdapat beberapa term yang menjadi kata kunci dalam mengungkap pandangan Al-Qur'an terkait ekosufisme, penulis memilih dari sekian banyak ayat-ayat yang berkaitan dengan tema lingkungan, atau ayat-ayat yang berbicara mengenai alam raya (ayat-ayat *kauniyah*). Term-term yang dipilih berdasarkan kata kunci yang memiliki relevansi terhadap gagasan pokok dari ekosufisme itu sendiri, dimana ekosufisme merupakan konsep etika lingkungan yang berbasis kepada tasawuf; memandang bahwa alam raya, selain merupakan *wujûd* dari citra nama-nama dan sifat-sifat Allah, alam pun seluruhnya menghamba kepada Allah Swt. Adapun kata kunci tersebut, yaitu term-term Al-Qur'an yang berkaitan dengan bagaimana alam raya, semuanya berserah diri, tunduk patuh terhadap hukum-hukum yang Allah tetapkan, begitu juga bagaimana alam seluruhnya bertasbih, bersujud, berdo'a/*shalat* dengan cara dan kondisinya masing-masing. Dan seluruh potensi alam Allah tundukan, bukan untuk dieksploitasi dan dirusak, namun semuanya Allah tundukan dalam rangka mendukung kemaslahatan manusia, juga sebagai sarana dalam menjalankan tugas kekhilafahannya di muka bumi ini.

Pada pembahasan berikut, akan di uraikan mengenai penjelasan aspek kebahasaan dari beberapa kata kunci yang penulis pilih, yang berkaitan dengan pembahasan Al-Qur'an terkait dengan ekosufisme yang menjadi topik penelitian ini, Adapun penjelasannya akan penulis uraikan sebagai berikut:

1. **اَسْلَمَ/Aslama (Alam raya Berserah Diri Kepada Allah)**

Dari segi bahasa kata *اَسْلَمَ/aslama* merupakan *fi'il madhi tsulatsi mazid* yang mengikuti wazan *af'ala-yuf'ilu-if'alan*, *aslama-yuslimu-Islâman*. Kata tersebut berasal dari kata *salima-yaslamu-salâman wa salâmah*, menurut Raghîb Al-Isfahani kata *السَّلَامُ وَالسَّلَامَةُ* bermakna *التَّعَرِّي مِنَ الْأَفَاتِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ*, “terbebas dari berbagai bahaya baik lahir maupun batin”.¹³ Dari kata ini, lahirlah kata *اِسْلَامٌ/Islâm* yang berarti *al-inqiyâd/ketundukan*,¹⁴ kemudian berkembang menjadi kata *مُسْلِمٌ/Muslim*, yaitu orang yang menyerahkan diri kepada Allah dan tunduk pada hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya.

¹² Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius...*, hal. 44-45.

¹³ Ar-Raghîb Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an*, Damaskus: Dar Al-Qalam, Cet. 4, 2009, hal. 421.

¹⁴ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 4, hal. 663.

Elsaid M. Badawi di dalam karyanya *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* juga menjelaskan bahwa makna *aslama* berarti *to surrender, to submit, to devote oneself*/menyerah, tunduk, mengabdikan diri.¹⁵

Di dalam Al-Qur'an, kata yang merujuk kepada tiga huruf yang berasal dari akar kata *sin-lam-mim*, disebut oleh Al-Qur'an tidak kurang dari 93 kali, baik dalam bentuk *mashdar* (kata dasar/asal), *fi'il* (kata kerja), ataupun berupa *isim fâ'il* (kata sifat/pelaku perbuatan).¹⁶ Namun kata yang merujuk kepada bentuk kata *aslama* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 5 kali, yaitu pada QS al-Baqarah/2:112, QS Ali-Imran/3:83, QS an-Nisa/4:125, QS al-An'am/6:14 dan QS al-Jin/72:14. Dari keseluruhan ayat tersebut hanya 1 (satu) ayat yang berkaitan dengan konteks ketundukan alam raya secara umum, yaitu pada QS Ali-Imran/3:83.

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾

Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan? (QS Ali 'Imran/3:83)

Berkaitan dengan subjek/*fail* dari kata *aslama* pada ayat tersebut, menggunakan kata (من)/*man*, yang biasanya merujuk kepada makhluk berakal; manusia, malaikat dan jin. Sehingga jika demikian, maka hanya makhluk berakal sajalah yang *aslama*/berserah diri kepada Allah Swt. Akan tetapi, sebagian ulama berpendapat lain; penisbatan kata langit dan bumi, menunjukkan akan keumuman maknanya, sehingga bukan hanya makhluk berakal saja yang berserah diri, namun langit dan bumi beserta segala yang ada padanya semuanya berserah diri kepada Allah Swt. Dalam konteks ayat ini, salah satu kaidah ushul fiqh yang menyatakan bahwa *al-khas urida bihi al-'am* (lafadz yang bersifat khusus namun yang dikehendaki darinya bersifat umum), sehingga walaupun *fail* dari kata *aslama* menggunakan kata (من)/*man* yang menunjukkan ke khususan bagi makhluk berakal, namun yang dimaksud padanya adalah seluruh makhluk ciptaan Allah Swt yang ada di alam raya.

¹⁵ Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008, hal. 450.

¹⁶ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

Dari penjelasan ayat tersebut juga bisa fahami, bahwa *aslama* bagi alam raya mengandung pengertian bahwa alam raya tunduk dan mengabdikan dirinya kepada Allah Swt. Ketundukan seluruh makhluk ciptaan Allah, selain dengan beribadah kepada Allah, juga dengan tidak menyalahi berbagai hukum alam/*sunnatullah* yang telah Allah tetapkan. Pemaknaan ini, dikuatkan oleh pendapat Al-Fairuzabadi di dalam karyanya *Bashâir Dzawi At-Tamyîz fi Lathâif Al-Kitab Al-‘Aziz* yang menjelaskan bahwa kata *aslama* yang terdapat di dalam QS Ali-Imran/3:83 bermakna *al-iqrar*/pengakuan alam raya, (seluruh yang ada di langit dan bumi), semuanya tunduk beribadah kepada Allah Swt.¹⁷

2. قَانِتُونَ/Qânitûn (Alam Raya Tunduk Kepada Allah)

Kata قَانِتُونَ/*qânitûn* adalah *isim fâ'il jama'* dari kata kerja *qanata* (قَنَتَ), bentuk *mufrad*/tunggalnya yaitu *qânit* (قَانِتٌ). Bentuk *mashdar* dari kata ini yaitu *al-qunûṭ*/القُنُوتُ, menurut Ibn Mandzur kata *al-qunûṭ* mengandung beragam makna, diantaranya: *pertama*, menahan diri dari berbicara (*al-imsâk 'an al-kalâm*),¹⁸ dalam menguatkan makna ini, terdapat sebuah riwayat yang menjelaskan *asbâb an-nuzûl* dari QS al-Baqarah/2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

Peliharalah semua salat dan salat wustha. Dan laksanakanlah (salat) karena Allah dengan khusyuk. (QS al-Baqarah/2:238)

Para ulama meriwayatkan bahwasannya, sebelum ayat ini turun banyak dari kalangan para sahabat yang melakukan shalat sambil berbicara diantara satu sama lain, sehingga membuat suasana di dalam masjid tidak kondusif dan gaduh, yang mengakibatkan pelaksanaan shalat menjadi tidak khusyu. Kemudian turunlah ayat tersebut, untuk menegur adat kebiasaan berbicara ketika shalat:

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّ كُنَّا لَنَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُكَلِّمُ أَحَدُنَا صَاحِبَهُ بِحَاجَتِهِ، حَتَّى نَزَلَتْ : حَافِظُوا عَلَى

¹⁷ Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-'Aziz*, Cairo: Majelis Al-A'la li Syu'un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 2, hal. 183.

¹⁸ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 7, hal. 504.

الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ. فَأَمْرَنَا بِالسُّكُوتِ وَنَهْيَنَا عَنِ
الكَلَامِ.¹⁹

Dari Zaid Ibn Arqam r.a berkata: sungguh, dahulu pada masa Nabi Saw kami masih saja berbicara ketika shalat, kami berbicara antara satu dengan yang lainnya terkait suatu topik. Hal ini berlangsung, hingga turun ayat. Hafidzu 'ala ash-shalawati wa ash-shalawati al-wustha wa qumu lillahi qanitin. Setelah ayat ini turun, kamipun diminta untuk diam dan tidak lagi berbicara ketika shalat.²⁰

Dari riwayat tersebut bisa difahami bahwa makna *al-qunût* dalam konteks ayat ini adalah, menahan diri untuk tidak berbicara ketika shalat. Kedua, ibadah dan do'a, ketiga, do'a di dalam shalat. keempat, khusyu' dan pengakuan atas penghambaan dengan senantiasa melaksanakan keta'atan tanpa diiringi dengan kemaksiatan atau makna yang lebih sederhana bahwa *qunût* berarti keta'atan (*ath-thâ'ah*), Ar-Raghib Al-Isfahani dalam hal ini lebih menekankan bahwa *qunût* adalah senantiasa melaksanakan keta'atan disertai dengan ketundukan.²¹ Kelima, berdiri (*al-qiyâm*), dan makna ini menurut Tsa'lab dan Abu 'Ubaid adalah makna aslinya. Dalam menjelaskan makna ini, terdapat sebuah hadis yang menjelaskan bahwasannya Rasulullah Saw, pernah melakukan *qunût* (berdo'a dalam keadaan berdiri setelah ruku) di dalam shalat subuh selama satu bulan penuh, untuk mendoakan para syuhada yang meninggal karena dibunuh.

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدَّتِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى رِجْلِ وَذِكْوَانَ.²²

Dari Anas r.a berkata: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melakukan *qunut* selama sebulan, berdo'a untuk kehancuran Ra'lin dan Dzakwân. (HR Al-Bukhari dari Anas Ibn Malik r.a).

¹⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz 1..., hal. 224-225. Hadis No. 1210, Kitab *Al-'Amal fi Ash-Shalah*, Bab *Ma Yunha 'Anhu mi Al-Kalam fi Ash-Shalah*.

²⁰ 'Abdul Fattah 'Abdul Ghani Al-Qadhi, *Asbab An-Nuzul 'an Ash-Shahabah wa Al-Mufasssirun*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2007, hal. 43. Muchlis M. Hanafi, *Asbab An-Nuzul: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Cet. 2, 1439 H/2017 M, hal. 130-131.

²¹ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 684.

²² Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz 1..., hal. 189. Hadis No. 1011, Kitab *Al-Witr*, Bab *Al-Qunut Qabl Ar-Ruku' wa Ba'dahu*.

Menurut Ibn Mandzur secara kebahasaan, makna *qunût* dalam hadis tersebut bermakna berdiri, karena Nabi dan para shahabat berdo'a dalam keadaan berdiri. Dan *keenam*, berdiri lama (*ithâlah al-qiyâm*). Terdapat sebuah hadis yang secara makna memiliki arti ini. yaitu sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Jabir r.a:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ قَالَ
طُولُ الْقُنُوتِ.²³

Dari Jabir r.a berkata, bahwasannya Rasulullah Saw suatu ketika pernah ditanya: “Shalat apakah yang lebih utama?” Beliau menjawab: “Yaitu (shalat) yang lama berdiri”. (HR Muslim dari Jabir r.a).

Yang dimaksud *thûl al-qiyâm* pada hadis tersebut menurut Ibn Mandzur adalah *thûl al-qiyâm* yaitu lama berdiri.²⁴ Menurut Al-Fairuzabadi, makna *qunût* terbagi menjadi empat makna, *petama*, shalat, *kedua*, lama berdiri, *ketiga*, melaksanakan keta'atan, *keempat*, berdiam diri (tidak berbicara).²⁵ Dari kandungan makna *qunût* ini, Ibn Mandzur memberikan beberapa pengertian kata *qânit* (قَانِتٌ) diantaranya yaitu: *pertama*, orang yang ta'at, *kedua*, orang yang senantiasa berdzikir kepada Allah, *keempat*, seorang hamba (yang senantiasa tunduk kepada perintah tuannya), *kelima*, orang yang senantiasa melaksanakan seluruh perintah Allah,²⁶ *keenam*, orang yang tunduk/patuh.²⁷ Makna-makna tersebut tersebut sesuai juga dengan apa yang di jelaskan oleh Elsaïd M. Badawi bahwa makna *qânit* (قَانِتٌ) yaitu *One who is devout, one who is obedient to god/orang yang taat, orang yang taat kepada tuhan atau one standing long, or who is constant, in performing the*

²³ Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, Juz. 1, hal. 299-300, Hadis No. 1805, Kitab *Shalah Al-Musafirin wa Qashriha*, Bab *Afdhal Ash-Shalah Thul Al-Qunut*. Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz. 2, hal. 113. Hadis No. 388, Kitab *Ash-Shalah*, Bab *Ma Jaa fi Thul Al-Qiyam fi Ash-Shalah*. Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah Al-Quzwaini, *Sunan Ibn Majah*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, hal. 208. Hadis No. 1486, Kitab *Iqamah ash-shalah wa sunnah fiha*, Bab. *Ma Jaa fi Thul Al-Qiyam fi Ash-Shalah*.

²⁴ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 7..., hal. 504.

²⁵ Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-'Aziz*, Cairo: Majelis Al-A'la li Syu'un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 4, hal. 298.

²⁶ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 7..., hal. 504.

²⁷ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 685.

*player/seseorang yang berdiri lama, atau yang konstan, dalam melakukan shalat.*²⁸

Kata *قَانِتُونَ/qânitûn* beserta derivasinya diulang dalam Al-Qur'an sebanyak 13 kali. Namun penyebutan kata *قَانِتُونَ/qânitûn* yang berkaitan dengan konteks alam raya, tidak banyak diulang, kata ini hanya diulang sebanyak dua kali,²⁹ pertama pada QS al-Baqarah/2: 116 dan kedua pada QS ar-Rum/30: 26, kedua ayat ini, berbicara mengenai ketundukan seluruh alam raya terhadap aturan dan hukum yang telah Allah tetapkan:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۗ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قٰنِتُوْنَ ﴿١١٦﴾

Dan mereka berkata, "Allah mempunyai anak." Mahasuci Allah, bahkan milik-Nyalah apa yang di langit dan di bumi. Semua tunduk kepada-Nya. (QS al-Baqarah/2:116)

وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قٰنِتُوْنَ ﴿٣٦﴾

Dan milik-Nya apa yang di langit dan di bumi. Semuanya hanya kepada-Nya tunduk. (QS ar-Rum/30:26)

Pada ayat ke 26 dari QS ar-Rum, Muhammad Sayyid Thanthawi di dalam tafsirnya *Al-Wasîth* menjelaskan bahwa, apa yang ada di alam semesta; baik dari golongan malaikat, jin maupun manusia juga segala sesuatu yang telah Allah ciptakan, semuanya merupakan milik Allah dan tidak ada satupun yang lepas dari pengawasan dan kekuasaan-Nya. Semua makhluk tunduk, patuh dan ta'at baik secara suka rela maupun terpaksa, tidak ada yang bisa menghalangi kehendak Allah, ketika Allah menghendaki sesuatu kejadian di alam raya ini, baik dari kehidupan ataupun kematian, sehat ataupun sakit, miskin ataupun kaya, semuanya tunduk dan patuh tidak ada yang bisa menolak akan ketetapanNya.³⁰

3. سَبَّحَ/Sabbaha (Alam Raya Bertasbih)

Secara etimologi kata *سَبَّحَ/sabbaha* merupakan *fi'il madhi* yang mengikuti wazan *tsulasi mazid* dengan tambahan satu huruf yang sama (*tadl'if*) pada 'ain *fi'il*-nya. Asal kata ini, diambil dari kata *السَّبْحُ/as-sabh*, *السَّبْحَةُ/as-sibâḥah*, secara makna dasar menurut Ar-Raghib Al-Isfahani kata

²⁸ Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 777.

²⁹ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

³⁰ Muhammad Sayyid Thanthawi, *At-Tafsir Al-Wasith li Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Sa'adah, 2007, Vol. 11, hal. 79.

ini bermakna *المَرُّ السَّرِيْعُ فِي الْمَاءِ أَوْ فِي الْهَوَاءِ*/berjalan cepat diatas air atau udara.³¹ Dari pengertian inilah, Ibn Mandzur dan Al-Fairuzabadi mengartikan kata *السَّبْحُ/as-sabh* yaitu *العَوْمُ/al-‘aum*³² yang dalam bahasa Indonesia diartikan berenang (berjalan/bergerak di dalam air).³³ Elsaid M. Badawi juga menjelaskan bahwa makna kata yang terbentuk dari tiga huruf *sin-ba-ha*/سبح berarti: *to swim, to cover a long distance; to spread or disperse in the land, to dig or burrow in the earth; to be active, to toil; to be free, to declare as free from impurity, imperfection, or of everything derogatory*, yang artinya berenang, menempuh jarak jauh; menyebar di tanah, untuk menggali atau menggali di dalam tanah; aktif, bekerja keras; bebas, untuk menyatakan bebas dari kotoran, ketidaksempurnaan, atau dari segala sesuatu yang dapat menghinakan.³⁴

Kemudian penggunaan kata ini terus berkembang, digunakan untuk mengartikan perjalanan/peredaran bintang di angkasa (QS Yasin/36:40), kata ini juga digunakan untuk menggambarkan malaikat yang turun dari langit dengan cepat (QS an-Nazi‘at/79: 3), kata ini juga digunakan untuk mengartikan kecepatan berangkat dalam bekerja (QS al-Muzzammil/73:7).³⁵

Dari kata ini terlahir kata *السُّبْحُ/as-subbûh* yang berarti *الْقُدُّوسُ*/yang suci, *الطَّاهِرُ*/yang bersih, *المُبَارَكُ*/yang memberikan keberkahan. Selanjutnya muncul kata *التَّسْبِيْحُ/at-tasbîh* yang berarti mensucikan Allah ta‘ala dari segala sesuatu yang tidak layak dinisbatkan kepada-Nya dan menetapkan segala sesuatu yang menunjukkan akan kesempurnaan dan keagungannya. Jika melihat asal maknanya, kata ini bermakna berjalan cepat dalam rangka beribadah kepada Allah, kemudian kata tersebut dijadikan untuk mengartikan setiap jenis perbuatan baik. Kata *tasbîh* mengandung makna beribadah secara umum baik itu berupa ucapan, perbuatan atau bahkan hanya berupa niat sekalipun. Seperti pada QS ash-Shaffat/37: 143:

﴿١٤٣﴾ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ۝١٤٣

Maka sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah, (QS as-Saffat/37:143)

³¹ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur’an...*, hal. 392.

³² Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-‘Arab*, Vol. 4..., hal. 465. Majduddin Muhammad Ibn Ya‘qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-‘Aziz*, Cairo: Majelis Al-‘Ala li Syu‘un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 3, hal. 172.

³³ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Cet. 8, 1998, hal. 1332

³⁴ Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage...*, hal. 415.

³⁵ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur’an...*, hal. 392.

Ar-Raghib Al-Isfahani menjelaskan bahwa, sebagian berpendapat bahwa makna kata *al-musabbahîn* pada ayat tersebut adalah orang-orang yang shalat, namun menurutnya, lebih tepat makna kata tersebut mencakup tiga jenis ibadah yaitu ucapan, perbuatan dan niat.³⁶

Kata *سَبَّحَ/sabbaha* dengan berbagai derivasinya diulang dalam Al-Qur'an sebanyak 146 kali,³⁷ dari jumlah tersebut, 14 term yang menjelaskan konteks bertasbihnya alam raya kepada Allah Swt, yang terdapat di dalam 10 surat pada 11 ayat, 5 (lima) term diantaranya dijadikan sebagai pembuka surat, tiga kata menggunakan bentuk *fi'il madhi* yaitu pada QS al-Hadid/57: 1, QS al-Hasyr/59:1, QS ash-Shaff/61:1. Dan dua kata menggunakan bentuk *fi'il mudhâri* yaitu pada QS Al-Jumu'ah/62:1, QS at-Taghabun/64:1.

Tabel V.1. Bentuk Kata *Tasbîh* yang Digunakan sebagai Pembuka Surat (*Fawâtiḥ As-Suwar*)

No	Bentuk Kata	Deskripsi Ayat	Jumlah Pengulangan	QS
1	<i>Fi'il Madhi</i>	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	3 kali	QS al-Hadid/57: 1, QS al-Hasyr/59:1 dan QS ash-Shaff/61:1
2	<i>Fi'il Mudhâri</i>	يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ	2 kali	QS Al-Jumu'ah/62:1 dan QS at-Taghabun/64:1

Jika ditinjau lebih jauh, dari 14 term kata *tasbîh* yang menjelaskan aktifitas alam raya dalam melakukan *tasbîh* kepada Allah, maka dapat dilakukan kategorisasi sesuai dengan subjek yang melakukan *tasbîh*, adapun kategorisasinya sebagai berikut:

Tabel V.2. Aktifitas Alam Raya dalam Melakukan *Tasbîh* ditinjau dari Segi Subjeknya

No	Subjek/Pelaku yang Melakukan Tasbih	Jumlah Pengulangan	QS
1	Seluruh apa yang ada di Langit dan di Bumi	7 kali	QS al-Hadid/57:1, QS

³⁶ Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 392. Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz*, Juz. 3..., hal. 172.

³⁷ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

			al-Hasyr/59:1, QS ash-Shaf/61:1, QS an-Nur/24:41, QS al-Hasyr/59:24, QS al-Jumu'ah/62: 1, QS at-Taghabun/64:1.
2	Tujuh Lapis Langit dan Bumi beserta apa yang ada padanya	1 kali	QS al-Isra/17:44
3	Gunung	2 kali	QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38:18.
4	Burung	2 kali	QS an-Nur/24:41, QS al-Anbiya/21:79
5	Guntur/Guruh	1 kali	QS ar-Ra'd/13:13

4. **يَسْجُدُ/Yasjudu (Alam Raya Bersujud)**

Kata **يَسْجُدُ/yasjudu** merupakan *fi'il mudhari'*, dimana bentuk *mashdar* nya yaitu **سُجُودٌ/sujûd**, yang secara makna dasarnya menurut Ibn Mandzur kata ini bermakna **وَضَعُ الْجَبْهَةِ بِالْأَرْضِ** atau meletakkan kening di atas tanah.³⁸ Makna inipun dikuatkan oleh pendapat Ar-Raghib Al-Isfahani yang menjelaskan bahwa kata *sujûd* secara asal maknanya mengandung arti **التَّطَامُّنُ/الْإِنْحَاءُ** dan **التَّكَلُّلُ** yang artinya menunduk atau merendahkan diri.³⁹ Kata inipun diserap kedalam bahasa Indonesia dengan arti bahwa sujud yaitu: *pertama*, berlutut serta meletakkan dahi ke lantai, *kedua*, pernyataan hormat dengan berlutut serta menundukan kepala sampai ke tanah.⁴⁰ Pemaknaan ini juga senada, dengan apa yang dijelaskan oleh Elsaid M. Badawi, bahwa makna kata yang terbentuk dari tiga huruf yaitu *sin-jim-dal/س ج د* yaitu berarti *prostrating with the forehead touching the ground; submission; adoration, worship*, artinya

³⁸ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 4..., hal. 496.

³⁹ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 396.

⁴⁰ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1542.

sujud dengan dahi menyentuh tanah; penyerahan; pemujaan, penyembahan.⁴¹ Dari makna ini bisa difahami bahwa *sujûd* menjadi sebuah simbol dari ketundukan dan kerendahan diri, dimana seseorang yang bersujud rela untuk meletakkan kening; yang tiada lain bagian dari anggota tubuh yang berada di atas kepala (simbol kehormatan), kemudian di letakan ke dasar bumi.

Sujûd yang menggambarkan akan ketundukan dan kerendahan, kemudian makna ini dijakan untuk menjelaskan keadaan, dimana seorang hamba berusaha untuk merendahkan diri kepada Allah dan beribadah secara tulus hanya kepada-Nya. Makna ini bersifat umum, mencakup seluruh makhluk hidup yang ada di alam semesta, baik itu manusia, hewan, tumbuhan bahkan benda mati sekalipun.⁴² Menurut Ar-Raghib Al-Isfahani kata *sûjud* jika ditinjau dari penggunaan maknanya, terbagi menjadi dua jenis: *pertama*, *sûjud ikhtiari*, yaitu sujud yang bersifat bukan paksaan, dan ini hanya berlaku bagi manusia saja, dimana *sûjud* ini manusia diberikan keleluasaan untuk memilih, apakah mau bersujud atau malah sebaliknya enggan untuk bersujud, konsekwensi dari pilihan ini memiliki akibat, jika seorang manusia bersujud seraya merendahkan diri sebagai bukti pengabdianya kepada Allah, maka kelak akan mendapatkan balasan berupa pahala, namun jika ia membangkang maka dosa dan balasan berupa *adzab* sudah menanti disiapkan. *Kedua*, *sûjud taskhir*, yaitu sujud yang bersifat paksaan, mau tidak mau harus bersujud, ini berlaku bagi manusia, hewan dan tumbuhan.⁴³

Kata *يَسْجُدُ/yasjudu* dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an diulang sebanyak 102 kali,⁴⁴ adapun term yang menunjukkan aktifitas alam raya bersujud kepada Allah diulang sebanyak 5 (lima) kali, dimana 3 kali menggunakan bentuk *يَسْجُدُ/yasjudu* pada QS Ar-Ra'd/13:15, QS An-Nahl/16:49, QS Al-Hajj/22:18, 1 (satu) kali menggunakan term *يَسْجُدَان/yasjudân* yang menjelaskan bahwa tetumbuhan dan pepohonan semuanya bersujud kepada Allah pada QS Ar-Rahman/55:6 dan 1 (satu) kata *سُجِّدًا/sujjada* pada QS An-Nahl/16:48 yang menjelaskan bahwa semuanya makhluk yang Allah ciptakan semuanya dalam keadaan bersujud dan merendahkan hati kepada Allah.

⁴¹ Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 421.

⁴² Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz*, Juz. 3..., hal. 188.

⁴³ Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 396.

⁴⁴ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

5. صَلَاة/Shalât (Alam Raya Berdo'a)

Term صَلَاة/Shalât dengan berbagai bentuk derivasinya diulang dalam Al-Qur'an sebanyak 95 kali.⁴⁵ Menurut Ibn Mandzur dan Ar-Raghib Al-Isfahani kata ini memiliki beberapa pengertian diantaranya, الإِسْتِغْفَارُ, الدُّعَاءُ, النَّبْرِيكُ, التَّعْظِيمُ/الْتَمَجِيدُ, الرَّحْمَةُ, pengagungan, dan memohon keberkahan.⁴⁶ Makna serupa dijelaskan oleh Elsaïd M. Badawi bahwa kata صَلَاة/shalât mengandung makna (*By God*) *blessing, adoration and supplication to God by all beings* artinya permohonan berkah, penyembahan dan permohonan (do'a) kepada Tuhan oleh semua makhluk.⁴⁷ Kata ini memiliki beragam makna sesuai dengan konteks penggunaannya. Seperti *shalât* dari Allah berarti pemberian *rahmah* dan kasih sayangnya, *shalât* dari malaikat berupa *istighfar*/permohonan ampun, dan *shalât* dari manusia yaitu do'a, harapan permohonan meminta kebaikan. Ibn Al-A'raby menjelaskan bahwa *shalât* dari semua makhluk, baik itu malaikat, manusia, jin yaitu, berdiri, ruku, sujud, do'a dan tasbih, sedangkan *shalat* dari burung dan serangga yaitu tasbih.⁴⁸

Menurut Ibn Atsir, صَلَاة/shalât secara asal kata bermakna التَّعْظِيمُ/pengagungan, dari sinilah penggunaan kata shalat berkembang, sehingga digunakan untuk menjelaskan suatu praktek ibadah secara khusus yaitu ibadah *shalât*, yang secara makna syara' diartikan sebagai, semua perkataan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan *takbirrâtul ihrâm* dan ditutup dengan *salâm*.⁴⁹ Maka bisa difahami kenapa ibadah ini dinamakan *shalât* karena di dalamnya terdapat berbagai gerakan (berdiri, ruku, sujud), keadaan lisan (do'a, tasbih, tahmid, takbir, tahlil, shalawat, membaca ayat Al-Qur'an dll) dan *ahwâl* hati yang menunjukkan penghormatan, pengagungan dan penyucian kepada Allah Swt.

Dari 95 kali kata صَلَاة/shalât diulang di dalam Al-Qur'an, hanya terdapat 1 (satu) satu term yang menunjukkan bahwa makhluk ciptaan Allah

⁴⁵ Husain Muhammad Fahmi Asy-Syafi'i, *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.

⁴⁶ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 5, hal. 386-387. Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 490-491.

⁴⁷ Elsaïd M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 534.

⁴⁸ Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 5..., hal. 387.

⁴⁹ Jumhur ulama, memberikan sedikit tambahan dari definisi tersebut, dimana ketika seorang yang hendak melaksanakan shalat, harus diiringi dengan niat dan beberapa syarat-syarat tertentu, seperti berwudu; suci dari *najis* dan *hadas*, menutup aurat, menghadap qiblat, mengetahui waktu masuknya shalat. Wahbah Az-Zuhaili, *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islamy wa Qadhaya Al-Mu'ashirah*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2010, Vol. 1, hal. 559. Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *Mausu'ah Al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Wizarah Al-Auqaf wa Asy-Syu'un Al-Islamiyyah, Cet. 2, 1425 H/ 2010 M, Vol. 27, hal. 51-61.

yang terdapat di langit dan di bumi semuanya menjalankan *shalât* dan bertasbih sesuai dengan keadaan dan caranya masing masing, yaitu pada QS an-Nur/24:41, Allah Swt berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَوْتًا كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

Tidakkah engkau (Muhammad) tahu bahwa kepada Allah-lah bertasbih apa yang di langit dan di bumi, dan juga burung yang mengembangkan sayapnya. Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan. (QS an-Nur/24:41)

Pada ayat ini, menurut Muhammad Sayyid Thanthawi, Allah Swt mengajak berdialog kepada Rasul-Nya, dengan memberikan penekanan bahwa, pengetahuan mengenai alam raya semuanya bertasbih dengan mensucikan dari berbagai hal yang tidak sesuai dengan keagungan Allah, itu sudah menjadi suatu keyakinan yang bisa disaksikan, semua makhluk tidak terkecuali burung-burung yang mengepakkan sayapnya di angkasa pun, semuanya bertasbih, bertahmid bahkan melakukan *shalât* yang merupakan bentuk ketundukan seluruh makhluk dengan beribadah kepada-Nya, sehingga seluruh makhluk yang ada di alam semesta ini, semuanya mengetahui bagaimana cara melakukan *shalât* nya, walaupun manusia tidak dapat mengetahui hakikat daripada *shalât* mereka.⁵⁰

Dalam memaknai kata shalat dalam ayat tersebut, Ibn Katsir menjelaskan bahwa penyebutan kata tasbih dan shalat tersebut menunjukkan makna ‘*ibâdah* yang dilakukan oleh seluruh makhluk yang ada di alam raya, dimana masing-masing dari setiap makhluk, telah mendapatkan bimbingan dari Allah mengenai bagaimana cara menempuh jalan dan sepek terjangnya dalam rangka penghambaan dan beribadah kepada Allah Swt.⁵¹

6. *سَخَّرَ/Sakhkhara* (Penundukan Alam demi Kemaslahatan Manusia di Muka Bumi)

Kata *سَخَّرَ/sakhkhara* merupakan *fi’il madhi* yang menggunakan pola *wazan fi’il muta’adi* yaitu kata kerja yang membutuhkan *maf’ul* atau objek. Bentuk *mashdar* dari kata ini yaitu *تَسْخِيرٌ/taskhîr*. Menurut Ibn Mandzur kata

⁵⁰ Muhammad Sayyid Thanthawi, *At-Tafsir Al-Wasith li Al-Qur’an Al-Karim*, Cairo: Dar As-Sa’adah, 2007, Vol. 10, hal. 136-137.

⁵¹ Abu Hafsh ‘Umar Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2002, Vol. 6, hal. 82.

تَسْخِيرٌ/taskhîr secara etimologi bermakna التَّدْبِيلُ yang berarti penundukan atau penguasaan.⁵² Al-Fairuzabadi dan Ar-Raghib Al-Isfahani menjelaskan pemaknaan lebih lanjut terhadap kata ini, bahwasannya kata *تَسْخِيرٌ/taskhîr* mengandung makna yaitu سِيَّاقَةٌ إِلَى الْعَرْضِ الْمُخْتَصِّ بِهِ فَهَرًا, yang artinya mengendalikan kepada tujuan khusus dengan cara dipaksa.⁵³ Demikian juga menurut Elsaid M. Badawi kata yang terbentuk dari tiga huruf *sin-kha-ra* memberikan makna *to force, to constrain, to be made subservient, to use as a subject of forced labour, to make something of use to another*, yang berarti memaksa, mengekang, ditundukkan, digunakan sebagai subjek kerja paksa, membuat sesuatu yang berguna bagi orang lain.⁵⁴

Di dalam Al-Qur'an kata *سَخَّرَ/sakhkhara* dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 22 kali pada 20 surat, yang secara konteks term tersebut menjelaskan kekuasaan Allah dalam menundukan alam raya, sebagai sarana pendukung yang dapat digunakan dan dimanfaatkan dalam menjalankan tugas kekhalifannya di muka bumi. Seandainya saja saja alam raya ini menolak untuk ditundukan, niscaya manusia tidak akan bisa bertahan lama hidup di dunia ini. Oleh karenanya, menjadi suatu keharusan bagi setiap manusia, untuk memahami hakikat dari penundukan/*taskhîr* alam semesta ini, jika salah dalam memahami konsep ini, maka manusia akan merasa menjadi makhluk yang memiliki kekuasaan mutlak ditengah-tengah alam, sehingga dalam pemanfaatan sumber daya alam yang ada, dilakukan secara eksploitatif dan destruktif.

Sebagai kitab *hidâyah*, Al-Qur'an mengajak manusia untuk memperhatikan berbagai hal yang telah Allah tundukan di alam raya, oleh karenanya jika melihat ayat-ayat yang berbicara mengenai penundukan alam raya ini (ayat *at-taskhîr*), banyak sekali penyebutan berbagai objek penundukan tersebut, meskipun secara umum Allah menjelaskan bahwa apa yang ada di langit dan di bumi semuanya ditundukan untuk manusia seperti pada QS Luqman/31:20 dan QS Al-Jasiyah/45:13, akan tetapi Allah menampilkan beberapa elemen/unsur penting yang ada di alam ini, yang mana unsur tersebut setiap saat bisa dirasakan berbagai kemanfaatannya dan menjadi faktor utama dalam penunjang keberlangsungan manusia hidup di bumi. Penyebutkan objek-objek tersebut, seakan mengingatkan manusia supaya berfikir akan besarnya karunia Allah yang telah diberikan, seperti bagaimana Allah tundukan matahari dan bulan, siang dan malam, kapal dan lautan, gunung dan angin dan lain sebagainya. Itu semua, merupakan rahmat

⁵² Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 4..., hal. 524.

⁵³ Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an...*, hal. 402. Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub Al-Fairuzabadi, *Bashair Dzawi At-Tamyiz*, Juz. 3..., hal. 203.

⁵⁴ Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 426.

kasih sayang Allah kepada manusia yang patut disyukuri. Penulis mencoba mengkategorisasi objek-objek penundukan tersebut, sebagai berikut:

Tabel V.3. Penundukan (*Taskhîr*) Alam Raya Ditinjau dari Segi Objeknya

No	Objek yang Ditundukan	Jumlah Pengulangan	QS
1	Apa yang ada di langit dan di bumi	2 kali	QS Luqman/31:20, QS Al-Jasiyah/45:13
2	Apa yang ada di bumi	1 kali	QS Al-Hajj/22:65
3	Matahari dan Bulan	7 kali	QS Ar-Ra'd/13:2, QS Ibrahim/14:33, QS An-Nahl/16:12, QS Al-'Ankabut/29:61, QS Luqman/31:29, QS Fathir/35:13, QS Az-Zumar/39:5
4	Siang dan Malam	3 kali	QS Ibrahim/14:33, QS An-Nahl/16:12
5	Bintang-bintang	1 kali	QS An-Nahl/16:12,
6	Gunung	2 kali	QS Al-Anbiya'/21:79, QS Sad/38:18
7	Lautan dan apa yang terkandung di dalamnya	2 kali	QS An-Nahl/16:14, QS Al-Jasiyah/45:12
8	Bahtera/Kapal Laut	2 kali	QS Ibrahim/14:32, QS Al-Hajj/22:65
9	Sungai	1 kali	QS Ibrahim/14:32,
10	Angin	2 kali	QS Sad/38:36, QS Al-Haqqah/69:7
11	Burung	1 kali	QS Al-Anbiya'/21:79
12	Binatang Qurban (Unta)	2 kali	QS Al-Hajj/22:36, QS Al-Hajj/22:37
13	Binatang Tunggalan	1 kali	QS Az-Zukhruf/43:13

B. Deskripsi Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer

Salah satu *manhaj* Al-Qur'an dalam mengenalkan manusia kepada hakikat *ulûhiyyah* (ketuhanan) adalah dengan menjadikan alam dan berbagai fenomena kehidupan yang terjadi, sebagai sebuah pameran yang indah dan menakjubkan yang menampakkan akan hakikat tersebut. Memalingkan perasaan, hati dan fikiran guna memperhatikan apa yang ada di langit dan di bumi merupakan salah satu cara Al-Qur'an untuk menghidupkan hati manusia. Dengan harapan semoga saja, hati yang sempat mati tersebut, bisa kembali berdenyut dan hidup sehingga dapat menerima dan merespon *risâlah Ilahiyah*. Disisi lain, Al-Qur'an tidak menjadikan eksistensi Tuhan sebagai suatu persoalan yang perlu diperdebatkan. Karena eksistensi *Ilahi* sejatinya telah menjadi *fitrah*⁵⁵ dan mengisi relung hati manusia yang terdalam, sehingga sebenarnya tidak ada peluang untuk diperdebatkan. Oleh karenanya, Al-Qur'an secara langsung mengarahkan pembicaraan tentang bagaimana pengaruh eksistensi Tuhan dalam mengatur alam raya.

Dalam membentuk visi ini, Al-Qur'an mengarahkan manusia agar berusaha menggunakan fikirannya dalam merenungkan hakikat penciptaan, dengan memperhatikan segala apa yang ada di langit dan bumi, mencari *ilhâm* dari alam semesta ini, dan menghadapkan pandangan, pendengaran, hati, dan pikiran kepadanya. Allah Swt berfirman di dalam QS Yunus/10:101:

قُلْ اَنْظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ... ﴿١٠١﴾

Katakanlah, “Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi!”... (QS Yunus/10:101)

⁵⁵ *Fitrah* manusia itu sendiri adalah kebutuhannya terhadap agama dan keyakinan akan adanya Tuhan. Fungsi akidah yang benar bukanlah menumbuhkan perasaan butuh kepada Tuhan dan menghadap kepada-Nya, karena ini sudah ada tertancap di dasar fitrah manusia. Akan tetapi, fungsi akidah yang benar ialah meluruskan pemahaman manusia terhadap konsep ketuhanan, bagaimana mentahuidkannya, mengenalkannya kepada Tuhan Yang Mahabener yang tidak ada tuhan selian Dia, dan mengenalkan hakikat dan sifat-sifat-Nya, bukan mengenalkan keberadaan-Nya. Kemudian mengenalkan konsekuensi ketuhanan di dalam kehidupannya, yaitu mengakui akan kekuasaan, pengurusan dan kedaulatan-Nya. Keraguan terhadap hakikat adanya Tuhan atau mengingkari-Nya, itu merupakan sebuah dalil kuat bahwa adanya kerusakan yang jelas pada esensi kemanusiaannya. Juga sekaligus menunjukkan telah tersia-siakannya potensi fitrahnya untuk menerima dan mengakui nilai-nilai ketuhanan itu. Pengabaian akan hal ini, tidak dapat diobati dengan menggunakan metode perdebatan, dan perdebatan memang bukan jalan pengobatan. Oleh karena itu, ajakan untuk memikirkan alam menjadi salah satu metode penyadaran manusia dalam memahami hakikat wujudnya di alam semesta ini. Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. 1, 2003, Vol. 6, hal. 167.

Menurut Sayyid Quthb dalam menjelaskan ayat ini mengatakan bahwa, orang-orang yang diajak berdialog dengan Al-Qur'an ini, yaitu kaum Quraish Makkah,⁵⁶ yang secara kapasitas mereka tidak memiliki pengetahuan ilmiah tentang hakikat berbagai fenomena yang ada di langit dan di bumi, kecuali hanya sedikit sekali. Akan tetapi, kenyataan yang menunjukkan bahwa fitrah manusia dengan alam sebagai tempat hidup ini, terdapat rahasia yang memadai. Fitrah ini secara potensi dapat mendengar alam semesta, ketika manusia mau untuk membuka mata, akal dan hati, sehingga manusia menyadari akan isyarat-isyarat ketuhanan yang terhampar di alam semesta. Menurutny dengan memperhatikan berbagai hal yang ada di langit dan di bumi, dapat menjadikan hati dan fikiran bertambah sensitif dan responsif, menambah luasnya perasaan terhadap alam wujud ini, juga dapat menambah kedekatan hubungan dengan alam, sehingga dapat terjalin keakraban. Semua ini, merupakan jalan untuk mengisi jiwa manusia dengan irama alam yang menyiratkan keberadaan Allah, keagungan-Nya, Pengaturan-Nya, Kekuasaan-Nya, Kebijaksanaan-Nya, dan Kemahatahuan-Nya. Dengan berjalannya waktu dan terus berkembangnya ilmu pengetahuan manusia dalam memahami struktur alam ini, ditambah dengan bimbingan sinar cahaya Allah, Maka akan menjadikan manusia tersebut semakin merenungkan alam, semakin mantap, semakin kenal dengan-Nya, merasa dapat berdialog dengan-Nya, dan merasa bersama-sama dengan-Nya dalam menyucikan dan memuji Allah.⁵⁷

... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ... ﴿٤٤﴾

⁵⁶ Secara kronologis waktu penurunan, mayoritas para ulama sepakat memasukan surat Yunus kedalam kategori surat *makkiyah*. Al-Mawardi, al-Baghawi, az-Zamakhshari, dan as-Suyuthi termasuk diantara para ulama yang menyetujui penetapan ini. Bahkan asy-Syaukani menegaskan, bahwa surah ini seluruhnya adalah *makkiyah* tanpa pengecualian, sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh al-Hasan, 'Ikrimah, 'Atha, dan Jabir bin Zaid. Meskipun, terdapat sebagian kecil ulama yang mengecualikan beberapa ayat dari surah ini. Menurut Nuruddin 'Itr, menjadi salah satu karakter dari surat-surat *makkiyah*, dimana secara *mau'du* (tema) banyak menyajikan pembahasan seputar hakikat penciptaan, *dalail i'jaz ilmi* (bukti-bukti kemukjizatan ilmiah) yang terbentang di alam semesta, dengan mengajak manusia untuk memperhatikan berbagai hal yang terdapat di langit dan di bumi, memperhatikan seluruh unsur alam, tidak terkecuali memperhatikan penciptaan manusia itu sendiri, sehingga dengannya bisa menghadirkan keyakinan akan pemeliharaan (*rububiyyah*) dan kekuasaan Allah dalam mencurahkan berbagai anugerah dan rahmatnya bagi seluruh alam semesta. Tim Penulis LPMQ Kementerian Agama RI, *Makkiy dan Madaniy: Periodisasi Pewahyuan Al-Qur'an*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, Cet. 1, 1438 H/2017 M, hal. 234. Nuruddin 'Ithr, *'Ulum Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2012, hal. 62.

⁵⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*, Vol. 6..., hal. 166.

...dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka... (QS al-Isra'/17:44)

Tidak ada seorangpun yang mampu mengerti bagaimana hakikat dari *tasbîh* dan *tahmîd* nya segala sesuatu yang ada di langit dan bumi, kecuali hanya orang-orang khusus yang memiliki kedekatan dan *qalbu*-nya senantiasa terkoneksi dengan Allah. Adapun ilmu pengetahuan ini, jika tidak diiringi dengan sinaran cahaya keimanan, maka ia akan berbalik membawa orang tersebut kedalam jurang kebinasaan, membawa ia semakin menjauh dari Allah sehingga membuatnya ter *hijâb* dari cahaya dan sinar keimanan itu. Oleh karena itu pada QS Yunus/10:101, Allah Swt menutup ayatnya dengan:

.... وَمَا تُغْنِي الْأَيْتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾

...tidaklah bermanfaat tanda-tanda (kebesaran Allah) dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang yang tidak beriman. (QS Yunus/10:101)

Sebagian kalangan bangsa Arab Jahiliyah yang mata hatinya tertutup, secara jelas mendustakan ayat-ayat Allah tersebut, mereka tidak mau merenungkan dan merespon, entah apa yang mereka nantikan, padahal keterangan begitu jelas nampak dihadapan mata mereka. Sehingga tidak ada manfaat sedikitpun, dari ayat-ayat Al-Qur'an dan juga para Rasul yang datang membawa berbagai berita peringatan itu, jika hati telah terkunci, akal pun membeku, potensi *fitrah*-nya telah terabaikan, dan esensi kemanusiaannya telah tertutup dari wujud ini, sehingga tidak dapat mendengar dan memahami bagaimana alam ini memuji dan bertasbih kepada-Nya.⁵⁸

Selain itu, ajakan keimanan kepada Allah yang disampaikan oleh Rasul supaya kaum musyrikin mentauhidkan-Nya, dibalas dengan cemoohan, dan berbagai penghinaan. Mereka dengan teguh memegang keyakinan sebagaimana yang sudah diwariskan oleh leluhur dan nenek moyang mereka, dengan menjadikan berhala-berhala yang mereka buat sebagai sesembahan selain Allah, oleh karenanya, secara tegas Allah menantang mereka, untuk mendatangkan kreasi hasil ciptaan dari berhala yang mereka sembah, jika memang apa-apa yang mereka sembah tersebut layak dianggap Tuhan.

هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَارُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١١٠﴾

⁵⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*, Vol. 6..., hal. 166.

Inilah ciptaan Allah, maka perhatikanlah olehmu kepadaku apa yang telah diciptakan oleh (sesembahanmu) selain Allah. Sebenarnya orang-orang yang zalim itu berada di dalam kesesatan yang nyata. (QS Luqman/31:11)

Ayat ini menjelaskan kenyataan dan keadaan kaum musyrikin Makkah, yang menurut Hamka, mereka sebenarnya menganiaya (mendzalimi) diri sendiri karena tidak mempergunakan akalinya untuk berfikir, hanya mengikuti tradisi kebiasaan yang sudah dilakukan oleh nenek moyang mereka, yang secara hakikat justru menyesatkan, mereka tidak memiliki pendirian yang teguh, sehingga diakhir kesengsaraan yang akan mereka dapatkan. Ayat ini menjadi penguat, akan kelemahan berhala yang mereka sembah, dimana Allah Sang Pencipta langit dan bumi dengan segala keindahan, keteraturan dan keagungan yang terdapat di dalamnya, mengajukan pertanyaan kepada para penganut-Nya, untuk menunjukkan hasil ciptaan sesembahan mereka? Untuk menunjukkan bahwa Tuhan itu haruslah Pencipta. Namun kenyataannya, jangankan menciptakan yang semisal dengan kerajaan alam raya, apakah bisa berhala tersebut menciptakan makhluk kecil seperti seekor lalat? Disinilah hakikat dari kesesatan mereka.⁵⁹

Bahkan menurut Quraish Shihab, seharusnya mereka lebih dulu melakukan pencarian dan penelitian, adakah yang diciptakan oleh sesembahan mereka atau tidak. Jika memang ada, dilihat apakah ciptaan tersebut indah dan agung atau tidak. Kalau dinilai agung, maka harus dibandingkan yang mana lebih agung, apakah ciptaan Allah atau ciptaan selain-Nya? dari sini sudah menjawab hakikat kesesatan mereka, yang mana sebenarnya sembah-sembahan siapa pun tidak ada yang mencipta! Oleh karena itu, jelas Quraish Shihab, ayat tersebut diakhiri dengan uraian bahwa, “*Sebenarnya orang-orang dzalim berada di dalam kesesatan yang nyata*”.⁶⁰

Selanjutnya, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa, sesungguhnya alam raya juga beriman dan patuh kepada Allah Swt, ia mengenal siapa yang menciptakannya dan tunduk kepada-Nya, segala sesuatu dan seluruh makhluk yang ada di dalamnya bertasbih dan memuji-Nya, kecuali sebagian manusia. Dan manusia hidup di alam dengan senantiasa mendengarkan gema iman dan Islam, gema tasbih dan sujud. Manusia sebagai satu bagian dari unsur alam turut serta mendendangkan gema ini, dan gerakan alamiahnya juga tunduk mengikuti hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.⁶¹

Oleh karenanya, tatkala terjadi pengingkaran yang dilakukan oleh kaum musyrikin terhadap ketauhidan, dengan menyekutukan penghambaan

⁵⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 7, hal. 95.

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 10, hal. 288.

⁶¹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*, Vol. 6..., hal. 167.

terhadap-Nya, alam raya sebenarnya merespon sikap manusia tersebut; alampun bergoncang meluapkan kemarahan atas sikap manusia kepada Sang Pencipta, sebagaimana digambarkan di dalam QS Maryam/19:90-91:

تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۖ أَنْ دَعَوْا
لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۗ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۗ إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۗ

hampir saja langit pecah, dan bumi terbelah, dan gunung-gunung runtuh, (karena ucapan itu), karena mereka menganggap (Allah) Yang Maha Pengasih mempunyai anak. Dan tidak mungkin bagi (Allah) Yang Maha Pengasih mempunyai anak. Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, melainkan akan datang kepada (Allah) Yang Maha Pengasih sebagai seorang hamba. (QS Maryam/19:90-93)

Ketika mengomentari ayat ini, Sayyid Quthb memberikan penjelasan bahwa kemarahan alam semesta melibatkan langit-langit, bumi, dan gunung-gunung. Hal ini bisa dilihat dari ungkapan ayat tersebut yang menggambarkan nuansa keguncangan, nuansa kecemburuan, dan nuansa kemurkaan. Sungguh, jiwa alam raya dan semua muatan-muatan yang ada di dalamnya ikut bergetar, berguncang, dan bergolak karena mendengar ucapan pengingkaran yang dialamatkan atas Allah itu menodai “kesucian” Yang Mahatinggi. Sebagaimana halnya reaksi setiap bagian dari anggota tubuh manusia ketika ia marah karena kehormatannya diinjak-injak atau ketika kehormatan orang-orang yang dicintainya dihinakan.⁶²

Kondisi ini juga dikuatkan oleh pendapat Ibn Abbas sebagaimana dikutip oleh Wahbah Az-Zuhaili, bahwa, langit-langit, bumi dan gunung-gunung, serta seluruh makhluk begitu terkejut, kecuali manusia dan jin. Hampir saja semuanya lenyap, sehingga para malaikat meluapkan kemarahannya, neraka jahannam membara, pepohonan seketika berduri dan bumi mengering, tatkala orang-orang musyrik berkata, “Allah mempunyai anak”. Sehingga Muhammad Ibn Ka’ab berkomentar atas reaksi alam yang begitu dahsyat ini, “Sungguh musuh-musuh Allah, hampir saja membuat kiamat segera terjadi dikarenakan ayat ini”.⁶³

⁶² Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal Al-Qur’an*, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. 1, 2003, Vol. 7, hal. 383.

⁶³ Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsir Al-Munir fi Al-‘Aqidah wa Asy-Syari’ah wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 10, 2009, Juz. 8, hal. 512.

Dari penjelasan ayat ini, menjadi satu bukti kuat, bahwa alam raya memiliki “potensi jiwa” seperti halnya manusia, sebagaimana penjelasan yang di utarakan oleh Nur Arfiyah Febriani yang menyatakan bahwa pemahaman para sufi klasik terhadap hakikat alam semesta yang memiliki potensi jiwa merupakan hal yang sudah diamini, baik oleh sains secara eksperimen, *burhâni*, *irfâni* dan *bayâni*. Pendapat ini juga dikuatkan oleh Ikhwan Ash-Shafa yang meyakini bahwa alam raya memiliki potensi jiwa yang dinamakan dengan jiwa universal. Bahkan alam menurutnya, dinamai sebagai الإنسان الكبير (*al-insân al-kabîr*) atau manusia besar, karena baik susunan ataupun fungsinya memiliki kesamaan dengan anatomi yang dimiliki oleh manusia. Walaupun secara realitas, tidak semua makhluk memiliki potensi gerak, tumbuh dan bereproduksi, serta berbagai potensi lainnya sebagaimana makhluk hidup.

Dalam pandangan Ikhwan Ash-Shafa fakta bahwa setiap makhluk diciptakan sesuai dengan fungsinya masing-masing untuk menunjang kebutuhan hidup manusia merupakan bukti kearifan Allah. Keberadaan mereka di alam raya ini memang untuk dapat dimanfaatkan juga dinikmati, namun alam tetap harus dijadikan sebagai rekan yang bisa bersanding hidup secara harmonis. Oleh karena itu, sebagaimana manusia bersikap baik kepada setiap anggota keluarganya dengan curahan cinta, kasing sayang juga perhatian, maka begitupula seharusnya etika manusia terhadap alam.⁶⁴

1. Kepasrahan Alam Raya Seraya Berserah Diri Kepada Allah

Al-Quran menjelaskan bahwa alam raya; langit dan bumi beserta seluruh isinya, berserah diri (أَسْلَمَ/*aslama*) kepada Allah Swt, semuanya tunduk dan patuh menjalankan aturan dan sistem yang telah Allah tetapkan. Pada pembahasan ini, penulis akan menguraikan penjelasan mengenai pandangan para mufasir Indonesia kontemporer terkait dengan term أَسْلَمَ/*aslama*. Sebagaimana sudah dijelaskan pada pembahasan *mufradat*, bahwa term terkait term أَسْلَمَ/*aslama* yang berkaitan dengan konteks berserah dirinya alam raya, hanya ditemukan pada satu ayat, yaitu pada QS Ali 'Imran/3:83. Adapun uraian penjelasannya adalah sebagai berikut:

⁶⁴ Febriani menambahkan bahwa apa yang diungkapkan oleh Ikhwan as-Shafa menurutnya tidak berlebihan. Hanya saja, memang untuk saat ini, hipotesis tersebut belum bisa dibuktikan seluruhnya secara ilmiah. Namun, berbagai hasil penelitian yang mengungkapkan bahwa fenomena air yang bisa menangkap stimulus yang dibuktikan oleh Masaru Emoto, gunung yang memendam potensi gerak yang ditemukan oleh Alfred Wegener, serta keaktifan bumi yang secara terus menerus mencipta dari dalam dirinya untuk dimanfaatkan manusia oleh Elisabet Sahtouris, menjadi satu bukti kuat yang memberikan indikasi bahwa apa-apa yang selama ini dianggap mati ternyata merekapun memiliki “potensi jiwa” sebagaimana halnya manusia. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014, hal. 60-61.

أَفْغَيَّرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ
يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾

Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan? (QS Ali 'Imran/3:83)

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, kata *Islâm* dalam ayat tersebut mengandung makna berserah diri dan mengikhlaskan diri kepada Allah, apapun agama yang dianut oleh manusia di dunia, sejatinya mereka semua akan dikembalikan kepada Allah, dan akan menemukan balasannya, sesuai dengan apa yang telah mereka lakukan, ayat ini memberikan ancaman yang berat bagi mereka.⁶⁵

Di dalam Tafsir Al-Azhar Hamka menjelaskan bahwa apa yang dimaksud dari agama-Nya; *Islâm* adalah menyerah dengan tulus ikhlas kepada Allah, menerima ajaran Allah yang dibawa oleh seluruh para Nabi dan memandang para Nabi tersebut adalah utusan Allah. Seorang *muslim* harus beriman kepada seluruh Nabi yang telah di utus, tanpa membedakan diantara satu dengan yang lainnya. Jika ada yang menolak untuk berserah diri, maka tidak layak menyandang gelar Islam: *padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa*. Coba perhatikan, tengoklah alam raya disekeliling yang begitu menakjubkan! Semuanya tunduk, menyerahkan diri kepada Allah, dalam keadaan suka maupun tidak suka, mau ataupun tidak mau, tidak ada jalan lain melainkan tunduk kepada Allah.

Alam raya yang di dalamnya terdapat matahari, bumi, bulan, dan bintang-bintang, semuanya beredar dengan begitu teratur, taat-setia kepada garis yang ditentukan Allah. Akan tetapi, dibalik keteraturan alam yang begitu mempesona, ada sebagian dari golongan manusia yang tidak mau menyerahkan diri kepada Allah, tetapi sebenarnya dia tidak dapat memilih jalan lain daripada menyerah juga. Orang yang muda mau tidak mau pasti akan tua. Orang yang hidup mau tidak mau pasti akan mati. Alam semesta mau tidak mau mesti tunduk kepada peraturan hukum-hukum yang sudah ditetapkan. Maka kata Hamka menutup penjelasannya, bahagialah manusia yang insaf akan hal ini, sehingga dia tidak merasa keberatan menerima ketentuan Allah, kemudia berserah diri tunduk dan patuhnya menjalankan

⁶⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 1, hal. vii.

seluruh hukum dan aturan-aturan yang telah ditetapkannya.⁶⁶

Menurut Quraish Shihab di dalam Tafsirnya *Al-Misbah* menjelaskan bahwa, jika dilihat dari kepatuhan apa yang ada di langit dan di bumi, makhluk itu ada yang patuh dan ta'at didasarkan atas kerelaan/suka, karena memang sesuai dengan fitrah kesucian mereka atau karena sesuai dengan harapan mereka. Kemudian kepatuhan yang terpaksa akibat tidak mampu mengelak. Ketundukan alam raya dengan suka hati, tampak antara lain dengan ketundukan hamba-hamba-Nya yang taat walau mereka diberi kebebasan untuk memilih untuk taat atau tidak. Adapun ketundukan dengan terpaksa adalah yang terjadi dari makhluk-makhluk-Nya yang tidak diberi pilihan sehingga harus menerima segala apa yang ditetapkan-Nya.

Ketundukan alam raya kepada Allah tampak dengan jelas pada keniscayaan hukum-hukum yang ditetapkan Allah atas alam raya ini. Sebagai contoh misalkan air yang tidak pernah menolak untuk ta'at terhadap hukum yang telah ditetapkan, sehingga air tidak pernah mengalir ke tempat yang lebih tinggi. Matahari pun tidak pernah protes setiap hari terbit dari timur, kemudian menginkingan terbit dari barat. Oleh karenanya, hukum-hukum alam itu bersifat konsisten, jikapun berubah, perubahannya senantiasa mengacu berdasarkan hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya juga, baik hukum itu telah diketahui manusia maupun belum. Manusia yang diberi kemampuan untuk memilih dari berbagai konsekwensi dari pilihannya pun masih juga dalam berbagai hal tidak mampu untuk mengelak dari ketundukan dan kepatuhan kepada-Nya, sekalipun manusia merasa tidak rela. Memang manusia diberikan anugrah oleh Allah Swt, berupa daya dan kemampuan untuk dapat memilih, meskipun daya dan kemampuan tersebut tidaklah mutlak, ia hanya terbatas pada apa yang dianugerahkan Allah kepada mereka.⁶⁷

Di dalam Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI dijelaskan bahwa ayat ini merupakan teguran keras atas sikap Ahli Kitab, karena mereka telah menyeleweng dari kebenaran, setelah kebenaran itu tampak begitu jelas dihadapan mata mereka, mereka menolak untuk masuk agama Islam yang berasal dari Allah. Orang-orang Yahudi itu tidak percaya kepada agama yang dibawa Nabi Muhammad saw, padahal nabi-nabi mereka mempercayai Nabi Muhammad saw, yang akan datang kemudian. Dengan sikap mereka yang tidak percaya kepada Nabi Muhammad berarti mereka tidak percaya kepada nabi-nabi mereka sendiri, dan berarti mereka mencari agama selain Islam. Sikap mereka itu dicela oleh Allah karena semua yang ada di langit dan di bumi tunduk kepada Allah secara sukarela dan takluk kepada ketentuan-Nya,

⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 1, hal. 672.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 1, hal. 165-166.

namun mengapa mereka tidak berbuat demikian?⁶⁸

Diakhir pembahasan ini, agar lebih mudah memahami inti pembahasan para mufasir Indonesia kontemporer terkait term *aslama* (Seluruh Makhluk Berserah Diri Kepada Allah) penulis sajikan Tabel V.4 sebagai berikut:

Tabel V.4. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Aslama*

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS Ali Imran/3:83	<i>Islâm</i> memiliki makna berserah diri dan mengikhhlaskan diri kepada Allah, apapun keyakinan dari agama yang dianut oleh manusia di muka bumi ini, sebenarnya mereka semua akan dikembalikan menghadap kepada Allah, dan kelak akan menemukan balasannya, sesuai dengan apa yang telah dilakukan
2	Hamka	QS Ali Imran/3:83	<i>Islâm</i> adalah menyerah dengan tulus ikhlas kepada Allah. Alam raya semuanya tunduk, menyerahkan diri kepada Allah, dalam keadaan suka maupun terpaksa. Namun, dibalik keteraturan alam yang begitu mempesona, terdapat sebagian golongan manusia yang tidak mau menyerahkan diri kepada Allah. Meskipun sebenarnya dia tidak dapat memilih jalan lain daripada menyerah juga. Seperti anak muda yang kuat mau tidak mau pasti akan merasakan tua dan lemah. Orang yang hidup akhirnya pasti akan mengalami

⁶⁸ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 1, hal. 548.

			kematian.
3	M. Quraish Shihab	QS Ali Imran/3:83	<i>Islâm</i> -nya alam raya, ada yang berdasar kepada kerelaan/suka. Ada juga yang terpaksa akibat tidak mampu mengelak. Ketundukan alam raya dengan suka hati, seperti ketundukan hamba-hamba-Nya yang taat walau mereka diberi kebebasan untuk memilih untuk taat atau tidak. Adapun ketundukan dengan terpaksa adalah seperti makhluk-makhluk-Nya yang tidak diberi pilihan sehingga mereka harus menerima segala apa yang ditetapkan-Nya.
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS Ali Imran/3:83	Sikap Ahli Kitab yang menyeleweng dari kebenaran, dicela oleh Allah karena alam raya berserah diri dengan tunduk kepada Allah secara sukarela dan takluk kepada ketentuan-Nya, namun mengapa mereka tidak berbuat demikian?

Dari Tabel V.4. diatas dapat dianalisis, bahwa kata *aslama* memiliki makna berserah diri, mengikhlaskan diri kepada Allah, tunduk patuh terhadap aturan yang telah ditetapkan. Sikap berserah dirinya (*aslama*) apa yang ada di langit dan di bumi, itu harus menjadi motivasi kuat bagi manusia agar bisa menjadi *muslim* sejati, lebih tunduk dan berserah diri terhadap segala aturan dan hukum-hukum Allah yang telah di tetapkan. Realitas kepasrahan dan ketundukan alam raya ini, harusnya dijadikan teladan bagi manusia, dimana manusia yang secara martabat, merupakan makhluk yang memiliki kedudukan istimewa ditengah-tengah alam raya ini, seharusnya dengan keistimewaan tersebut, manusia bisa menjadi makhluk yang paling taat dan tunduk kepada Allah dibandingkan makhluk-makhluk yang lainnya, bukan malah membangkang dan durhaka kepada-Nya. Pembacaan terhadap sikap alam raya inilah, yang sebenarnya diharapkan mampu membangkitkan daya spiritual, sehingga terlahir kesadaran ekosufisme, juga bertambahnya kearifan dalam memandang hakikat kehidupan.

Salah satu tujuan pokok dari diturunkannya Al-Qur'an adalah memberikan petunjuk kepada manusia mengenai akidah dan kepercayaan yang harus dianut, yang tersimpul dalam keimanan akan ketauhidan (keesaan) Tuhan dan menjelaskan bagaimana hakikat kehidupan dunia, juga menjelaskan kepastian akan adanya hari pembalasan. Setiap Rasul yang Allah utus, semuanya mengajak umatnya untuk mentauhidkan Allah dalam beribadah, dan melarang umatnya dari perbuatan syirik, sebagaimana penjelasan firman Allah Swt berikut:⁶⁹

﴿٢٥﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad), melainkan Kami wahyukan kepadanya, bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Aku, maka sembahlah Aku. (QS al-Anbiya/21:25)

Dari semenjak Rasul pertama di utus, hingga Rasul terakhir, semuanya mengajak umatnya untuk mentauhidkan Allah dalam beribadah, dan melarang umatnya dari perbuatan syirik. Sebagaimana Nabi Nuh a.s menyeru umatnya:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus Nuh kepada kaumnya, lalu dia berkata, "Wahai kaumku! Sembahlah Allah! Tidak ada tuhan (sembahan) bagimu selain Dia. Sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa azab pada hari yang dahsyat (kiamat). (QS al-A'raf/7:59)

Begitupun dengan para Nabi yang datang setelahnya, seperti Nabi Hud (QS al-A'raf/7: 65), Nabi Shaleh (QS al-A'raf/7: 73), Nabi Ibrahim (QS al-'Ankabut/29: 16), Nabi Syu'aib (QS al-'Ankabut/29: 36), Nabi Musa (QS Yunus/10: 84), Nabi Isa (QS al-Maidah/5: 117) semuanya mengajak untuk mentauhidkan Allah Swt.⁷⁰ Ini menandakan bahwa adanya kesatuan ajaran yang dibawa oleh seluruh Rasul kepada kaumnya. Selain itu, para Rasul juga

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2013 M/1434 H, hal. 57.

⁷⁰ 'Abdul Qadir Sayyid 'Abdul Rauf, *Dirāsāt fi Ad-Da'wah Al-Islamiyyah*, Cairo: Fakultas Ushuluddin, Cet. 2, 1430 H/2009 M, hal. 125.

mengajak kaumnya agar berserah diri (*Islâm*), tunduk patuh terhadap segala aturan, hukum yang telah ditetapkannya. Sebagaimana ucapan Nabi Nuh kepada kaumnya:

.... وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾

...dan aku diperintah agar aku termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri).” (QS Yunus/10:72)

Juga ketika Nabi Ya’kub memberikan wasiat kepada anak keturunannya (QS al-Baqarah/2:132-133) agar memegang teguh ketahudian, dan menjadi orang-orang yang berserah diri (*muslim*), juga ucapan Nabi Musa yang mengajak kaumnya agar termasuk kepada golongan *muslimîn* (QS Yunus/10:84). Dari sini bisa diketahui, bahwa semua Nabi mendeklarasikan keislamannya, sehingga Islam merupakan agama yang dibawa oleh seluruh Nabi.⁷¹ Meskipun masa hidup berbeda, dan ummatnyapun berbeda, akan tetapi intisari ajaran mereka hanya satu, yaitu penyerahan diri manusia kepada Allah, yang dalam bahasa arab disebut dengan “Islam”.⁷²

⁷¹ Tim Penulis Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Mesir, *Al-Mausu’ah Al-Islamiyyah Al-‘Ammah*, Cairo: Wizar Al-Auqaf Al-Majlis Al-A’la li Asy-Syu’un Al-Islamiyyah, 1429 H/2008 M, hal. 139.

⁷² Menurut Quraish Shihab, Islam sebagai agama memiliki prinsip-prinsip pokok yang menjadi visi dan misi dalam menjalani kehidupan di dunia ini, yang kesemuanya bermuara kepada prinsip ketauhidan, Adapun prinsip-prinsip pokok tersebut adalah: *pertama*, kesatuan alam raya. Dimana Allah menciptakan seluruhnya, dalam keadaan sangat seimbang, serasi, dan berada dibawah pengendalian dan pengatuhan Allah Swt, melalui hukum-hukum (*sunnatullah*) yang ditetapkan-Nya. *Kedua*, kesatuan kehidupan. Kehidupan duniawi sekarang sedang dijalalani oleh manusia, itu menyatu dengan kehidupan ukhrawinya. Kehidupan duniawi ini, menjadi tempat ladang beramal (*mazra’ah al-akhirah*), tempat bercocok tanam, dimana kegagalan dan kesuksesan di kehidupan kelak, itu sangat ditentukan oleh amal duniawinya. *Ketiga*, kesatuan ilmu. Islam tidak memandang adanya dikotomi, atau pemisahan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu umum, karena semuanya bersumber dari satu sumber yaitu Allah Swt. *Keempat*, kesatuan iman dan rasio. Keduanya asling bersinergi, karena masing-masing dibutuhkan dan masing-masing mempunyai wilayahnya sehingga harus saling melengkapi. *Kelima*, kesatuan agama. Seluruh agama yang dibawa oleh para Nabi bersumber dari Allah Swt., prinsip-prinsip pokoknya menyangkut akidah, syariah, dan akhlak tetap sama dari sejak dahulu hinhha sekarang. *Keenam*, kesatuan kepribadian manusia. Tidak ada diskriminasi, atau strata sosial, seluruh manusia sama disisi Allah diciptakan dari tanah dan Ruh Ilahi., yang membedakan hanya ketakwaanannya. Dan *ketujuh*, kesatuan individu dan masyarakat, manusia merupakan makhluk sosial, sehingga masing-masing harus saling menunjang satu sama lain. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik atas berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, Cet. 2, 2007 M/1428 H, hal. 503-504.

Ketika ada manusia yang berpaling dari keislaman, dan mencari agama atau keyakinan selainya, maka ia termasuk kedalam golongan orang-orang yang merugi baik di dunia maupun di akhirat, seluruh amalnya menjadi sia-sia tidak bermakna dan tidak akan diterima. Sehingga Allah mengingatkan kepada seluruh manusia, bahwa penolakan mereka, keengganan berserah diri kepada-Nya, masuk kedalam agama-Nya, menerima seluruh ajaran yang dibawa oleh Nabi-Nya, itu sangat bertolak belakang dengan sikap alam raya yang seluruhnya *أسلمت/aslama* (berserah diri) kepada-Nya. Sikap alam raya inilah yang harus dijadikan *'itibar*; bahan perenungan bagi manusia agar mencontoh sikap kepasrahan alam raya tersebut, demi meraih keridlaan Allah Swt.

2. Ketundukan Seluruh Makhluk Terhadap Hukum yang Telah Allah Tetapkan

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa alam raya berserah diri (*aslama*) kepada Allah Swt. Ketika alam raya berserah diri, ikhlas memurnikan penghambaan kepadanya, maka otomatis ia akan tunduk dan patuh terhadap aturan dan hukum yang telah ditetapkan. Oleh karenanya, bisa dilihat dan diperhatikan, bagaimana kepasrahan alam raya kepada Allah sehingga melahirkan harmoni yang begitu indah, tidak ada satupun unsur yang keluar dari ketetapanNya, semuanya tunduk dan patuh menjalankan tugas yang telah Allah berikan.

Pada pembahasan ini, akan diuraikan pembahasan mengenai pandangan para mufasir Indonesia kontemporer tentang ayat-ayat yang menjelaskan bahwa apa yang ada di langit dan bumi, semuanya tunduk kepada Allah Swt. Term *قَانِتُونَ/Qānitūn* yang menunjukkan ketundukan alam raya dapat ditemukan pada 2 ayat yaitu QS al-Baqarah/2:116 dan QS ar-Rum/30:26. Adapun pembahasannya sebagai berikut:

a. QS al-Baqarah/2:116

﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۗ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قٰنِتُوْنَ ﴿۱۱۶﴾

Dan mereka berkata, "Allah mempunyai anak." Mahasuci Allah, bahkan milik-Nyalah apa yang di langit dan di bumi. Semua tunduk kepada-Nya. (QS al-Baqarah/2:116)

Dalam membahas ayat ini, Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa secara konteks ayat ini mengungkapkan kondisi orang-orang musyrik, baik dari kalangan orang Yahudi yang mengatakan bahwa Uzair adalah *ibn Allah* (anak Allah), kemudian Orang-orang Nasrani mengatakan bahwa Al-Masih

adalah anak Allah, begitu juga dengan orang-orang musyrik Makkah, yang berkeyakinan bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Allah. Ucapan *tasbîh* dalam ayat ini, sebagai bentuk penyucian dari berbagai sifat yang bisa menodai keagungannya, Allah adalah Maha Esa, yang tidak butuh terhadap apapun dalam mengatur alam raya ini, dan baik di langit maupun di bumi, sesungguhnya tidak ada sesuatu pun yang dapat menyamai dan menyerupai Allah.⁷³

Alam semesta yang terbentang luas ini, begitu juga segala apa yang ada padanya merupakan milik-Nya, ada dalam pengaturan dan pengawasannya, semuanya tunduk kepada kemahabesaran-Nya, patuh kepada segala perintah-Nya, dan menaati segala kehendak-Nya. Menurut Hasbi memang Allah Swt memilih dari sebagian hambanya dengan memberikan berbagai keutamaan dan keistimewaan sebagaimana diberikan kepada para Nabi dan Rasul juga yang lainnya, akan tetapi hal tersebut tidak mungkin menaikkan derajat makhluk untuk sampai ke posisi *Khâliq* (Pencipta)⁷⁴

Hamka memberikan penjelasan mengenai ayat ini, bahwa ayat ini merupakan bantahan atas keyakinan orang-orang Yahudi, Nasrani maupun kaum Musyrik Makkah yang mengatakan bahwa Allah itu mempunyai anak. Memang bagi makhluk anak menjadi suatu kebutuhan, karena dengan adanya keturunan bisa menjadi penurus estafeta kekuasaan ketika dia mati, akan tetapi Allah bukanlah makhluk, Dia adalah Maha Hidup tidak akan mati, oleh karenanya mensucikannya dengan perkataan *Subhanallah* menjadi keniscayaan, sebagai upaya membersihkan berbagai anggapan, fikiran, bayangan yang hinggap di benak dan fikiran manusia, dari berbagai kekurangan yang dinisbatkan kepada Allah Swt. Menurut Hamka memang Isa al-Masih ataupun Uzair ataupun yang lainnya Allah pilih sebagai Nabi dan Rasul, bahkan mereka Allah anugrahi berbagai mukjizat. Namun itu semua bukan atas pilihan mereka, semuanya adalah kehendak Allah.

Allah adalah Tuhan yang Esa, tidak memiliki anak, adapun segala apa yang terkandung di langit dan di bumi, semuanya di bawah kekuasaan-Nya. Dan semua patuh, tunduk kepada-Nya. Mencakup seluruh makhluk yang Allah ciptakan baik itu benda yang dianggap mati/padat maupun makhluk hidup yang bernyawa. Menurut Hamka jika dalam benak manusia terbersit fikiran bahwa Tuhan itu lebih dari satu, maka fikiran itu akan membuat bingung sehingga menimbulkan kegundahan dan ketidaktenangan. Dari sini bisa disimpulkan bahwa ketauhidan itu, merupakan jawaban, juga menjadi obat atas berbagai kebimbangan yang menghantui keyakinan setiap manusia

⁷³ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. 110.

⁷⁴ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. 110.

dalam merumuskan konsep ketuhanan.⁷⁵

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menjadi bantahan keras kepada orang-orang Yahudi, Nasrani termasuk orang-orang musyrik Makkah yang berkeyakinan bahwa Allah memiliki anak, firman-Nya, *Mahasuci Allah* dari segala keserupaan, kebutuhan, dan kekurangan, walau sedikit pun. Sekiranya Allah memiliki anak, maka itu menandakan bahwa ada yang menyerupai-Nya. Karena, betapapun berbeda antara anak dari ayah, pasti disanah ada keserupaan antara keduanya walaupun sedikit. Kalau Allah mempunyai, atau mengangkat anak, itu berarti Dia mempunyai kekurangan dan kebutuhan. Hal ini mustahil, bahkan milik-Nya semata-mata, bukan milik selain-Nya, serta ciptaan dan di bawah pengelolaan-Nya, apa yang ada di langit dan di bumi. Anak dibutuhkan antara lain untuk membantu orangtua dalam memenuhi kebutuhannya, sedangkan Allah tidak membutuhkannya sesuatu apapun, karena semuanya tunduk kepada-Nya.⁷⁶

Di dalam Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI, dijelaskan bahwa orang-orang yang menyekutukan Allah (Yahudi, Nasrani) QS at-Taubah/9:30), beranggapan bahwa Allah memerlukan pembantu dalam mengurus alam raya ini. Mereka menganggap bahwa Allah mempunyai cita-cita yang jika tidak terealisasi maka akan dilanjutkan oleh penerusnya; anak-Nya seandainya Dia tidak ada lagi. Keyakinan serta ucapan orang-orang kafir itu merupakan dusta besar, mengherankan dan terlalu berani, *Mahasuci Allah* dari perkataan-perkataan yang seperti itu. Allah Swt tidak memerlukan sesuatu pun, baik berupa penolong dan pembantu dalam melaksanakan semua urusan-urusan-Nya, Dia tidak memerlukan sesuatu apapun untuk melanjutkan kehendak-Nya, karena Allah adalah yang Maha Kekal tidak berkesudahan.

Pernyataan *Mahasuci Allah* memberi pengertian bahwa Allah hendak membersihkan diri-Nya dari perkataan orang-orang kafir. Allah menyatakan demikian tiada lain untuk menjaga hak juga kepercayaan hamba-hamba-Nya, yang secara hakikat dapat merugikan mereka di dunia dan di akhirat nanti. Bahkan Allah menegaskan bahwa seluruh alam raya ini adalah milik-Nya, berada di bawah kekuasaan-Nya. Tidak ada satupun yang dapat mengurangi kehendak-Nya dan merugikan-Nya. Semua patuh dan tunduk kepada-Nya.⁷⁷

b. QS ar-Rum/30:26

وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَدْتُونَ ﴿١٣٦﴾

⁷⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 1..., hal. 228.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1..., hal. 362-3633.

⁷⁷ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1..., hal. 182-

Dan milik-Nya apa yang di langit dan di bumi. Semuanya hanya kepada-Nya tunduk. (QS ar-Rum/30:26)

Menurut Hamka dalam memahami ayat ini, perlu memperhatikan juga relasi ayat-ayat sebelumnya (*munâsabah al-âyât*), bahwa menurutnya enam ayat sebelumnya yaitu dari ayat 20 sampai ayat 25, Allah memperingatkan manusia dengan fenomena ayat-ayat *takwîn* yang menjadi bukti akan kebesaran-Nya, atau bukti tentang keberadaan-Nya, ayat-ayat tersebut mencoba menarik perhatian manusia dengan apa yang ada di lingkungan sekitarnya, dimulai dari dirinya sendiri yaitu manusia yang awal mula penciptaannya berasal dari tanah, hingga bagaimana perjalanan hidupnya; memiliki pasangan hingga membentuk sebuah keluarga, masyarakat dan bangsa-bangsa yang berbeda bahasa dan warna kulit, pergantian siang dan malam, turunnya hujan sehingga dapat menyuburkan bumi, semua ayat-ayat tersebut memiliki keterkaitan yang begitu kuat dengan keberlangsungan hidup manusia di muka bumi.

Enam ayat tersebut sebenarnya bertujuan untuk menyadarkan manusia bahwa dia adalah makhluk yang diberi karunia akal dan fikiran berbeda dengan makhluk-makhluk yang lainnya, apalah arti manusia kalau bukan karena akalnya. Akal dan fikiran inilah yang hendaknya dipergunakan untuk memperhatikan, merenung dan berfikir sehingga bisa mengantarkan kepada hakikat kebenaran, tentang yang ada. Dengan menafakuri tanda-tanda kebesaran Allah tersebut, sampailah manusia kepada kesimpulan tentang kepastian adanya Sang Maha Pencipta, Maha Pengatur, Mahabijaksana, Mahaperkasa disertai Maha Pengasih dan Maha Penyayang.⁷⁸

Dari penjelasan tersebut, menurut Hamka bahwa ayat ke 26 menjadi penegas akhir, bahwa seluruh apa yang ada di langit dan di bumi, berasal dari Allah dan akan dikembalikan kepada-Nya. Tumbuh, subur, berdaun, dan berbuah lalu kian tua, gugur, dan akhirnya mati. Begitulah kira-kira gambaran cerita kehidupan, masing-masing tunduk dan patuh terhadap apa yang sudah Allah tetapkan. Seluruh makhluk tidak ada yang dapat bertahan sesuai kondisi yang ia inginkan, atau bahkan menolak aturan hukum tersebut. Dalam hal ini, Hamka memberikan perumpamaan, bahwa ada di sebagian manusia yang tidak menyadari akan kebenaran Allah Swt dan ia enggan menghadapi kematian, bahkan hanya untuk memikirkannya pun ia sendiri takut. Namun akhirnya ia pasti mati juga, ia mesti tunduk kepada ketentuan Allah Swt.⁷⁹

Hal senada juga dijelaskan oleh Quraish Shihab, menurutnya setelah ayat-ayat sebelumnya menjelaskan kuasa-Nya terhadap langit dan bumi juga

⁷⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 7..., hal. 47.

⁷⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 7..., hal. 57.

terhadap manusia, di dalam ayat ke 26, Allah Swt menjelaskan kuasa-Nya atas segala sesuatu, baik makhluk yang telah diketahui wujudnya oleh manusia maupun yang belum. Selain itu, ayat yang lalu mengisyaratkan melalui *berdirinya langit dan bumi* tentang adanya sistem yang ditetapkan Allah untuk maksud tersebut. Pada ayat ini, diuraikan tentang penghuni langit dan bumi yang juga tidak dapat keluar dari sistem yang telah ditetapkan Allah serta selalu berkaitan dengan sistem jagat raya. Ayat di atas menyatakan: *Dan milik-Nya saja*, yakni Dia Pencipta, Penguasa, dan Pengatur, *siapa saja yang ada di langit* yang berlapis tujuh itu, dan *di bumi* yang terhampar ini. Semuanya apa pun yang wujud, *hanya kepada-Nya saja mereka tunduk* sepenuh ketundukan.

Menurut Quraish Shihab kata (مَنْ) pada ayat ini, digunakan untuk makhluk berakal. Menurutnya, kalau makhluk berakal saja tunduk dan patuh kepada-Nya, tentu terlebih lagi makhluk yang yang tidak berakal. Penggunaan kata itu juga, mengisyaratkan adanya makhluk-makhluk berakal di langit, paling tidak mereka adalah malaikat dan jin.⁸⁰

Selanjutnya kata (قَائِلُونَ) *qânitûna* terambil dari kata (قَانَت) *qanata* yang bermakna: patuh, menerima apa yang ditetapkan Allah. Manusia termasuk di dalam apa yang diuraikan ini. Secara realitas, memang tidak semua jenis manusia tunduk dan patuh terhadap aturan yang telah Allah tetapkan, bahkan sebagian besar diantaranya tidak mematuhi perintah syariat-Nya, tetapi perlu diingat bahwa ketidakpatuhan itu disebabkan Allah mengizinkan manusia untuk patuh atau tidak patuh pada ketentuan-ketentuan syariat-Nya, dalam hal ini manusia diberikan keluasaan untuk memilih. Namun, terdapat sekian banyak hal, yang menyangkut *qadla*/ketetapan Allah, yang mana manusia sendiri tidak dapat menghindarinya, walaupun ia berusaha sekuat tenaga untuk menghindar. Menurut Quraish Shihab, hal-hal itulah yang dimaksud dengan kepatuhan di sini, yakni kepatuhan menyangkut sistem dan hukum-hukum alam atau kemasyarakatan yang ditetapkan-Nya. Sebagai contoh, manusia tidak bisa hidup seribu tahun, walaupun ia menginginkannya, bahkan manusia tidak dapat memperpanjang atau memperpendek usia yang telah diterapkan-Nya. Manusia juga tidak dapat menghindar dari berbagai ketentuannya, seperti menghindar dari penyakit bila dia melanggar hukum-hukum alam yang berkaitan dengan kesehatan dan penyakit. Menutup penjelasannya, Quraish Shihab berkomentar bahwa bisa juga kepatuhan yang dimaksud pada ayat ini, dikaitkan dengan uraian ayat yang sebelumnya menengai keniscayaan dibangkitkannya seluruh manusia setelah kematian, dengan peniupan sangkakala kedua.⁸¹

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 10..., hal. 197.

⁸¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 10..., hal. 198.

Lajnah Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI menjelaskan bahwa ayat ini, merupakan kesimpulan dari enam ayat sebelumnya. Dalam arti bahwa demikianlah kekuasaan dan keagungan Allah Swt. Apa saja yang berada di langit dan di bumi adalah milik-Nya dan tunduk patuh kepada-Nya. Walaupun pada kenyataannya masih banyak manusia yang tidak tunduk dan tidak menyembah-Nya. Maka yang dimaksud dengan ketetapan yang ada di dalam ayat ini berarti tunduknya setiap sesuatu yang ada di langit dan bumi kepada *irâdah* (kehendak) Allah. Kehendak-Nya yang mengendalikan semuanya itu sesuai dengan *sunnah* yang telah ditentukan-Nya. Dalam hal ini, semuanya tunduk kepada *sunnah* tersebut, walaupun manusia pada praktiknya ada yang durhaka dan ingkar. Tim Lajnah menegaskan bahwa yang durhaka itu adalah akal dan hati mereka. Adapun yang berkenaan dengan jasad, semuanya tunduk dan diatur menurut hukum-hukum alam yang disebut dengan *sunatullah*. Menurutnyalah inilah yang dimaksud dengan firman Allah pada QS Ali Imran/3:83.⁸²

Adapun menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, ayat ini menjelaskan tentang kepemilikan secara mutlak apa yang ada di langit dan di bumi, seluruhnya adalah makhluk Allah. Semuanya tunduk dan patuh kepada Allah, baik secara sukarela maupun secara terpaksa.⁸³

Selanjutnya, sebagai penutup pembahasan ini, berikut inti penafsiran para mufasir Indonesia kontemporer tentang kata *qânitûna*, penulis sajikan di dalam Tabel V.5 sebagai berikut:

Tabel V.5. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Qânitûna*.

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS ar-Rum/30:26	Allah merupakan pemilik mutlak apa yang ada di langit dan di bumi, semuanya makhluk Allah. Seluruhnya tunduk dan patuh kepada Allah, baik secara sukarela maupun secara terpaksa
2	Hamka	QS ar-Rum/30:26	Apa yang ada di langit dan di bumi, seluruhnya berasal dari Allah dan akan dikembalikan kepada-Nya. Tumbuh, subur,

⁸² Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 7, hal. 489.

⁸³ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 3, hal. 387.

			berdaun, dan berbuah lalu kian tua, gugur, dan akhirnya mati. Seperti itulah gambaran kehidupan, Seluruh makhluk tidak ada yang dapat bertahan sesuai kondisi yang ia inginkan, atau bahkan menolak aturan hukum tersebut. Setiap ciptaan Allah tunduk dan patuh terhadap aturan yang telah Allah tetapkan. Tidak ada yang mampu menolak terhadap hukum Allah.
3	M. Quraish Shihab	QS ar-Rum/30:26	Kata (قَانِتُونَ) <i>qânitûna</i> berasal dari kata (قنت) <i>qanata</i> yang bermakna: <i>patuh, menerima</i> segala yang telah Allah tetapkan. Manusia termasuk kedalam pembahasan ini. Jika dilihat, memang tidak semua manusia tunduk terhadap hukum Allah yang telah di tetapkan, bahkan tidak sedikit diantaranya banyak yang durhaka terhadap syari'atnya, namun kepatuhan dan kedurhakan itu, sudah menjadi ketetapanya juga, bahwa dalam hal ini, manusia diberikan keleluasaan untuk memilih; untuk patuh atau tidak. Meskipun, dalam banyak hal menyangkut <i>qadha</i> /ketetapan Allah manusia tidak bisa menghindarinya. Menurut Quraish Shihab, yang dimaksud kepatuhan di sini yaitu kepatuhan yang berkaitan dengan sistem dan hukum-hukum alam atau kemasyarakatan yang telah ditetapkan-Nya. Atau ketundukan seluruh manusia tatkala kelak akan dibangkitkan

			setelah mati, pada tiupan sangsakala kedua.
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS ar-Rum/30:26	Yang dimaksud dengan ketundukan alam raya berarti ketundukannya kepada <i>irâdah</i> (kehendak) Allah. Kehendak-Nya yang mengendalikan semuanya itu sesuai dengan <i>sunnah</i> yang telah ditentukan-Nya. Semuanya tunduk terhadap <i>sunnah</i> tersebut, walaupun secara realitas terdapat manusia yang durhaka kepada-Nya. Namun, yang durhaka adalah akal dan hatinya. Adapun jasad, semuanya tunduk patuh terhadap hukum-hukum alam yang disebut dengan <i>sunatullah</i> .

Dari uraian penjelasan diatas dapat disimpulkan, bahwa hukum yang Allah tetapkan atas manusia terbagi menjadi dua, *pertama*, aturan-aturan (hukum) yang mana manusia diberikan kebebasan untuk memilih, menjalankan aturan atau tidak, hukum-hukum ini berkaitan dengan syari'at agama. Dalam hal ini, agama tidak memaksa, namun agama memberikan konsekwensi akhir, bagi siapa yang patuh kelak akan diberikan balasan, pahala dari amal shaleh yang telah dilakukannya, dan sebaliknya bagi siapa yang enggan melakukannya bahkan membelot dengan bermaksiat kepada-Nya, maka adzab dan siksa baginya sudah menanti. *Kedua*, aturan-aturan (hukum) yang berkaitan dengan *qadla* dan *qadar*⁸⁴ termasuk hukum alam

⁸⁴ Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buty menjelaskan di dalam karyanya *kubra al-yaqiniyyât al-kauniyyah* bahwa yang dimaksud dengan *qadha* adalah *عَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَزَلِّ بِمَا سَأَلْتَهُمْ عَلَيْهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ بِالْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عَلَى مَا سَأَلْتَهُمْ عَلَيْهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ*, Ilmu Allah yang berkaitan dengan segala sesuatu di zaman azali, menyangkut dengan apa yang akan terjadi dimasa yang akan datang. Adapun *qadar* yaitu *إِجَادُ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بِالْفِعْلِ طَبَقًا لِعِلْمِهِ الْأَزَلِيِّ الْمُتَعَلِّقِ بِهَا*, realisasi perwujudan segala sesuatu tersebut secara aktual sesuai dengan ilmu-Nya di zaman azali yang berkaitan dengannya (segala sesuatu). Sedangkan Imam Nawawi Al-Bantani menjelaskan bahwa *qadha* menurut 'ulama Asya'irah adalah kehendak Allah terhadap sesuatu di zaman azali sesuai dengan kenyataan sesuatu tersebut di zaman bukan azali. Sedangkah *qadar* adalah bahwa Allah mewujudkan sesuatu sesuai dengan kadar tertentu yang sesuai dengan kehendaknya. Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buty, *Kubra Al-Yaqiniyyât Al-Kauniyyah*, Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 32, 1432 H/2011 M, hal. 160. Muhammad Nawawi Ibn 'Umar Al-Bantani,

(*sunnatullah*) yang berlaku di dalam kehidupan ini. Semuanya itu, manusia hanya tinggal menjalaninya saja, manusia tidak diberikan kebebasan untuk memilih, Allah hanya mengarahkan agar manusia senantiasa tetap bersabar mejalani segala ketentuan/hukum yang telah Allah tetapkan. Oleh karenanya, dibanyak ayat Allah senantiasa memotivasi Nabi-Nya, agar senantiasa bersabar dalam menjalani setiap hukum-hukum-Nya sebagaimana termaktub di dalam beberapa ayat, yaitu pada QS ath-Thur/52:48, QS al-Qalam/68:48 dan QS al-Insan/76:24.

Selain dua ayat tersebut, sebenarnya masih ada penjelasan Al-Qur'an yang menerangkan ketundukan alam raya, yaitu QS Maryam/19:93 yang menerangkan bahwa kelak tidak ada seorangpun di langit dan di bumi melainkan akan datang kepada Allah sebagai seorang hamba. dan firman Allah dalam QS Fussilat/41:11 berikut:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾

Kemudian Dia menuju ke langit dan (langit) itu masih berupa asap, lalu Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi, "Datanglah kamu berdua menurut perintah-Ku dengan patuh atau terpaksa." Keduanya menjawab, "Kami datang dengan patuh." (QS Fussilat/41:11)

Quraish Shihab menjelaskan ayat ini, dengan mengutip penjelasan Sayyid Quthb, dimana menurutnya, ayat ini sungguh memberikan isyarat yang begitu mengagumkan tentang kepatuhan alam raya kepada hukum *Ilahi*, serta hakikat hubungan yang erat diantara alam dan pencipta-Nya. jika demikian, seluruh makhluk yang ada di alam raya tunduk kepada ketentuan *Ilahi*, tidak terkecuali manusia meskipun ketundukannya dalam keadaannya terpaksa, ia tidak mampu untuk menghindar, karena manusia bagian kecil dari unsur alam dari roda alam raya yang sangat agung ini, sehingga hukum-hukumnya berlaku atasnya suka ataupun tidak suka. Meskipun sebenarnya mayoritas manusia, dan hanya manusia saja, yang enggan tunduk sebagaimana ketundukan langit dan bumi. Manusia berusaha untuk menghindar dan melakukan penyimpangan dari koridor hukum yang sebenarnya sangat mudah, sehingga menabrak hukum-hukum alam yang telah Allah ciptakan, yang sebenarnya dapat menghancurkan dan membinasakannya. Akhirnya manusiapun tunduk tetapi tidak dalam keadaan

taat.⁸⁵

Adapun yang dikecualikan dari sikap manusia yang menolak tunduk terhadap aturan Allah, hanyalah hamba-hamba Allah yang telah “berdamai” hati, diri, gerak langkah, fikiran/pandangan, kehendak, dan kecenderungan mereka, semuanya telah berdamai dengan hukum-hukum alam yang bersifat *kulli* sehingga ia datang dalam keadaan taat, berjalan dengan mudah seiring dengan gerak langkah alam raya yang sangat agung itu, masuk kedalam rombongannya untuk berjalan menuju Tuhan, bergabung dengan segala kekuatannya dan ketika itu ia dapat melahirkan berbagai keajaiban dan hal-hal yang luar biasa karena yang bersangkutan telah berdamai dengan hukum *Ilahi*. Ia memperoleh kekuatan dari kekuatannya. Ia menjadi bagian darinya dalam perjalanan menuju Allah dalam keadaan ta’at kepada-Nya.⁸⁶

Sikap alam raya yang *qânitûn*/menerima dan tunduk terhadap hukum-hukum *Ilahi* ini, harus menjadi bahan perenungan bagi setiap *insân* yang menginginkan kedekatan dengan Tuhannya. Alam memberikan keteladanan yang begitu agung, bagaimana seharusnya sikap seorang *makhlûk* terhadap *khâlik*-nya, sadar terhadap martabat dirinya, alam begitu setia, ta’at dan patuh terhadap hukum yang telah Allah tetapkan, salah satu contohnya bagaimana matahari dan bulan yang senantiasa berjalan sesuai garis edarnya, sehingga siang dan malam berganti secara teratur yang menghasilkan waktu; dari detik hingga tahun, mereka tidak pernah berontak dan menolak seluruh ketetapanannya.

Aturan-aturan yang Allah tetapkan ini, sejatinya dalam rangka menjaga kemaslahatan seluruh makhluk tanpa terkecuali manusia yang menjadi bagian kecil di alam ini, manusia yang diberi posisi istimewa ditengah alam raya ini, namun justru manusialah yang banyak melakukan kedurhakaan kepada Allah. Sehingga penyimpangan, penolakan, pembangkangan terhadap aturan yang dilakukan manusia tersebut, pada hakikatnya, ia sedang menjerumuskan dirinya kedalam jurang kebinasaan, melawan hukum berarti menabrak/menghancurkan diri sendiri. Adapun manusia yang ta’at, tunduk terhadap hukum-hukum *Ilahi* maka dia termasuk ke dalam golongan hamba-hamba Allah yang kelak akan mendapatkan kemuliaan dan derajat tinggi di disisi-Nya.

3. Keserasian Alam Semesta Sebagai Bukti Keesaan Allah Swt

Tasbîh yang bermakna penyucian dan penyaksian akan keesaan Allah Swt, tidak ada sekutu bagi-Nya, juga pada kekuasaan dan kerajaan-Nya yang meliputi keseluruhan langit dan bumi beserta segala isinya. Seluruh makhluk berdiri mensucikan-Nya karena semuanya dapat *wujûd* di jagad semesta ini

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 12, hal. 25.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 25-25.

disebabkan oleh-Nya. Seandainya saja, Dia yang Maha Kuasa memutuskan hubungan dengan makhluk-Nya atau mengabaikan mereka walaupun sekejap, tentu pasti semuanya akan lenyap dan sirna.⁸⁷

Bertasbihnya alam raya, menjadi suatu premis yang tidak terbantahkan, walaupun sebagian kalangan masih memperdebatkan hakikat dari tasbihnya alam raya ini, bahkan kaum positivisme tidak mempercayainya. Oleh karenanya, sebagian ada yang berpendapat bahwa itu hanya merupakan ungkapan *majâzi* semata, berupa *lisân al-hâl*, dalam arti bahwa alam raya tunduk dan patuh terhadap hukum-hukum yang telah Allah tetapkan. Begitu juga keserasian, keharmonisan, ketepatan ciptaan Allah yang terhampar di semesta alam ini, begitu sempurna tanpa cacat dan cela, itulah *tasbîh*-nya alam raya, sehingga hal itu menjadi *dalîl* yang kuat akan adanya *wujûd* Sang Pencipta Yang Maha Sempurna, yang memiliki Kekuasaan Mutlak tiada sekutu bagi-Nya.

Namun tidak sedikit yang berpendapat bahwa bertasbihnya alam raya merupakan *tasbîh* hakiki, menggunakan *lisân al-maqâl* (secara ucapan), Al-Qur'an pun menegaskan hal demikian (QS al-Isra'/17:44), akan tetapi tidak mudah untuk membuktikannya, karena pemahaman manusia akan hal itu, sungguh sangat terbatas. Padahal Allah menjelaskan bahwa tidak ada sesuatupun yang ada di jagat raya ini, kecuali bertasbih kepada-Nya. Bertasbihnya alam raya ini, tidak hanya terbatas kepada makhluk yang dianggap hidup saja, atau yang berakal saja, tapi seluruh ciptaan Allah, bahkan yang dianggap benda mati sekalipun, seluruhnya bertasbih kepada-Nya, hanya manusia tidak memahami hakikat tasbihnya tersebut.

Bagi kalangan *'awâm*, bertasbihnya alam raya secara hakiki, sangat sulit untuk dibuktikan, karena ia diluar nalar, suatu hal metafisik yang tidak bisa diakes oleh orang biasa. Kondisi tersebut berbeda dengan kalangan *khawâs*, tidak sedikit pengalaman para sufi yang menjelaskan akan hal itu, walaupun ini bersifat pengalaman personal sehingga subjektifitasnya dinilai begitu kental. Sebagian sufi ketika sudah sampai pada *maqâm* tertentu, ia dapat merasakan pengalaman spiritual ini, ketika Allah membuka tirai hijabnya (*kasyf*), sehingga bisa mendengar tasbihnya alam raya, sebagaimana yang dialami oleh Abdul Wahhab Asy-Sya'rani yang ia ceritakan dalam karya autobiografinya yang berjudul *Lathâif Al-Minan wa Al-Akhlâq fi Wujûb At-Thadduts bi Ni'matillâh 'ala Al-Ithlâq*. Pengalaman ini ia rasakan, dari sejak maghrib hingga menjelang terbit fajar, karena tercengang dan kagum dengan kejadian itu, hingga ia tidak sadarkan diri untuk menyelesaikan shalat maghrib berjamaah, ia baru tersadar ketika Allah menutup kembali tirai hijabnya menjelang terbit fajar.⁸⁸

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 101-102.

⁸⁸ Abdul Wahhab Sya'rani menceritakan bahwa tatkala ia melaksanakan shalat maghrib berjamaah, Allah membukakan tirai hijabnya sehingga ia dapat mendengarkan

Maka sebagian ulama berpendapat bahwa, dihibabnya manusia dari mendengarkan tasbih alam raya merupakan suatu kenikmatan yang patut di syukuri, karena jika Allah membukakan tirai hijab tersebut, walaupun hanya sekejap, pasti manusia tidak akan kuat untuk mendengarkannya, atau bisa jadi manusia akan disibukan dengan tasbihnya alam raya tersebut, sehingga manusia tidak akan bisa tenang menjalankan seluruh aktifitasnya di muka bumi ini.

Apa yang dialami oleh Abdul Wahhab Asy-Sya'rani jelas sulit di buktikan secara empiris, karena ia berada di ruang privasi, orang lain tidak bisa merasakan pengalaman tersebut, sehingga apa yang penulis sebelumnya utarakan, sulit untuk mencari pembuktiaannya, sehingga bagi kalangan *awâm* dinilai janggal dan sulit untuk diterima, namun dalam tradisi tasawuf pengungkapan dimensi metafisik/*ghaib* sudah menjadi satu hal yang biasa. Pengungkapan para sufi atas pengalaman spiritualnya dapat mendengarkan tasbih alam raya, sebenarnya tidak bertentangan dengan tradisi Islam secara umum, karena Al-Qur'an pun mengkonfirmasi akan hal ini, bahwa sebagian para Nabi diberi kemukjizatan bisa berkomunikasi dengan hewan, dan memiliki kekuasaan atas unsur-unsur alam, seperti Nabi Daud yang gunung dan burung kebersamai dalam tasbihnya (QS Saba/34:10, QS al-Anbiya'/21:79 dan QS Shad/38:18),⁸⁹ begitupun juga dengan anaknya yaitu Nabi Sulaiman yang bisa berbicara dengan semut, burung dan alam semesta, dimana sebagian besar tentaranya berupa hewan diantaranya burung, sebagian lagi disebutkan bahwa jin juga menjagi bagian dari tentaranya, bahkan syaithan pun Allah tundukan untuk membantunya QS al-Anbiya'/21:82,⁹⁰ anginpun tunduk atas perintahnya (QS Shad/38:36). Dari sini bisa diketahui bahwa, bisa jadi manusia pada level spiritual tertentu, diberikan kekuasaan oleh Allah untuk bisa mengakses dimensi esoteris ini, bisa memahami dan mengerti tasbihnya alam raya.

Diluar perdebatan, apakah manusia bisa memahami tasbih alam raya atau tidak, yang menjadi catatan penting adalah, bahwa bertasbihnya alam semesta merupakan suatu keniscayaan, diluar bagaimana cara dan bentuk tasbih tersebut. Al-Qur'an sendiri menegaskan akan hal itu, dimana tidak

tasbih *jâmadât* (benda mati/padat) dari tiang, dinding, dan lantai yang ada di masjid, juga kerikil/batu yang ada di luar masjid, hingga tasbihnya *hayawânât*; dari binatang ternak hingga ikan yang ada di lautan, hingga ia mendengar kalimat dari tasbihnya ikan di lautan yaitu: سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْخَلْقِيِّ رَبِّ الْجَمَادَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتِ وَالْأَوْزَاقِ. سُبْحَانَ مَنْ لَا يُنْسَى قُوَّتُ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْخَلْقِيِّ رَبِّ الْجَمَادَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتِ وَالْأَوْزَاقِ. يَطُّعُ بَرَّةً عَمَّنْ عَصَاهُ. 'Abdul Wahhab Ibn Ahmad Asy-Sya'rani, *Lathâif Al-Minan wa Al-Akhlâq fi Wujûb At-Thadduts bi Ni'matillâh 'ala Al-Ithlâq*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet. 5, 1441 H/2020 M, hal. 286.

⁸⁹ Abul Fida Isma'il Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Qashash Al-Anbiya*, Cairo: Dar As-Salam, 2006, hal. 412.

⁹⁰ Abul Fida Isma'il Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Qashash Al-Anbiya...*, hal. 424-436.

kurang dari 11 ayat,⁹¹ menjelaskan bertasbihnya alam raya dan seluruh apa yang ada padanya.

Pada pembahasan selanjutnya, penulis akan memaparkan bagaimana penjelasan mufasir Indonesia kontemporer kaitannya dengan ayat-ayat yang berbicara mengenai term bertasbihnya alam raya. Dari 11 ayat tersebut, penulis hanya menyajikan penjelasan 4 ayat saja yaitu: QS al-Hadid/57:1, QS al-Isra'/17:44, QS ar-Ra'd/13:13 dan QS al-Anbiya'/21:79, keempat ayat tersebut yang dinilai mewakili dan mencakup tema pembahasan ayat-ayat lainnya yang tidak di bahas. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. QS al-Hadid/57:1

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾

Apa yang di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana. (QS al-Hadid/57:1)

Menurut Quraish Shihab, awal pembuka surat ini (*fawatih as-suwar*), merupakan salah satu dari tujuh surah di dalam Al-Qur'an yang diawali dengan ungkapan *tasbih*. Surat pertama yang menggunakan akar kata tersebut pada awal ayatnya adalah QS al-Isra/17:1 yang menggunakan bentuk *mashdar* yaitu سُبْحَانَ, *subhana*, kemudian disusul dengan surat yang menggunakan kata *fi'il madhi*/kerja masa lampau yaitu سَبَّحَ, *sabbaha* masing-masing pada surat QS. al-Hadid/57: 1, QS al-Hasyr/59:1, dan QS ash-Shaff/61: 1. Setelah itu surah yang menggunakan bentuk kata kerja masa kini/ *fi'il mudhari*, yaitu يُسَبِّحُ, *yusabbihu* terdapat QS al-Jumu'ah/62: 1 dan QS at-Taghabun/64: 1. Dan terakhir pada surah QS al-A'la/87: 1 dengan menggunakan bentuk yang menunjuk kepada *fi'il amar*/perintah yaitu سَبِّحْ.⁹²

Maka dari sini bisa dilihat, bentuk kata tasbih yang digunakan sebagai pembuka surat, itu mencakup seluruh pengambilan kata (*isytiqaq al-kalimat*) secara tinjauan ilmu *sharaf*, dimulai dari *mashdar* (kata jadian), disusul dengan *fi'il madhi* (kata kerja masa lampau), kemudian *fi'il mudhari* (kata kerja masa kini dan akan datang) dan diakhiri dengan *fi'il amr* (kata yang menunjukan perintah). Tentu setiap bentuk dari kata-kata tersebut memiliki *dilalah*/maksud secara makna, hal ini mengisyaratkan bahwa tasbihnya alam raya itu, mencakup seluruh zaman/waktu, tempat dan keadaan, bahkan sebelum makhluk itu mewujud Allah telah meletakkan tabi'at tersebut padanya, sehingga kapanpun dan dimanapun seluruh makhluk secara

⁹¹ Adapun kesebalas ayat tersebut yaitu: QS al-Hadid/57:1, QS al-Hasyr/59:1, QS ash-Shaf/61:1, QS al-Jumu'ah/62: 1, QS at-Taghabun/64:1, QS al-Isra/17:44, QS ar-Ra'd/13:13, QS an-Nur/24:41, QS al-Hasyr/59:24, QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38:18.

⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 400.

tabi'at penciptaanya akan terus dan selalu bertasbih kepada Allah Swt seraya mensucikan, mentauhidkan dan mengagungkan-Nya dengan menyandangkan seluruh sifat kesempurnaan bagi-Nya. Hal senada ditegaskan oleh As-Sayyid Isma'il 'Ali Sulaiman di dalam karyanya *Fawâtiḥ Suwar Al-Qur'an Al-Karîm: Anwa'uha wa Dilâlatuha*, bahwa penggunaan seluruh bentuk *sharfi* pada kata سَبَّحَ, *sabbaha* dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an menunjukkan aspek kemukjizatan Al-Qur'an yang patut untuk ditafakuri secara seksama.⁹³

Sebagaimana penggunaan bentuk kata *fi'il madhi*/kata kerja masa lampau pada surah ini, menurut Quraish Shihab hal ini untuk menegaskan bahwa tasbih yang dilakukan oleh alam raya dan seluruh makhluk yang ada padanya merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah sebelum wujud mereka. Allah telah mengilhami setiap makhluk dan memberinya potensi untuk hal tersebut. Bagi makhluk berakal, potensi itu berupa akal dan hati yang Allah anugerahkan kepada masing-masing mereka. Adapun bagi yang tidak berakal yaitu berupa sifat dan tabiat yang melekat pada substansi kejadiannya. Oleh karenanya, Qurasih Shihab melanjutkan penjelasannya bahwa, awal surat ini, yang menyatakan bahwa alam raya seluruhnya bertasbih kepada Allah, merupakan sindiran keras bagi setiap orang yang dianugerahi akal, tetapi enggan bertasbih menyucikan Allah Swt.

Dalam menganalisis aspek kebahasaan, Qurasih Shihab menjelaskan bahwa kata سَبَّحَ (*sabbaha*) diambil dari kata سَبَّحَ (*sabaha*) yang asal maknanya memiliki arti menjauh. Seseorang yang berenang digambarkan dengan kata ini, karena orang yang berenang pada hakikatnya ia sedang menjauh dari posisinya yang semula. Kemudian "Bertasbih" dalam pengertian syara' yaitu: menjauhkan Allah dari semua sifat kekurangan, kejelekan, bahkan ketidaksempurnaan yang terbayang dalam benak makhluk. Karena, betapapun seseorang ingin membayangkan kesempurnaan itu, pastilah gambaran yang lahir dalam benaknya tidak dapat melampaui keterbatasannya sebagai makhluk, padahal Allah adalah wujud mutlak yang tidak terbatas.

Menurut Quraish Shihab ada hal yang menarik dalam penggunaan diksi pada ayat ini, menurutnya kenapa pada awal surat ini, menggunakan kata مَا (*ma*) tidak menggunakan kata مَنْ (*man*), menurutnya fungsi dari kata مَنْ (*man*) adalah untuk menunjuk kepada makhluk yang berakal. Sedangkan kata مَا (*ma*) mencakup makhluk-makhluk tidak berakal dan tidak pula bernyawa. Dari sinilah menurutnya, timbul beragam pendapat tentang tasbih-tasbih makhluk-makhluk itu. Ada yang berpendapat bahwa tasbih mereka adalah wujudnya yang menunjuk kepada wujud dan keesaan Allah. Ada lagi yang berpendapat bahwa tasbih tersebut adalah kepatuhan dan ketundukan seluruh

⁹³ As-Sayyid Isma'il 'Ali Sulaiman, *Fawâtiḥ Suwar Al-Qur'an Al-Karîm: Anwa'uha wa Dilâlatuha*, Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 2, 1431 H/2010 M, hal. 59.

mahluk pada sistem yang telah ditetapkan Allah baginya. Seperti air bertasbih dengan senantiasa mengalir ke tempat yang lebih rendah, mendidih atau membeku pada temperatur tertentu, kapanpun dan dimanapun. Dan demikian seterusnya.⁹⁴

Dalam menafsirkan ayat ini, Hasbi Ash-Shiddieqy berpendapat bahwa ayat ini menjelaskan tentang bertasbihnya seluruh makhluk kepada Allah Swt, mensucikannya dari segala sifat yang tidak patut dinisbatkan kepada *dzât* Allah yang Maha Tinggi dan menetapkan bagi-Nya segala sifat kesempurnaan. Alam raya, langit dan bumi dengan segala isinya bertasbih kepada Allah, baik dengan *lisân al-maqâl* ataupun dengan *lisân al-hâl*-nya, semuanya bertasbih untuk menyatakan pengakuan akan keagungan dan kebesaran Allah Swt. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, tasbih nya orang berakal yaitu berupa *taqdîs*, *tanzîh*, dan *'ibâdah*, sedangkan tasbih bagi makhluk yang tidak berakal adalah tunduk dan patuh terhadap seluruh perintah dan aturan-aturan hukum yang telah Allah tetapkan.⁹⁵

Menurut Hamka, mengucapkan *tasbîh* ialah pernyataan/ungkapan rasa syukur, mengakui kesucian dan kemuliaan Allah di dalam semua gerak ciptaan-Nya yang ada di alam raya ini. Jikalau manusia mengucapkan ungkapan tasbihnya berupa perkataan yaitu kalimat *subhanallah*, maka alam raya pun mengucapkan tasbih, walaupun masing-masing melakukannya dengan cara dan keadaanya yang berbeda sesuai dengan kemampuan dan kapasitasnya. Hamka menjelaskan bahwa manusia yang memiliki perasaan yang halus, juga memiliki keimanan yang dalam, serta memiliki keyakinan yang teguh, niscaya ia pasti dapat mendengarkan gema tasbih alam raya itu, setiap saat alam bertasbih kepada Allah, maka ia pun setiap saat akan terus menyaksikan tasbih itu.⁹⁶

Itulah sebabnya, Hamka menambahkan, kenapa para ahli mengarahkan manusia agar senantiasa melebur bersatu dengan alam, karena manusia itu merupakan bagian dan berasal dari alam, sehingga ketika manusia sudah bersatu dengan alam, akan timbul kesadaran juga sensitifitas akan hakikat bertasbihnya alam raya. Bagaimana begitu agungnya cakrawala; dimana benda-benda langit beredar setara teratur di angkasa, dengan hiasan berbagai bintang nan indah yang menghiasi langit di malam hari, itu semua bagi orang yang memiliki daya sensitifitas tinggi ia akan mengerti, faham dan merasakan bagaimana alam raya ini bertasbih kepada-Nya. Hakikat tasbih alam raya hanya akan bisa dirasakan, oleh orang-orang yang memiliki kehalusan hati dan perasaan juga ketinggian *ma'rifat* kepada-Nya, sehingga

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 399.

⁹⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 4, hal. 250.

⁹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 8, hal. 654.

ia akan tersadar bahwa semua unsur yang ada di alam raya ini, di berbagai tingkatan organisme nya, baik di langit ataupun di bumi yang terhampar luas, semuanya menyatakan dan mengucapkan *tasbîh* kepada Allah, dengan cara dan kondisi yang sesuai dengan struktur penciptaannya.⁹⁷

Pendapat hamka ini, menurut hemat penulis, seakan memberi penguatan, bahwa manusia yang sudah sampai kepada martabat hati dan perasaannya halus, dalam arti bersih, suci dari berbagai kotoran keyakinan dan penghambaan, juga bermakrifat kepada Allah, ia akan bisa memahami, mengerti *tasbîh* alam semesta ini. Manusia yang masuk kategori ini adalah para sufi merekalah kaum yang senantiasa membersihkan hati, menjaga adab/akhlak, dan terus berusaha untuk bisa *wushûl* kepada derajat *ma'rifatullah*.

Selanjutnya, dalam menafsirkan ayat ini, Lajnah Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI menjelaskan bahwa, seluruh alam raya dengan berbagai makhluk yang telah Allah ciptakan, baik yang berada di langit maupun di bumi, seperti binatang, tumbuhan, batu dan yang lainnya, baik yang bernyawa ataupun tidak, seharusnya setiap saat dengan tulus ikhlas bertasbih kepada-Nya, mengakui akan kebesaran-Nya, dan Dia-lah yang Mahakuasa. Semuanya tunduk pasrah menyembah juga mematuhi segala apa yang diperintah-Nya. Jika demikian, manusia sebagai makhluk istimewa yang dikaruniai akal sudah sepatutnya untuk senantiasa mensucikan Allah, melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya.⁹⁸

b. QS al-Isra'/17:44

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka. Sungguh, Dia Maha Penyantun, Maha Pengampun. (QS al-Isra'/17:44)

Dalam menafsirkan ayat ini, Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa tujuh lapis langit dan bumi beserta seluruh makhluk yang ada di dalamnya, semuanya bertasbih, mensucikan Allah dari berbagai tuduhan dan

⁹⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 8..., hal. 654.

⁹⁸ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 9, hal. 664-665.

anggapan kaum musyrikin, mengagungkan-Nya, berikrar akan ketauhidan-Nya, baik dalam hal ke-*rubûbiyyahan*-Nya ataupun dalam hal ke-*ulûhiyyahan*-Nya. Tidak ada satupun yang yang tidak bertasbih kepada Allah seraya memuji-Nya. Dalam hal ini Hasbi Ash-Shiddieqy menegaskan bahwa seluruh makhluk menjadi penunjuk akan adanya *wâjib al-wujûd* yaitu Allah Swt, begitu juga menunjukkan kepada kekuasaan-Nya, serta kesucian-Nya dari berbagai sifat kebaruan/*hudûts*.

Manusia memiliki keterbatasan pemahaman dalam menangkap tasbih tersebut, sehingga sebagian manusia tidak mengetahui bahasa yang digunakan alam wujud tersebut dalam bertasbih dan memuji Allah. Manusia juga tidak mengetahui petunjuk yang diberikan oleh alam-alam kenyataan itu.

Adapun penafsiran Hamka menyangkut ayat ini yaitu, bahwa menurutnya yang dimaksud dengan tasbihnya tujuh lapis langit dan bumi beserta isinya itu, bisa diartikan sebagai ucapan penyucian secara hakiki, yaitu ungkapan *subhanallah*. Selain itu, bisa juga diartikan sebagai bentuk ketundukan terhadap perintah-Nya, melaksanakan apa yang dikehendaki-Nya, baik dengan lisan atau dengan *hal*/perbuatan atau dengan bukti kepatuhan. Langit yang tujuh lapis itu pun bertasbih, bumi bertasbih, dan semua penghuni, siapa pun, yang tinggal di langit dan di bumi, semuanya bertasbih mensucikan-Nya.

Hamka melanjutkan penafsirannya dengan menjelaskan bahwa, penggalan ayat ini yaitu: “*akan tetapi kamu tidak mengerti cara mereka bertasbih itu*” menjadi jawaban tegas atas anggapan sebagian orang yang dangkal akalnya, yang mana mereka berpendapat bahwa tasbih itu hanya berupa ungkapan seseorang dengan menggunakan kalimat “*subhanallah*”. Sehingga mereka mempertanyakan bagaimana tasbihnya langit, bumi dan yang lainnya? Padahal menurut Hamka pengetahuan seseorang tentang ilmu tumbuh-tumbuhan misalnya, bagaimana sebuah pohon besar bisa tumbuh, berasal dari sebuah biji kecil, kemudian biji itu mengembang hidup, bertunas dan tumbuh beberapa helai daun, sehingga batangnya semakin kuat, kemudian berdaun, bercabang, beranting, berdaun, dan menghasilkan buah, itu semua menurut Hamka bisa difahami sebagai bagian dari tasbihnya kepada Allah Swt.⁹⁹

Selanjutnya, Quraish Shihab memberikan penjelasan panjang lebar terkait ayat ini, dimana menurutnya para ulama berdiskusi panjang dalam memahami firman-Nya yaitu: *وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ*, dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, kemudian maksud dari *khitab*/mitra baca yang ditujukan dari firman-Nya: *وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ*, *tetapi*

⁹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 5, hal. 292-293.

*kamu tidak mengerti tasbih mereka.*¹⁰⁰ Adapun penjelasan dari dua pembahasan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, mengenai *khitâb* orang-orang yang tidak dapat memahami tasbih alam raya, kepada siapa mitra baca ditujukan. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama berpendapat bahwa *khitâb*/mitra bicara yang dimaksud pada kalimat tersebut adalah kaum musyrikin sebagaimana penjelasan ayat ke 40 sebelumnya. Namun ada juga yang memahaminya ditujukan kepada setiap orang secara umum seperti pendapat Al-Biq'a'i, tetapi ia memberikan catatan, bahwa keumumannya dikecualikan orang-orang yang ta'at serta kukuh keta'atannya.

Kedua, hakikat tasbihnya alam raya. Sebagian ulama memahami bahwa tasbih langit dan bumi juga apa yang ada di dalamnya difahami secara *majazi*, yaitu dalam arti kepatuhannya dalam mengikuti hukum-hukum Allah yang telah ditetapkan dan berlaku atasnya. Keserasian, keharmonisan serta kecermatan dalam penciptaan seluruh makhluk itu menunjukkan bahwa ciptaan Allah begitu sempurna, tidak ada sama sekali cacat dan kekurangan, sehingga semua menunjukkan akan adanya *wujûd* Sang Pencipta dan Sang Penguasa hanya Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya dalam pengaturan alam raya ini. Sebagian lagi memahami bahwa tasbihnya alam raya itu merupakan tasbih *hakiki* yang bersifat metafisik, meskipun mereka tidak dapat memberikan gambaran seperti apa dan bagaimana bentuk tasbihnya. Dalam hal ini, Thabathaba'i memiliki pandangan berbeda dengan dua pendapat sebelumnya, dimana ia tidak sepenuhnya memahami makna tasbih itu dalam pengertian *majâzi*, walaupun dalam saat yang sama ia tidak memahaminya dalam arti hakiki.¹⁰¹

Adapun, pembahasan lebih lanjut mengenai konsekwensi dari pemahaman mitra baca atau *khitâb* ayat *لَا تَقْفُونَ تَسْبِيحَهُمْ*, yaitu jika mitra baca tersebut ditunjukkan kepada kaum musyrikin, memang benar adanya bahwa mereka tidak mengerti serta tidak dapat menangkap tasbih yang bersifat

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 7, hal. 102.

¹⁰¹ Thabathab'i menjelaskan lebih lanjut bahwa, tasbih itu merupakan penyucian dengan ucapan atau *kalam*, sedangkan hakikat *kalam* adalah mengungkap apa yang terdapat dalam benak dengan cara tertentu. Dalam mengungkapkan apa yang diinginkan, manusia kadang menggunakan lafadz-lafadz tertentu yang merupakan suara yang disepakati maknanya, tapi bisa jadi pengungkapan tersebut tidak menggunakan ucapan, tetapi menggunakan berbagai isyarat tangan, kepala, atau selain keduanya dari anggota badannya atau menggunakan tulisan atau menetapkan tanda untuk tujuan mengungkap maksud hati itu. Jadi, pengungkapan apa yang di inginkan itu tidak selalu harus dalam bentuk suara atau lafadz tertentu. Sehingga, apa yang ditemukan dari hamparan alam raya yang terlihat nyata ini, baik di langit, dan di bumi, semuanya menjadi suatu pengungkapan yang sangat jelas akan keesaan Tuhan Pencipta seluruh *maujud* itu serta penyucian-Nya dari segala aib dan kekurangan dan dengan demikian semua pada hakikatnya bertasbih kepada Allah swt. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 104-105.

majâzi itu; berupa bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah pada ciptaan-ciptaan-Nya, dari kesempurnaan dan keserasian berikut sistem yang ada padanya, karena hati mereka telah lalai bahkan tertutup.

Sementara itu, bagi yang memahami ayat ini *khitâb*-nya ditujukan untuk semua orang, bukan hanya orang kafir, memahaminya dalam arti bahwa setiap ciptaan Allah begitu sangat sempurna dan serasi, bukan hanya pada wujudnya saja atau sistem kerjanya sebagai satu kesatuan, tetapi juga dalam bagian dan perincian masing-masing satuan tersebut. Keserasian itulah tasbihnya. Disinilah maksudnya bahwa, tidak semua manusia mampu dan mengerti secara mendalam untuk memahami semua bukti yang terdapat pada perincian setiap ciptaan-Nya itu, atau dalam istilah ayat ini “tidak mengerti tasbih mereka”. Oleh karena itu, menurut Quraish Shihab, memang boleh jadi mereka memahami tasbihnya, yakni keserasian yang menjadi bukti akan keesaan Allah dalam wujudnya sebagai satu unit. Katakanlah alam raya ini sebagai satu unit dapat dijadikan bukti keesaanNya melalui wujud dan sistem kerjanya, akan tetapi bagian-bagian yang lebih terperinci dari alam raya tidak dapat dipahami dan dijadikan oleh banyak orang sebagai bukti keesaan Allah dan kuasa-Nya.

Satu hal menarik disini, dimana Quraish Shihab menjelaskan dengan mengutip pendapat Al-Biqâ'i, bahwa kaum muslimin yang memiliki tingkat keta'atan dan ketakwaan yang tinggi, yaitu kaum *khawas*, atau dalam istilah penulis yaitu para sufi, mereka dapat memahami hakikat tasbihnya alam raya itu, Pemahaman orang-orang *khawas* terhadap tasbih alam raya ini, bukan tasbih yang bersifat *majâzi*, sebagaimana sudah dijelaskan diatas, akan tetapi orang-orang *khawas* mampu memahami bagaimana tasbihnya alam raya ini dalam arti tasbih secara hakiki, yaitu suprarasional. Ia menyandarkan pendapatnya kepada beberapa hadis. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari tentang mukjizat Nabi Muhammad saw. ketika air keluar dari celah jari-jari beliau, sebagaimana disampaikan oleh 'Abdullah Ibn Mas'ud yang menyatakan bahwa, “*Kami mendengarkan tasbihnya makanan ketika dimakan*”, dan juga hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bazzar tentang, “*Tasbihnya batu-batu*”. Dari sini kemudian Al-Biqâ'i menyatakan bahwa orang-orang khusus dapat memahami tasbih segala sesuatu, tetapi tidak demikian dengan kebanyakan orang (orang-orang awam).¹⁰² Pendapat ini sejalan dengan apa yang penulis ungkap di awal, bahwa sebagian kalangan sufi diberikan kemampuan oleh Allah Swt untuk menangkap tasbih *hakiki* alam raya.

Pendapat ini juga dikuatkan oleh Thabathaba'i yang menegaskan bahwa tasbih yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah tasbih dalam pengertian hakiki, ia menyandarkan pendapatnya bahwa ayat Al-Qur'an berulang-ulang

¹⁰² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 104.

menetapkan adanya tasbih bagi langit dan bumi, mencakup seluruh apa yang ada di dalamnya. Sebagian diantaranya sangat sulit difahami kecuali dalam pengengertian hakiki, sebagaimana tasbihnya Nabi Daud beserta Gunung dan Burung yang terdapat pada QS al-Anbiya/21:79, QS Shad/38: 18, QS Saba/34: 10, ditambah lagi dengan berbagai riwayat yang demikian banyaknya, baik yang bersumber dari literatur yang terdapat di kalangan Syi'ah maupun Ahl As-Sunnah, yang menyatakan bahwa terdapatnya tasbih dari segala sesuatu, sebagaimana riwayat yang menjelaskan mengenai bertasbihnya batu ditelapak tangan Rasulullah Saw.¹⁰³

Akhirnya Thabathaba'i memberikan kesimpulan yang penulis anggap lebih bijak, bahwa menurutnya tidaklah tepat memahami tasbih yang dimaksud ayat ini dalam pengertian *majâzi*, karena menetapkan satu kata masuk kedalam kategori *majâzi* hanya dapat ditempuh bila maknanya tidak sejalan dengan pengertian hakiki. Tidak wajar juga, jika ayat ini difahami dalam arti bahwa sebagian dari *maujûd* seperti malaikat, manusia itu bertasbih dengan ucapan, sedangkan sebagian yang lainnya, yaitu benda-benda mati yang tidak bernyawa, bertasbih dalam pengertian *majâzi*, yakni melalui wujudnya yang membuktikan wujud Allah Yang Maha Esa. Menurut Thabathaba'i yang benar adalah *lafâdz* tasbih di sini adalah *hakiki* dan dalam bentuk ucapan, baik bagi malaikat, manusia, maupun benda-benda mati yang dianggap tidak bernyawa. Hanya saja, yang dimaksud dengan ucapan tasbih benda-benda itu tidak harus dengan *lafâdz* tertentu atau suara yang terdengar sebagaimana makna ucapan dan *kalâm*. Dari sini, Thabathaba'i menegaskan bahwa ayat ini, menetapkan adanya tasbih bagi ketujuh langit dan bumi serta segala isinya dalam bentuk tasbih *hakiki*.

Setelah panjang lebar menjelaskan ayat ini, Qurash Shihab memberikan kesimpulan dalam penafsirannya menyangkut ayat ini, ia lebih cenderung menyatakan bahwa memang seluruh makhluk di alam raya ini bertasbih kepada-Nya, akan tetapi tidaklah perlu untuk membahas dan mempermasalahkan tentang bagaimana cara *maujûd* (makhluk-makhluk) tersebut bertasbih, sebab Allah telah menegaskan bahwa manusia tidak mengerti tasbih-tasbih mereka itu, karena tasbih mereka bukan dengan/menggunakan bahasa dan cara sebagaimana manusia bertasbih, dan juga berada diluar jangkauan dan kemampuan manusia (biasa) karena bersifat metafisik.¹⁰⁴

Dalam Tafsir Tahlili Kemenag RI dijelaskan bahwa, tujuh lapis langit, bumi dan semua makhluk yang ada di dalamnya bertasbih dan mengagungkan asma-Nya, serta menyaksikan berbagai bukti akan keesaan-Nya. Tidak ada satupun makhluk melainkan bertasbih dengan memuji-Nya.

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 109.

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 109-110.

Oleh karena, jika saja manusia mau untuk memperhatikan lebih dalam dengan apa yang ada disekelilingnya, dari apa yang telah Allah ciptakan; hamparan alam raya ini, langit dan bumi, tentu akan mengetahui bahwa setiap makhluk baik yang hidup, ataupun yang “dianggap benda mati”, seluruhnya tunduk dan patuh terhadap apa yang telah ditetapkan oleh-Nya, tanpa ada yang bisa menghindarinya.¹⁰⁵

Salah satu contohnya adalah hukum gravitasi (gaya Tarik bumi). Hukum ini berlaku secara umum dan mempengaruhi semua benda yang ada, apakah benda itu berupa air, gas, makhluk hidup ataupun benda padat, semuanya terpengaruh oleh hukum gaya tarik ini. Hal ini menandakan bahwa hukum gravitasi yang mempunyai kekuatan yang begitu besar pengaruhnya tidak mungkin terjadi secara kebetulan saja, melainkan ada yang menciptakan dan mengontrolnya setiap saat. Bagi yang memiliki kesadaran, dan pemahaman yang utuh akan hakikat alam ini, pasti akan mengarahkan kepada keyakinan, bahwa semua pasti ada yang mengatur dan menciptakan, tiada lain yaitu Yang Mahaperkasa dan Mahakuasa, Allah swt.

Hukum gravitasi menjadi salah satu contoh, bahwa semua yang *wujûd* di alam fisik, begitupun benda dan makhluk yang ada di muka bumi ini, semuanya tunduk serta patuh terhadap hukum-hukum dan ketentuan-ketentuan yang telah Allah tetapkan. Namun, apabila ada seseorang yang ingin melepaskan diri dari pengaruh gravitasi bumi, maka ia harus mempergunakan ilmu pengetahuan yang dapat melepaskan dirinya dari gaya tersebut. Untuk menguasai ilmu itu, ia dituntut harus bisa menguasai hukum aksi dan reaksi, yaitu aksi yang dapat mengatasi gaya tarik bumi itu, sehingga ia bisa melepaskan diri dari pengaruhnya. Keberhasilan orang melepaskan diri dari gaya gravitasi bukan berarti bahwa ia tidak tunduk pada hukum Allah, melainkan ia dapat melepaskan dirinya, disebabkan tunduk pada hukum alam yang lain. Hal ini memberikan isyarat bahwa betapa luas kekuasaan Allah yang menciptakan hukum-hukum alam tersebut. Itupun baru hukum-hukum alam yang telah diketahui manusia, belum lagi berbagai hukum alam yang lainnya yang masih belum diketahui manusia.¹⁰⁶

Manusia adalah makhluk yang begitu istimewa, karena ia diberi akal, juga karena struktur wujudnya yang terdiri dari dimensi jasmani dan rohani, maka jasmaninya tunduk kepada hukum-hukum alam tersebut, baik dikehendaki ataupun tidak. Sedangkan rohaninya, dituntut untuk mengikuti dan melaksanakan syari’at/hukum yang disampaikan oleh para rasul-Nya.

Tim Lajnah Penulis Tafsir Tahlili Kemenag RI menjelaskan bahwa, Allah menciptakan makhluk ada yang berakal dan yang tidak berakal. Sebagai makhluk yang berakal, sudah semestinya manusia menggunakan

¹⁰⁵ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 5, hal. 486.

¹⁰⁶ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 487.

akalnya untuk memperhatikan tanda-tanda kekuasaan Allah yang terhampar ada di langit, di bumi, dan pada semua benda-benda yang ada pada keduanya, sehingga ia mendapatkan keyakinan bahwa yang menciptakan dan mengurus alam semesta ini yaitu Tuhan yang esa, tidak ada sekutu baginya. Dari kesadaran inilah, maka orang yang beriman, bibirnya akan senantiasa basah dengan ucapan tasbih seraya memuji kepada-Nya. Adapun makhluk yang tidak berakal mereka tunduk kepada *ahkâm kauniyyah* (hukum-hukum alam). Mereka bertasbih, bertahmid kepada Allah dengan cara berperilaku sesuai dengan tabi'at dan keadaan yang ditakdirkan oleh Allah pada setiap makhluk-makhluk-Nya.¹⁰⁷

Menurut Tim Lajnah Penulis Tafsir Tahlili Kemenag RI, secara simbolik ayat ini menunjukkan bahwa tasbihnya benda-benda di alam secara fisik adalah berupa kepatuhannya (secara sukarela) terhadap hukum Allah yang mengaturnya atau disebut juga dengan *sunatullah*. Adapun firman Allah yang menjelaskan bahwa "*kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka*" yang dimaksud adalah mayoritas manusia tidak memahami *sunatullah* atau hukum alam yang hanya dimengerti oleh para ahlinya. Jadi hanya orang yang menggunakan akalunya sehingga ia memiliki pengetahuan yang dapat memahami bagaimana sistem hukum alam ini bekerja. Sehingga dengannya, ia juga dapat memahami hakikat dari tasbih setiap apa yang ada di langit dan di bumi beserta seluruh yang ada di dalamnya.¹⁰⁸

c. QS ar-Ra'd/13:13

وَيَسْبِغُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴿١٣﴾

Dan guruh bertasbih memuji-Nya, (demikian pula) para malaikat karena takut kepada-Nya, dan Allah melepaskan halilintar, lalu menimpakannya kepada siapa yang Dia kehendaki, sementara mereka berbantah-bantahan tentang Allah, dan Dia Mahakeras siksaan-Nya. (QS ar-Ra'd/13:13)

Hasbi Ash-Shiddieqy berpendapat bahwa suara petir yang tunduk pada kehendak Allah Swt, itu laksana suara para pembaca tasbih dan tahmid, yang menunjukkan akan ketundukannya kepada kodrat penciptaanya. Semua malaikat yang mulia pun bertasbih, karena kehebatan dan keagungan Allah

¹⁰⁷ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 487.

¹⁰⁸ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 487-

SwT.¹⁰⁹

Menurut Hamka, tatkala kilat saling beriringan mengeluarkan suara geledak, guruh yang begitu dahsyat, sehingga menimbulkan rasa ngeri ketika melihat dan mendengarnya, Allah SwT membukakan rahasia alam dihadapan manusia. ketahuilah bahwa itulah tasbih alam kepada Allah, jelas Hamka. petir yang mengkilat dahsyat itu mengucapkan tasbih kesucian bagi Allah Pencipta Alam. Bunyi yang menakutkan begitu menggelegar itu adalah suara dari alam sendiri memekikkan puja dan puji kepada Allah.

Dari sini Hamka mengajak untuk mentafakuri fenomena tersebut, menurutnya coba perhatikan berapa kekuatan listrik yang terkandung di dalam pancaran kilat dan kedahsyatan bunyi petir itu. Bukankah itu tanda dari kebesaran Allah? Yang kadang pancaran kilat dan suara gemuruhnya laksana cameti. *Subhanallah!* “*Dan malaikatpun lantaran takut kepada-Nya.*” Semuanya berucap *Subhanallah*, mengakui akan kesucian Allah serta memuji-Nya, baik itu petir, malaikat, juga alam yang lain, yang oleh ahli-ahli tasawuf disebut Alam Malakut, Alam Jabarut, Alam Mitsal, Alam Ajsam, dan berbagai alam yang lain lain, baik yang nampak terlihat maupun yang tidak terlihat, semuanya mengucapkan tasbih memuji Allah, setiap makhluk bertasbih sesuai dengan cara dan kodrat penciptaannya.

“*Dia kirim halilintar dan timpakan dia kepada barangsiapa yang Dia kehendaki.*” Tidak sedikit menurut Hamka orang yang mati tersambar petir, bahkan tidak sedikit kayu besar di hutan pun ikut hangus terbakar oleh sengatan petir. Dari fenomena kilat ini menurut Hamka, tidak kah manusia bertambah keinsafannya dan menyadari kelemahan dirinya, bagaimana dengan kehebatan alam ini, menunjukkan akan keagungan kekuasaan Allah. Hanya belas kasihan *Ilahi* lah tempat berlindung. Namun tetap saja masih ada orang yang mengatakan bahwa Allah itu tidak ada, atau dia percaya namun dia lalai dan tetap menyekutukan-Nya.¹¹⁰

Dalam menafsirkan ayat ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam memahami kata “guruh” pada firman-Nya يُسَبِّحُ الرَّعْدُ, *guruh bertasbih*. Ada yang memahami dalam arti malaikat yang bertugas mengatur guruh. Ada lagi yang memahaminya dalam arti kiasan; yaitu, suara kilatan petir yang mengeluarkan suara guntur yang menggelegar itu mengundang siapa yang mendengarnya untuk mengingat Allah swt, dan menyucikan-Nya. Ada juga yang memahaminya sebagai satu ilustrasi; dimana guntur diilustrasikan sebagai makhluk berakal dan bertasbih yang menyucikan Allah swt. Dalam hal ini, Quraish Shihab lebih menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa memang guruh bahkan segala sesuatu yang ada di alam raya ini, semuanya bertasbih seraya memuji kepada Allah,

¹⁰⁹ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 2, hal. 448.

¹¹⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 1..., hal. 57.

meskipun menurutnya, tidak perlu membahas bagaimana cara guruh bertasbih, karena upaya apapun untuk mengetahui bagaimana cara bertasbih mereka, atau apa yang mereka tasbihkan, semuanya akan gagal dan jawaban yang diberikan tidak benar, karena seandainya hal tersebut diketahui, itu menggugurkan pernyataan Allah pada QS al-Isra/17: 44, yakni “*kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka*”.¹¹¹

Dengan mengutip pendapat Asy-Sya’rawi, Quraisih Shihab menjelaskan lebih jauh lagi, bahwa menurutnya, ilmu pengetahuan modern telah berhasil mempelajari bahasa makhluk dan membuktikannya, dimana dari hasil penelitian mengungkapkan bahwa tumbuh-tumbuhan pun mempunyai emosi sebagaimana halnya manusia. Sebagian para ahli dewasa ini, mempelajari perasaan pohon terhadap manusia yang menyiraminya. Para ahli tersebut mempelajari bagaimana gelombang getaran yang terjadi pada saat pohon itu disiram oleh seorang petani, tetapi setelah petani itu meninggal dunia, kemudian dilakukan pengukuran kembali getaran-getaran yang terjadi pada pohon itu, hasilnya ditemukan bahwa getaran tersebut tidak seperti biasanya, bahkan terlihat kacau seakan-akan pohon tersebut merespon apa yang terjadi; bersedih bahkan menangisi kepergian petani yang selama ini menyiraminya. Pandangan Asy-Sya’rawi tersebut dikuatkan dengan gambaran sikap langit dan bumi terhadap para pembangkang yaitu pada QS ad-Dukhan/44: 29, “*Langit dan bumi tidak menangisi mereka*”.

Kemudian Quraish Shihab melanjutkan penjelasannya, bahwa tasbih yang dilakukan oleh guruh, malaikat, bahkan segala sesuatu, selalu disertai pujian. Ini karena memuji sesuatu hendaknya benar dan tepat. Sedang, tidak satu makhluk pun mengenal Allah dengan pengenalan sempurna. Sebagaimana do’a yang diucapkan hamba-hambanya yang menyadari atas kelemahannya: “*Mahasuci Engkau kami tidak mampu memuji-Mu, Engkau adalah sebagaimana pujian-Mu atas diri-Mu,*” ungkapan kelemahan ini disebabkan mereka khawatir jangan sampai pujian yang mereka maksud tidak sesuai dengan kebesaran dan keagungan Allah swt. Allah Swt Mahasuci dari sifat yang terlintas dalam benak dan khayalan manusia atau yang serupa dengan apa yang terlintas itu. Sehingga apapun dan bagaimanapun pujian manusia itu, -meskipun manusia menganggap sempurna pujian itu- tidak akan pernah bisa menggapai kesempurnaan, kebesaran dan keagungan sifat-sifat Allah Swt. Oleh karena itu, sambung Quraish Shihab, Al-Ghazali menggarisbawahi bahwa Allah Swt Mahasuci dari segala sifat yang dapat dijangkau oleh indra, dikhayalkan oleh imajinasi, diduga oleh *waham*, atau yang terlintas dalam benak dan pikiran.¹¹²

¹¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 6, hal. 238.

¹¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6..., hal. 239.

Lajnah Tim Penulis Tafsir Tahlili Kementerian Agama RI, menjelaskan bahwa suara guruh yang begitu menggelegar yang dikeluarkan oleh petir akibat terjadinya lompatan listrik yang sangat besar menurut Al-Qur'an adalah bacaan tasbihnya dalam memuji Allah. Itu semua merupakan bukti akan ketundukannya kepada Allah, menyucikan-Nya dari mempersekutukan juga sebagai ungkapan akan kelemahan dirinya dibandingkan kekuasaan Penciptanya Yang Mahaluhur dan Maha Agung. Menurut Lajnah Tim Penulis Tafsir Tahlili, setiap benda yang bersuara maka suaranya itu adalah tasbihnya, hanya saja manusia tidak mengerti dengan bahasa yang diungkapkannya itu (QS al-Isra/17: 44).¹¹³

Ketika mendengar suara guntur dan halilintar disunahkan untuk membaca do'a, sebagaimana hadis Rasulullah Saw:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا سَمِعَ صَوْتَ الرِّعْدِ وَالصَّوَاعِقِ قَالَ اللَّهُمَّ لَا تَقْتُلْنَا بِغَضَبِكَ وَلَا تُهْلِكْنَا بِعَذَابِكَ وَعَافِنَا قَبْلَ ذَلِكَ.¹¹⁴

Dari 'Abdillah Ibn Umar, bahwsannya Rasulullah Saw ketika mendengar suara guruh dan halilintah Beliau berdo'a: "Ya Allah janganlah Engkau membunuh kami dengan kemurkaan-Mu, jangan engkau membinasakan kami dengan azab-Mu dan berilah kesehatan kami sebelum itu. (HR At-Tirmidzi dari 'Abdullah Ibn Umar)

Begitu juga para malaikat bertasbih karena takut kepada Allah dan memuji kepada-Nya. Allah melepaskan halilintar, kemudian mengenai siapa saja yang Dia kehendaki kemudian membinasakannya. Akan tetapi, orang-orang kafir tetap saja berbantah-bantahan tentang sifat-sifat Allah yang telah dijelaskan oleh rasul-Nya, seperti: ilmu-Nya yang sempurna, kekuasaan, keesaan, dan berbagai ketentuan-Nya, menghidupkan kembali dihari akhirat untuk memperhitungkan mereka pada hari pengadilan dan pembalasan.¹¹⁵

¹¹³ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 82.

¹¹⁴ Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, Juz. 2..., hal. 887. Hadis No. 3783 Kitab *Da'awat 'An Rasulillah Saw*, Bab *Ma Yaquulu Idza Sami'a Ar-Ra'du*.

¹¹⁵ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 82-83.

d. QS al-Anbiya'/21:79

فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ ۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ
وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٩﴾

Dan Kami memberikan pengertian kepada Sulaiman (tentang hukum yang lebih tepat); dan kepada masing-masing Kami berikan hikmah dan ilmu, dan Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung,¹¹⁶ semua bertasbih bersama Dawud. Dan Kamilah yang melakukannya. (QS al-Anbiya'/21:79)

Kaitannya dengan firman ini, Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa ayat ini berbicara mengenai keistimewaan Nabi Daud, yaitu ayahnya Nabi Sulaiman, dimana Allah Swt telah memudahkan gunung dan burung untuk Nabi Daud. Oleh karenanya, apabila Daud bertasbih, gunung-gunung pun ikut bertasbih bersamanya atau gunung-gunung pun berjalan mengikuti Nabi Daud. Demikian juga burung-burung, mereka ikut bertasbih ketika mendengar Daud bertasbih. Pada ayat ini menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, Allah menegaskan bahwa hal tersebut bukanlah suatu yang mengherankan, demikian itu merupakan urusan-Nya. Hasbi Ash-Shiddieqy menambahkan bahwa kondisi hal seperti juga dialami oleh Nabi Muhammad Saw, tatkala makanan, batu-batu kerikil dan benda yang lainnya, ikut bertasbih dihadapan Nabi Saw.

Dalam Tafsir Al-Azhar Hamka menjelaskan, pada firman-Nya: “*dan Kami mudahkan beserta Dawud gunung-gunung bertasbih dan unggas juga*” firman ini menjelaskan salah satu keajaiban akan anugerah Allah yang diberikan kepada Nabi Dawud a.s. Dengan mengutip riwayat dari Ibn Katsir, kemudian Hamka menjelaskan bahwa Nabi Dawud a.s itu, memiliki suara yang sangat merdu, keindahan suaranya itu, ia gunakan untuk memuja Allah Swt, kemudian Allah pun menurunkan wahyu kepada beliau berupa kumpulan wahyu yang diberi nama Mazamir, bentuk jama’ dari Mazmur, yang berarti, nyanyian-nyanyian suci yang dipersembahkan untuk memuja Allah Swt. Demikian merdu suara yang ia nyanyikan, sehingga membuat

¹¹⁶ Dibeberapa ayat burung sering kali disebut, sebagai binatang yang senantiasa bertasbih kepada Allah Swt, seperti pada QS an-Nur/24:41. Quraish Shihab menjelaskan bahwa penyebutan burung secara khusus dinilai karena burung memiliki keunikan tersendiri yang berbeda dengan makhluk yang lainnya, hal ini bisa dilihat tatkala burung-burung terbang di angkasa mengenakan sayapnya, begitupun dengan suara burung yang indah dan merdu didengar oleh telinga memberikan kesan tersendiri, dan rasa kagum bagi kebanyakan orang. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 8, hal. 575.

gunung-gunung yang ada disekitarnya turut ikut bernyanyi.¹¹⁷ Bahkan burung-burung yang sedang terbang pun tertegun, terhenti, dan hinggap untuk menikmati suara yang amat merdu itu.¹¹⁸

Hamka menjelaskan kenapa penyebutan gunung didahulukan daripada penyebutan burung, menurutnya karena tasbih burung-burung, begitupun segala jenis unggas lebih cepat dapat dipahami daripada tasbih gunung-gunung. Suara dan nyanyian berbagai aneka burung di dunia ini benar-benar mengandung tasbih, mengucap puji syukur dan kesucian untuk Allah penguasa alam semesta. Menurut Hamka, jika ada orang yang sampai terpujau terpesona oleh nyanyian burung perkutut, hingga ia berani untuk membelinya dengan harga yang mahal, kemudian ia gantungkan di pekarangan rumahnya karena ingin menikmati suaranya, alangkah baiknya jika dia ingat bahwa yang menciptakan, kemudian menjadikan burung itu mampu untuk mengeluarkan suara indahnya ialah Allah Swt. Maka semestinya, dia pun bertasbih bertahmid kepada Allah menurut kesadarannya sebagai manusia. Mengatasi keindahan tasbih burung yang hanya semata-mata hanya bersifat naluri.

Kemudian Hamka menegaskan, jangan heran dengan bertasbihnya gunung-gunung, burung dan semua benda yang ada di alam raya ini, bahkan ombak yang memecah dilautan pun semuanya bertasbih, karena itu merupakan hakikat yang tidak bisa ditolak, sebagaimana firman Allah di dalam QS al-Isra/17: 44, Hamka menjelaskan bahwa seorang seniman ahli lukis pada suatu waktu dapat merasakan dirinya bersatu dengan alam yang dilukiskannya. Kemudian memantul keindahan alam yang ia lihat itu, masuk

¹¹⁷ Dalam menguatkan penjelasan Hamka ini, penulis menemukan suatu riwayat yang disampaikan oleh Ibn Katsir dalam karyanya *Qashash Al-Anbiya*, yang bersumber dari Al-‘Auza’i dari ‘Abdullah Ibn ‘Âmir. Bahwa Nabi Daud diberikan anugrah suara yang begitu indah, yang mana tidak pernah Allah berikan kepada siapapun selainnya. Keindahan suaranya itu, membuat burung, binatang buas ikut berhenti tertegun mengelilinginya, hingga sebagian darinya kehausan dan mati. Begitupun karena keindahan suara Nabi Daud, air di sungai pun berhenti mengalir. Wahb Ibn Munabbih menambahkan, tidaklah seseorang mendengarkan suara merdunya, kecuali ia akan menginggitkan kakinya sambil meloncat-loncat seperti menari/berdansa. Nabi Daud membaca kitab Zabur dengan keindahan suara yang tidak ada seorangpun yang bisa menandinginya, sehingga alampun ikut menikmatinya, termasuk jin, manusia, burung, hewan melata sambil diam mengelilinginya, hingga sebagian darinya mati karena kehausan. Ibn Abbas juga menambahkan ketika menjelaskan QS Shad/38:18, bahwa tatkala Nabi Daud membacakan kitab Zabur dengan suara emasnya seketika burung-burung yang berterbangan berhenti di udara sambil mengelilinginya, burung-burung pun ikut menirukan suaranya, mengikuti tasbihnya, begitupun gunung bersautan seraya bertasbih bersamanya ketika Nabi Daud bertasbih kepada Allah di waktu pagi dan petang. Abul Fida Isma’il Ibn ‘Umar Ibn Katsir, *Qashash Al-Anbiya...*, hal. 412.

¹¹⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 62.

ke dalam rasa yang ada dalam jiwanya. Ia dapat merasakan seakan-akan ia mendengar suaranya, yang mendengar yaitu jiwa, bukan telinga. Begitupun Copernicus, seorang ahli ilmu alam Yunani, pernah mengatakan bahwa dia kerap kali mendengar bintang-bintang di langit cerah menangis.

Suatu pernyataan menarik bagi penulis, ketika Hamka hendak menutup penafsiran ayat ini dengan menjelaskan bahwa, apabila seseorang telah mengetahui rahasia tasbih seluruh yang *wujûd* kepada Yang Mahaindah (*jamâl*) dan Mahamulia (*jalâl*), dan Mahasempurna (*kamâl*), maka menurut Hamka, kualitas hidupnya akan meningkat/naik. Karena menurutnya, rahasia alam sedikit demi sedikit dibukakan untuknya. Inilah yang oleh ahli tasawuf disebut *kasyf* (penyingkapan). Sebuah *kasyf* yang dicapai oleh seorang Nabi dan Rasul, yang bernama Dawud, tentu saja *kasyaf* yang tertinggi, sehingga *rythm* (anggun gaya suara) beliau menyanyikan pujiannya kepada *Ilahi* sudah bersatu nama dan berpadu dengan tasbihnya gunung-gunung. Penafsiran Hamka ini, menguatkan pernyataan penulis di awal pembahasan bahwa seorang sufi yang sudah terbuka tirai hijab nya, (*kasyf*) maka ia akan menyaksikan keajaiban tasbihnya alam semesta.¹¹⁹

Quraish Shihab menjelaskan dalam tafsirnya *Al-Mishbâh*, dengan mengutip pendapat Thabathaba'i, bahwa pada hakikatnya gunung-gunung dan burung-burung memang memiliki potensi dan kemampuan bertasbih pada dirinya masing-masing, sesuai dengan QS QS al-Isra/17: 44. Namun dalam hal ini, Quraish Shihab memberikan penekanan dan penjelasan lebih lanjut mengenai ungkapan kata (مَعَ), *ma'a* pada firmannya: *وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ* (يُسَبِّحْنَ) sehingga menurut Quraish Shihab penggalan ayat tersebut menyatakan: *Kami tundukkan untuk Daud gunung-gunung dan burung-burung; mereka bertasbih bersama*. Memang, dalam penggalan ayat tersebut kata *ma'a/bersama* diletakkan mendahului kata bertasbih, bahkan mendahului kata Daud. Hal ini, memberikan isyarat kuat akan keistimewaan tersendiri bagi Nabi Daud, yang tidak diraih oleh selainnya.¹²⁰

Kemudian Quraish Shihab, menjelaskan bahwa sebagian ulama berbeda pendapat dalam memahami tasbihnya Nabi Daud, bersama gunung dan burung. Sebagian ulama berpendapat bahwa tasbih gunung dan burung-burung itu dapat difahami dalam arti kekokohan gunung dan ketegarannya yang disaksikan langsung oleh Nabi Daud a.s, juga keindahan burung dan kemampuannya untuk mengepakkan sayapnya terbang tinggi, mengundang Nabi Daud untuk bertasbih menyucikan Allah setiap kali melihatnya. Akan tetapi, dalam pandangan Quraish Shihab pendapat tersebut dinilai kurang tepat, ia menyandarkan argumentasinya kepada konteks yang terdapat pada

¹¹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 63-64.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 98.

QS Saba/34:10, dimana pada ayat itu Allah menyatakan: *يٰجِبَالِ اَوْبٰى مَعَهُ وَالطّٰيْرُ* “Wahai gunung-gunung dan burung-burung! Bertasbihlah berulang-ulang bersama Dawud,” pada penggalan ayat tersebut Allah bukan memerintahkan Nabi Daud as untuk bertasbih, akan tetapi Allah memerintahkan gunung-gunung dan burung-burung untuk bertasbih, dengan mengulangi dan menirukan tasbih yang dilakukan oleh Nabi Daud as.

Selain itu menurut Quraish Shihab, jika makna ayat ini difahami sesuai dengan penafsiran sebagian ulama tersebut, maka apa yang diuraikan ayat ini bukanlah satu keistimewaan tersendiri bagi Nabi Daud as, karena hamparan alam raya dengan berbagai keindahannya yang membentang luas, sejatinya dapat menimbulkan kekaguman akan kebesaran dan keagungan Allah Swt, yang pada gilirannya mengundang lisan untuk mengucap tasbih dan penyucian akan keesaannya. Jika demikian, ini bisa saja dirasakan dan dialami oleh sekian banyak orang, khususnya orang-orang yang senantiasa menafakuri akan kebesaran dan kekuasaan Allah, bukan lagi menjadi satu kekhususan dan keistimewaan yang dimiliki oleh Nabi Daud. Selain itu, menurut Quraish Shihab, jika ayat ini atau ayat dalam surah Saba' dipahami demikian, tasbih gunung dan burung-burung itu menjadi sesuatu yang dapat diketahui maknanya, padahal Al-Qur'an menyatakan dalam QS QS al-Isra/17: 44: “tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka”.¹²¹

Adapun penjelasan yang terdapat dalam Tafsir Tahlili Kemenag RI, penulis tidak menemukan uraian mendalam mengenai penafsiran ayat ini. Tim Lajnah hanya memberikan kesimpulan singkat bahwa pada ayat ini Allah menjelaskan mengenai anugrah berupa karunia nikmat khusus yang diberikan kepada Nabi Daud a.s. yaitu, bahwa Allah telah menjadikan gunung-gunung dan burung-burung tunduk kepada Daud a.s, semuanya ikut bertasbih bersamanya.¹²²

Selanjutnya, penulis sertakan ringkasan intisari penafsiran para mufasir Indonesia kontemporer yang berkaitan dengan dengan term *سَبَّحَ/sabbaha*. Dalam hal ini, yang akan penulis sajikan yaitu intisari penafsiran QS al-Isra/17:44, melihat ayat tersebut dapat mewakili pandangan para mufasir secara keseluruhan, yang akan di uraikan dalam bentuk Tabel V.6 sebagai berikut:

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 99.

¹²² Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 6, hal. 294.

Tabel V.6. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Sabbaha*

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS al-Isra'/17:44	Tujuh lapis langit dan bumi beserta seluruh makhluk yang ada di dalamnya bertasbih, mensucikan-Nya. Tasbihnya alam raya, yaitu berupa <i>wujûd</i> nya yang menjadi petanda akan kesucian juga kekuasaan-Nya mengatur alam raya ini. Juga dalam bentuk lain, yang mana manusia memiliki keterbatasan dalam menangkap “bahasa” tasbih tersebut.
2	Hamka	QS al-Isra'/17:44	Tasbih alam raya yaitu ucapan penyucian akan keesaan Allah secara hakiki, yaitu berupa ucapan <i>subhanallah</i> . Bisa juga diartikan sebagai ketundukan terhadap perintah-Nya, melaksanakan atas apa yang dikehendaki-Nya, baik dengan lisan maupun <i>hâl</i> .
3	M. Quraish Shihab	QS al-Isra'/17:44	Bagaimana cara dan seperti apa tasbihnya alam raya tidak perlu di bahas dan dipermasalahkan, karena tasbih alam raya berbeda dengan cara manusia bertasbih, karena diluar jangkauan manusia (biasa) karena bersifat suprarasional/metafisik
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS al-Isra'/17:44	Tasbihnya benda-benda di alam secara fisik adalah berupa kepatuhannya (secara sukarela) terhadap hukum Allah yang mengaturnya atau disebut juga dengan <i>sunatullah</i>

Dari apa yang sudah dipaparkan di atas, penulis dapat menarik kesimpulan, bahwa para mufasir Indonesia dalam menjelaskan tentang tasbihnya alam raya mencakup dalam dua bentuk, *pertama*, tasbih secara *hakiki* dengan menggunakan *lisân al-maqâl*, yaitu berupa *kalâm* atau ucapan sebagaimana yang dilakukan oleh manusia, walaupun bagaimana cara dan bahasa yang digunakan, tidak perlu dibahas lebih mendalam, dan *kedua*, tasbih secara *majâzi* berupa *lisân al-hâl* yakni, ketundukan dan kepaturan alam raya terhadap hukum-hukum Allah yang telah di tetapkan. Begitu juga keserasian dan ketepatan seluruh makhluk, yang dapat menunjukkan akan keesaan Sang Pencipta dan Pengatur alam raya.

Kedua jenis tasbih alam raya tersebut, tidak akan bisa difahami oleh kalangan biasa/awam, hanya orang-orang khususlah yang bisa menangkap dan mengerti tasbih mereka. Dalam hal ini, yang bisa menangkap tasbih alam berupa *lisân al-hâl* adalah para ahli di bidang ilmu pengetahuan sains dan teknologi, sehingga dengan kepakarannya dapat mengungkap bagaimana hakikat alam ini, bahwa semuanya tunduk dan patuh dalam mengikuti sistem yang berlaku di alam/*sunantullah*. Seperti penelitian yang dilakukan oleh Masaru Emoto, dimana ia menemukan hakikat air yang mempunyai potensi jiwa, juga Wegener yang menyatakan bahwa gunung pun beraktifitas dan bergerak.¹²³

Begitupun yang dapat memahami tasbih alam raya dalam bentuk *lisân al-maqâl*, hanya orang-orang khusus dari kalangan kaum muslimin yang kuat keimanan dan ketakwaannya, atau dalam istilah lain yaitu para sufi, yang memiliki kesucian hati dan kebersihan jiwa, sehingga dengan pengetahuan '*irfâni*' nya bisa merasakan dan memahami "bahasa" tasbihnya alam raya, sebagaimana yang dialami oleh Abdul Wahhab Asy-Sya'rani, yang penulis jelaskan di awal pembahasan ini. Oleh karenanya Allah Swt menegaskan dalam firmanNya, *tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka*, Quraish Shihab menegaskan bahwa hanya orang-orang khususlah (orang yang berilmu) yang bisa mengerti dan memahami bagaimana alam semesta seluruhnya bertasbih kepada Allah Swt.¹²⁴

¹²³ Dalam hal ini, Quraish Shihab memberikan catatan, bahwa boleh jadi untuk masa sekarang ini, orang-orang kafir lebih memahami tasbih *lisan al-hal*, dari pada orang-orang muslim, dimana ilmu pengetahuan dan sains di dunia barat begitu pesat berkembang, sehingga memungkinkan para saintis barat melakukan berbagai penelitian menyangkut hakikat alam raya ini. Namun tidak menjadi suatu jaminan, pemahaman akan hal itu, bisa menghantarkan seseorang kepada keimanan dan ketauhidan, karena secara fakta banyak juga saintis barat yang faham terhadap keteraturan alam ini, namun mereka tidak menerima Islam sebagai basis ideologi mereka. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 108.

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 7..., hal. 104.

4. Kepatuhan Alam Semesta Kepada Sistem yang Telah Allah Tetapkan

Selain bertasbih, alam raya pun semuanya bersujud dan patuh menjalankan kehendak dan perintah Allah Swt. Setiap apa yang *wujûd* di alam ini, baik makhluk hidup, ataupun makhluk yang “dianggap mati” tidak bergerak, semuanya bersujud, merendahkan diri kepada-Nya. Ar-Raghib Al-Isfahani memberikan penjelasan bahwa secara penggunaannya, kata *sujûd* memiliki dua pengertian, *pertama* sujud bagi makhluk selain manusia dimana sujudnya bersifat paksaan, dan *kedua* sujud bagi manusia, dimana manusia diberikan kebebasan untuk memilih; untuk ta’at mengikuti apa yang diperintahkan, atau menolak, yang keduanya memiliki konsekwensi akhir berupa pahala dan siksaan.¹²⁵

Sebagaimana uraian penulis pada pembahasan *mufradat*, bahwa Al-Qur’an menjelaskan tentang aktifitas sujudnya alam raya kepada Allah sebanyak 5 (lima) kali, yaitu 3 kali dalam bentuk *يَسْجُدُ/yasjudu* yaitu QS Ar-Ra’d/13:15, QS An-Nahl/16:49, QS Al-Hajj/22:18, 1 (satu) kali menggunakan term *يَسْجُدَان/yasjudân* pada QS Ar-Rahman/55:6, dan 1 (satu) term menggunakan bentuk *سُجَّدًا/sujjada* yaitu QS An-Nahl/16:48. Penulis tidak membahas kelima ayat tersebut, hanya tiga ayat saja yang penulis pilih, yang mana ketiga ayat tersebut dapat mewakili pembahasan ayat-ayat yang lainnya. Adapun uraian pembahasannya sebagai berikut:

a. QS ar-Ra’d/13:15

وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَلُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ ۝

﴿١٥﴾

Dan semua sujud kepada Allah baik yang di langit maupun yang di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayang mereka, pada waktu pagi dan petang hari. (QS ar-Ra’d/13:15)

Dalam menafsirkan ayat ini, Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa, malaikat dan orang-orang beriman baik dari kalangan manusia maupun jin, semuanya bersujud kepada Allah dengan kerelaan hati, ketika keadaan senang ataupun dalam keadaan susah. Adapun orang-orang kafir; yang hatinya tertutup dari cahaya keimanan, mereka bersujud kepada Allah dengan rasa terpaksa; ketika dalam keadaan susah. Menurut Hasbi, tidak hanya itu saja, namun seluruh isi langit dan bumi, baik binatang, tumbuh-tumbuhan, benda beku, manusia, jin, dan malaikat, semua bersujud kepada Allah. Semuanya tunduk dan patuh mengikuti kehendak Allah yang telah

¹²⁵ Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Al-Fadz Al-Qur’an...*, hal. 396.

menciptakannya. Begitupun bayang-bayang orang kafir semuanya bersujud, baik dengan sukarela maupun dengan terpaksa, baik dipagi hari maupun di sore hari.¹²⁶

Selanjutnya Hamka menjelaskan di dalam Tafsir Al-Azhar, bahwa ayat ini menjelaskan keadaan alam raya yang semuanya bersujud, sujud dalam arti semuanya mesti tunduk mengikuti perintah dan aturan, tidak bisa lepas dari ketundukan itu, bagi yang insaf tunduk atas dasar keta'atan adapun yang ingkar mesti tunduk juga meskipun dalam keadaan terpaksa. Matahari, bulan dan alam raya, tunduk kepada peraturan yang telah ditentukan, mau atau tidak mau. Berbagai pohon, kayu-kayu yang ada di hutan sejak berupa biji kecil, hingga bertunas, berdaun lebat, berpucuk, berdahan, dan beranting dan akhirnya akan tumbang. Begitupun manusia wajib sujud; tunduk kepada setiap aturan yang telah Allah tetapkan. Manusia yang sejak awal lahir ke dunia, berkembang hingga dewasa, tua dan akhirnya mati juga. Kematian pasti datang, setiap manusia harus ta'at, walaupun manusia menghadapinya dengan penuh rasa tidak suka, dan enggan, namun ajal/kematian tidak bisa ditolak.

Menurut Hamka setiap yang *wujûd* di alam raya ini, baik yang ada di langit maupun di bumi semuanya bersujud menurut caranya masing-masing. Ayat inipun menegaskan bahwa bersujud mesti dilakukan meskipun dalam keadaan *thau'an au karhan*, yaitu secara sukarela ataupun dengan terpaksa, mau ataupun tidak mau, dengan rasa penuh ketundukan dan insaf ataupun dengan enggan. Semuanya yang ada di langit mesti sujud, artinya mesti tunduk kepada apa yang ditentukan oleh Allah. Tidak ada sesuatu pun yang dapat melawan apa yang telah digariskan oleh Allah itu. Sehingga matahari dan bulan, berjalan sesuai dengan garis edar yang telah ditentukan tidak bisa melebihi ataupun mengurangi.¹²⁷

Manusia yang insaf sujud kepada Allah dilandasi dengan rasa ketundukan dan keta'atan, ia menyadari bahwa keberlangsungan hidupnya di dunia atas curahan belas kasih Allah, tanpa-Nya, manusia tidak akan bisa hidup. Namun ternyata ada diantara manusia yang hatinya keras tidak mau sujud dengan patuh, sehingga ia durhaka kepada Allah dan lebih memilih kekafiran daripada keimanan. Akan tetapi, penolakan tersebut, akhirnya pasti sujud juga terhadap ketentuan Allah, dari muda dia mesti tua, dari sehat dia mesti sakit dan dari hidup dia mesti mati. Bagaimanapun ingkar dan keras kepalanya, keadaannya sendiri memaksanya untuk bersujud, walaupun tidak didasari atas kemauannya sendiri.

“Dan bayang-bayang mereka pun (bersujud) di kala pagi dan di kala petang.” Di penghujung penafsirannya Hamka mengajak manusia untuk

¹²⁶ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 2..., hal. 449.

¹²⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 59.

berfikir, jikalau segala sesuatu yang ada di alam raya ini bersujud kepada Allah tunduk terhadap semua aturan yang telah ditetapkan, hingga pun bayang-bayang manusia sendiri, lalu kapankah manusia bersujud kepada-Nya dengan penuh keinsafan dan kesadaran?¹²⁸

Adapun dalam menafsirkan ayat ini Quraish Shihab menjelaskan bahwa, sujudnya langit dan bumi berarti ketundukan dan kepatuhannya terhadap segala apa yang telah ditetapkan oleh Allah Swt yang berkaitan dengan alam raya. Dalam hal ini Quraish Shihab memberikan contoh, seperti air, yang telah ditetapkan oleh Allah untuk senantiasa mengalir ke tempat yang lebih rendah. Kemudian dapat membeku pada suhu 0⁰ C dan mendidih jika sampai pada suhu 100⁰ C. Keadaan ini berlaku setiap saat, kapan dan dimanapun berada air itu, pasti akan mengikuti sesuai dengan ketentuan yang telah Allah tetapkan di bumi ini. Sekiranya Allah menghendaki ketetapan yang lain, berlainan dengan aturan itu, seperti halnya api itu dapat memanaskan dan membakar, namun Allah berkehendak agar api itu menjadi dingin, maka api pun akan patuh kepada Allah, seperti apa yang terjadi dalam kisah Nabi Ibrahim yang dibakar oleh raja Namrud, namun Allah menyelamatkan Nabi Ibrahim dengan memerintahkan api supaya dingin (QS al-Anbiya/21:69).¹²⁹

Kemudian Quraish Shihab menjelaskan bahwa Firman-Nya yang menegaskan bahwa “(dan sujud pula) bayang-bayang mereka” menjadi sebuah simbol akan kuasa Allah dan begitu besar kepatuhan seluruh makhluk-Nya. Menurut Quraish Shihab seandainya saja Allah menjadikan bumi ini transparan atau mengkilat seperti air tatkala terkena sinar matahari, maka bayangan pun tidak akan nampak terlihat. Ini semua menjadi petunjuk bagaimana kuasanya Allah Swt, dan menunjukkan pula bahwa, walaupun ada manusia yang enggan untuk bersujud kepada Allah, akan tetapi bayangannya tetap sujud dan patuh kepada-Nya. Bahkan, berbagai hal yang mereka sembah dari berhala-berhala yang mereka buat, sujud kepada Allah swt.

Quraish Shihab menegaskan bahwa sebenarnya, orang-orang kafir yang hatinya keras dan tertutup dari keimanan itupun sejatinya tetap bersujud kepada Allah, dalam sekian bagian dari anggota badannya. Mereka hanya membangkang melalui anggota badan yang ada dalam kendali penguasaannya. Adapun organ tubuh yang di luar kendalinya, seperti denyut jantung dengan peredaran darahnya, semuanya tunduk patuh kepada Allah Swt.¹³⁰

Dalam Tafsir Tahlili Kemenag dijelaskan bahwa ayat ini menegaskan bahwa malaikat, Jin, dan manusia sujud, tunduk, dan patuh, kepada Allah Swt baik dalam keadaan senang ataupun susah, dalam keadaan lapang maupun sempit, yang ada di langit dan di bumi, seluruhnya rela dan ikhlas

¹²⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 59.

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6..., hal. 243.

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6..., hal. 243-244.

atas kemauannya sendiri. Sedangkan orang-orang kafir mereka hanya tunduk dan patuh tatkala ada dalam keadaan terdesak dan darurat, sebagaimana digambarkan dalam firman Allah QS al-Isra/17:67 dan QS al-Ankabut/29:65.

Allah Swt juga menjelaskan bahwa bukan hanya jasad mereka saja yang sujud, tunduk, dan patuh kepada Allah, akan tetapi sujud pula bayang-bayang mereka di waktu pagi dan petang. Setiap benda yang terkena sinar matahari terutama di waktu pagi dan sore hari, tentu kelihatan bayang-bayangnya yang memendek atau memanjang. Semua benda dan bayang-bayangnya itu tunduk dan patuh kepada Allah, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa. Hal ini menunjukkan bagaimana kekuasaan Allah yang Mahasempurna.¹³¹

b. QS an-Nahl/16:49

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُونَ



Dan segala apa yang ada di langit dan di bumi hanya bersujud kepada Allah yaitu semua makhluk bergerak (bernyawa) dan (juga) para malaikat, dan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri. (QS an-Nahl/16:49)

Dalam Tafsir An-Nur, Hasbi Ash-Shiddieqy menerjemahkan firman-Nya: *وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ*, dengan arti, “*Kepada Allah bersujudlah semua isi langit dan isi bumi*”. Hasbi menjelaskan ayat ini tidak terlalu luas, hanya menegaskan bahwa seluruh isi langit dan bumi beserta mereka yang ada di dalamnya sujud dan tunduk kepada Allah Swt. Begitu juga para malaikat yang ada di langit, mereka semuanya merendahkan diri seraya tunduk dan patuh kepada-Nya.¹³²

Kemudian dalam menjelaskan ayat ini Hamka menjelaskan bahwa, seluruh makhluk bersujud sesuai dengan kondisi dan caranya masing-masing. Kadang manusia bersujud ketika dalam keadaan sehat, berbeda ketika ia ada dalam keadaan sakit. “*Dari antara yang melata dan malaikat*”, Hamka menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *دَابَّةٍ* yaitu makhluk yang melata di bumi yaitu yang berjalan dengan kedua kaki, yang berjalan dengan keempat kaki, ataupun yang merayap dengan menggunakan banyak kaki seperti ulat-ulat, semuanya sujud, artinya patuh dan taat, tidak dapat membantah, dan bahkan tidak ada keinginan untuk membantah apa yang telah ditetapkan

¹³¹ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 83-84.

¹³² Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 2..., hal. 533.

Allah, terlebih para malaikat, sebagaimana banyak dijelaskan oleh Al-Qur'an merupakan hamba Allah yang tidak pernah bermaksiat kepada Allah dan senantiasa melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya (QS an-Nahl/16:50, QS at-Tahrim/66:6).

“*Sedang mereka tidaklah menyombong.*” Hamka menjelaskan bahwa para malaikat tidak pernah menyombongkan diri, bahkan menolak aturan-aturan Allah, mereka senantiasa ta'at. Adapun yang suka sombong adalah manusia yang tidak tahu diri dan begitu juga iblis.

Hamka mengutip pendapat Az-Zajjâj yang menjelaskan arti dari sujud, menurutnya bahwa yang dimaksud dengan sujud adalah sujudnya tubuh. Sujud tubuh ialah dengan ketundukan dan kepatuhannya, tidak dapat melakukan hal lain kecuali apa yang telah ditetapkan oleh Allah atasnya. Dan ini berlaku secara umum bagi seluruh tubuh. Contohnya seperti tubuh manusia yang dimulai dari dalam kandungan ibu hingga akhirnya lahir ke dunia, tumbuh dewasa, akhirnya tua. Apa yang dialami oleh tubuh, mesti sujud atau tunduk kepada ketetapan Allah. Setiap bagian tubuh tidak dapat bertahan dalam satu kondisi secara terus menerus. Misalnya rambut yang beruban, tidak bisa hitam selamanya, kekuatan tubuh yang terus melemah, mata yang semakin buram, pendengaran pun semakin kabur, gigi yang tanggal satu persatu, semua kondisi itu, manusia tidak bisa menolak, tubuh manusia mau tidak mau mesti tunduk kepada peraturan itu.¹³³

Sementara dalam menafsirkan ayat ini, Quraish Shihab mengutip pendapat Asy-Sya'rawi yang menyatakan bahwa berbagai jenis benda yang dikenal manusia itu bermacam-macam, diantaranya ada yang berupa benda mati dan juga benda yang berpotensi tumbuh, yaitu tumbuh-tumbuhan. Selanjutnya, jika yang tumbuh itu dapat bergerak dan merasa, ia disebut hewan atau binatang, dan jika hewan ini dapat berfikir maka ia disebut manusia, oleh karena itu manusia disebut dengan *hayawân an-nâthiq* (hewan berfikir). Selanjutnya, jika makhluk memiliki ciri pengetahuan dari dirinya sendiri yang bersifat nurani, ia dinamakan dengan malaikat. Menurut Asy-Sya'rawi melalui ayat ini Allah Swt membawa manusia -dari uraian ayat sebelumnya- yang menjelaskan bagaimana bayangan-bayangan yang sujud kendati bendanya sendiri tidak bergerak, menuju ke benda-benda yang bergerak dan bayang-bayangnyapun, yakni dengan menyatakan: *kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan apa yang berada di bumi*, kemudian lebih diperinci dengan menyatakan, yakni semua makhluk yang melata, yakni bergerak atau merangkak, dan para malaikat. Demikian ayat ini, menyebut tingkatan makhluk yang paling rendah dari benda-benda yang bergerak, yaitu *dabbah*, sampai ke tingkatan yang paling tinggi, yaitu malaikat.

¹³³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 186.

Menurut Quraish Shihab, pada ayat ini Allah Swt menjelaskan bahwa seluruh *wujûd* tunduk kepada-Nya. Manusia memang oleh Allah Swt diberi kebebasan untuk ta'at atau durhaka, iman atau kafir, sehingga tidak secara mutlak semua manusia sujud, tunduk dan patuh. Meskipun demikian, nyatanya masih sangat banyak aktifitas tubuhnya yang bergerak di luar kontrol keinginan dan kemampuan dirinya. Selain itu, alangkah banyaknya berbagai hal yang ia inginkan tidak terwujud dan terlaksana begitupun apa yang ia tidak inginkan terpaksa harus diterimanya. Jika demikian, maka semua sujud dan tunduk kepada-Nya, baik secara suka maupun terpaksa.¹³⁴

Adapun penafsiran ayat ini, dalam Tafsir Tahlili Kemenag penulis tidak menemukan penjelasan rinci, Tim Lajnah hanya menjelaskan bahwa seluruh makhluk yang ada di langit dan di bumi tunduk dan patuh kepada kekuasaan-Nya. Seluruh makhluk sujud kepada Allah dengan caranya masing-masing sesuai dengan fitrah penciptaannya yang alami. Bahkan malaikat yang berada di langitpun tidak mau menyombongkan dirinya dan tidak menolak terhadap berbagai ketentuan yang telah Allah tetapkan.¹³⁵

Sebelum menutup pembahasan ayat ini, penulis ingin menegaskan suatu kajian yang penulis lihat luput dari pembahasan para mufasir diatas, yaitu bahwa QS an-Nahl/16:49 ini, seakan melengkapi penjelasan ayat sebelumnya yaitu QS ar-Ra'd/13:15, dimana ayat sebelumnya redaksi ayatnya menggunakan diksi مَنْ, dimana kata مَنْ menunjukkan kepada makhluk yang berakal, sedangkan ayat ini menggunakan kata مَا yang menunjukkan kepada makhluk yang tidak berakal; yang bernyawa maupun benda mati, sehingga dengan ini jelaslah bahwa seluruh *wujûd* yang ada di alam raya ini, semuanya sujud, tunduk dan patuh kepada Allah Swt.

c. QS al-Hajj/22:18

الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۗ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ۗ
وَمَنْ يُّهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ۗ

Tidakkah engkau tahu bahwa siapa yang ada di langit dan siapa yang ada di bumi bersujud kepada Allah, juga matahari, bulan, bintang, gunung-gunung, pohon-pohon, hewan-hewan yang melata dan banyak di antara manusia? Tetapi banyak (manusia) yang pantas mendapatkan azab. Barangsiapa

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6..., hal. 600.

¹³⁵ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 330.

dihinakan Allah, tidak seorang pun yang akan memuliakannya. Sungguh, Allah berbuat apa saja yang Dia kehendaki. (QS al-Hajj/22:18)

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, ayat ini seakan memberikan pertanyaan tegas kepada manusia, akan pengetahuan mereka, bahwa tidak ada satupun makhluk di alam raya ini, kecuali semuanya tunduk di bawah kekuasaan Allah Swt, mengikuti kehendak-Nya, bahkan seluruhnya begitu sangat memerlukan curahan rahmat-Nya dalam rangka keberlangsungan hidupnya di alam ini. Sebab, Allah lah yang telah menciptakan manusia dari ketiadaan, kemudian menyempurnakan wujudnya, sebagaimana yang Allah kehendaki. Kenyataannya banyak diantara manusia yang bersujud kepada Allah atas dasar ketaatan dan ibadat, selain sujud yang umum yang melengkapinya dan yang selain itu. Akan tetapi banyak juga diantara manusia yang enggan untuk bersujud kepada Allah, oleh karenanya mereka layak mendapatkan adzab.¹³⁶

Pada ayat ini Hamka menjelaskan bahwa makna asal dari kata sujud yaitu tunduk, patuh menuruti apa yang ditentukan oleh yang ditunduki dan dipatuhi itu. Menurut Hamka dalam menunjukkan penghuni langit dan bumi ayat ini menggunakan kata مَنْ/*siapa* yang biasa digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang berakal, baik itu manusia, malaikat, jin, atau setan iblis. Dari sini menurut Hamka, ayat ini dijadikan sebagai *dalil* oleh sebagian kalangan yang menyatakan bahwa mungkin saja di atas langit sanah atau di planet lain ada juga makhluk berakal menyerupai manusia, seperti diisyaratkan di ayat ini. Terlepas dari perdebatan para ahli yang menyatakan ada atau tidaknya makhluk semisal manusia di langit sanah, Hamka mengingatkan untuk kembali kepada esensi pesan ayat ini yang menyatakan bahwa semua isi langit dan bumi patuh kepada Allah SWT.

Kemudian Hamka melanjutkan penafsirannya, “*Dan matahari dan bulan dan bintang-bintang*”, menurutnya makna sujud benda-benda angkasa dari mulai matahari, bulan dan bintang-bintang yang bertaburan sinarnya, dapat dimaknai sebagai ketundukan dan kepatuhan menuruti perintah Allah sebagaimana uraian penjelasan pada QS Yasin/36: 36-40. Semua benda langit itu mesti sujud kepada ketentuan Allah, begitu juga bintang-bintang. Kemudian Hamka menjelaskan, bukti kepatuhannya bisa dilihat dari ketepatan peredaran benda-beda tersebut sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan, tidak ada satupun yang keluar dari jalur edarnya, sehingga dengannya bisa memperhitungkan bilangan waktu dan tahun.¹³⁷

¹³⁶ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 3..., hal. 115.

¹³⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 6..., hal. 112.

"Dan gunung-gunung dan pohon kayu." Dalam menjelaskan potongan ayat ini, Hamka memberikan suatu ilustrasi yang sangat menarik, dimana menurutnya, sujudnya gunung-gunung yaitu berupa kepatuhannya menjadi pasak bumi, menahan hembusan angin, menghambat awan agar berkumpul menjadi hujan sehingga dapat menurunkan air ke bumi, kemudian mengalirkan airnya menjadi sungai. Air itulah yang kemudian menjadi salah satu unsur penting dalam penunjang kehidupan manusia, dari sanah manusia dapat membangun peradaban dan kebudayaan disekitar pinggir sungai yang besar-besar, dan sungai yang mengalir dari area pegunungan tersebut. Setelah itu, karena kesuburan tanah, lalu tumbuhlah beraneka pohon yang bermacam-macam, ada pohon yang memiliki batang yang begitu besar nan kokoh, sehingga dapat menghasilkan kayu yang dapat dimanfaatkan oleh manusia. Betapa pentingnya kayu-kayu yang besar-besar itu bagi keberlangsungan hidup manusia dalam memenuhi sebagian kebutuhan hidupnya. Tumbuhnya pohon kayu, contohnya pohon beringin yang besar dan rindang dimana asalnya adalah dari sebuah biji yang kecil. Kalau saja biji tersebut tidak sujud, patuh menuruti peraturan yang ditakdirkan Allah, artinya yang telah ditentukan dan diatur oleh Allah, maka tidaklah ia tumbuh besar menjadi sebatang pohon kayu.¹³⁸

"Dan segala yang melata dan banyak dari manusia." Dari penggalan ayat tersebut, Hamka menjelaskan bahwasanya "*ad-dawâb*" yaitu segala binatang yang melata atau merangkak di atas bumi ini pun sujud kepada Allah, Hamka mengajak manusia untuk memperhatikan binatang melata yang ada disekitar lingkungannya, seperti bagaimana lebah membuat sarang dengan cara bergotong-royong di puncak-puncak bukit, di dahan-dahan kayu besar, juga di bubungan rumah. Berbagai keajaiban dari bintang-binatang tersebut kebanyakan lepas dari perhatian manusia, padahal semua itu, penuh akan pelajaran dan hikmah bagi orang-orang yang mau mengambil pelajaran dari alam. Salah satunya pelajaran bagaimana semuanya sujud dan patuh kepada aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.¹³⁹

Sementara Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata (يَسْجُدُ) *yasjudu* pada ayat ini difahami dalam arti *kepatuhan alam raya kepada sistem yang telah ditetapkan oleh Allah bagi masing-masing makhluk*. Quraish Shihab memberikan pemisalan, seperti air ketika Allah memerintahkannya untuk membeku atau mendidih pada derajat tertentu, maka kapan dan dimanapun pasti air akan patuh melaksanakannya. Begitupun dengan api, ketika Allah memerintahkannya untuk panas dan membakar, maka itupun dipatuhi oleh api. Dan jika Allah pada suatu waktu, memerintahkannya untuk tidak panas dan membakar, maka api pun akan sujud yakni patuh dan tunduk

¹³⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 6..., hal. 112.

¹³⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 6..., hal. 113.

menjalankan perintah Allah, sebagaimana yang terjadi pada peristiwa tatkala Nabi Ibrahim dibakar oleh penguasa pada masanya.

Quraish Shihab menegaskan bahwa alam raya, langit dan bumi, segala apa yang ada padanya; begitupun matahari, bulan, bintang demikian juga gunung pepohonan serta binatang-binatang melata, semua itu sujud dan patuh tidak dapat mengelak dari sistem yang ditetapkan-Nya atas masing-masing mereka, dan manusia menjadi bagian dari sujudnya alam raya. Menurut Quraish Shihab sujudnya alam raya berbeda dengan manusia yang diberi tugas khusus yakni melaksanakan syariat agama serta dianugerahi kebebasan untuk menerima atau menolak tugas itu. Sehingga manusia yang sujud dan patuh melaksanakan tuntunan Allah berupa syari'at didasari atas kehendak dan dorongan batinnya itulah yang terpuji yang kelak akan memperoleh ganjaran yang baik dari Allah Swt.¹⁴⁰

Dalam Tafsir Tahlili Kemenag dijelaskan bahwa sujud dalam ayat ini berarti mengikuti kehendak dan mengikuti hukum-hukum yang telah ditetapkan dan digariskan Allah Swt. Dapat pula diartikan sebagai menghambakan diri, beribadah dan menjalankan semua yang diperintahkan Allah dan menjauhi segala yang dilarang. Sujud bila dikaitkan dengan makhluk selain malaikat, jin dan manusia berarti tunduk, mengikuti kehendak dan mengikuti hukum-hukum atau kodrat yang telah ditentukan oleh Allah Swt. Semuanya tidak bisa lepas dari aturan-aturan itu, baik secara sukarela maupun terpaksa. Sedang bagi malaikat, jin dan manusia, sujud dapat difahami sebagai keta'atan dan kepatuhan terhadap hukum-hukum Allah, taat melaksanakan perintah-perintah Allah dan menjauhi segala yang dilarang-Nya.¹⁴¹

Tim Lajnah menjelaskan lebih lanjut, bahwa pada ayat ini Allah menegaskan kembali akan kekuasaan-Nya terhadap seluruh makhluk, yaitu semua yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang-bintang, gunung-gunung, tumbuh-tumbuhan dan semua binatang melata, semuanya sujud dan tunduk mengikuti segala aturan yang telah ditetapkan-Nya. Allah menciptakan alam raya ini dan mengaturnya dengan hukum dan ketentuan-Nya. Seperti adanya garis edar bagi tiap-tiap planet yang ada di ruang angkasa. Tiap-tiap planet tersebut mengikuti garis edar yang telah ditentukan. Jika ia keluar dari garis edarnya maka ia akan saling bertabrakan satu dengan yang lainnya, sehingga dapat menimbulkan berbagai kerusakan sistem. Demikian pula bagi seluruh makhluk yang lainnya, seperti tumbuh-tumbuhan, binatang-binatang, semuanya berkembang biak, kemudian tumbuh dan membesar sesuai dengan ketentuan yang telah Allah tetapkan.

¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 177.

¹⁴¹ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 6..., hal. 373.

Tim Lajnah menekankan suatu hal yang menarik pada ayat ini, dengan mengutip penafsiran Al-Maraghi, dimana secara khusus ayat ini menyebutkan secara eksplisit sebagian makhluk Allah yang ada di langit maupun di bumi. Penyebutan matahari, bulan, bintang-bintang dan sebagainya adalah untuk mengingatkan bahwa semua makhluk tersebut termasuk kedalam makhluk yang disembah oleh manusia; penduduk Himyar menyembah matahari, Bani Kinanah menyembah bulan, bintang *Syi'ra* disembah oleh Bani Lahm, bintang *Surayya* disembah oleh orang Tayyai, penduduk Mesir kuno menyembah patung anak sapi atau burung Ibis, Seakan-akan ayat ini menegaskan bahwa semua makhluk tersebut itu, tidak pantas disembah karena semuanya itu termasuk makhluk-makhluk Allah yang sujud, tunduk dan patuh mengikuti kehendak dan hukum-hukum Allah, tiada Tuhan selainnya, hanya Allah saja yang berhak disembah.¹⁴²

Untuk mempermudah dalam memahami pembahasan ini, penulis sajikan ringkasan pandangan para mufasir Indonesia kontemporer dalam memahami makna kata *يَسْجُدُ/yasjudu* dan kaitannya dengan ekosufisme dalam bentuk tabel Tabel V.7 sebagai berikut:

Tabel V.7. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Yasjudu*.

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS al-Hajj/22:18	Seluruh makhluk di alam raya tunduk di bawah kekuasaan Allah Swt, mengikuti kehendak-Nya, semuanya sangat memerlukan rahmat dan kasih sayang-Nya dalam keberlangsungan hidupnya, karena tanpa-Nya seluruh makhluk tidak akan bisa <i>wujûd</i> .
2	Hamka	QS al-Hajj/22:18	Sujud berarti tunduk, patuh menuruti segala yang ditentukan dan diperintahkan. Sujudnya alam raya berarti patuh kepada aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt

¹⁴² Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 6..., hal. 373-374.

3	M. Quraish Shihab	QS al-Hajj/22:18	Kata (يَسْجُدُ) <i>yasjudu</i> difahami dalam arti kepatuhan alam raya kepada sistem yang telah ditetapkan oleh Allah bagi masing-masing makhluk. Lebih lanjut, sujudnya alam raya berbeda dengan manusia yang diberi tugas khusus yakni melaksanakan syariat agama serta dianugerahi kebebasan menerima dan melaksanakan atau menolak tugas itu
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS al-Hajj/22:18	Sujud berarti mengikuti kehendak dan hukum-hukum yang telah ditetapkan dan digariskan Allah Swt. Sujud juga berarti menghambakan diri, beribadah dan menjalankan segala yang diperintahkan Allah dan menjauhi semua yang dilarang. Sujud makhluk yang tidak berakal berarti tunduk, mengikuti kehendak dan hukum-hukum atau kodrat yang telah ditentukan Allah Swt. Adapun sujud bagi yang berakal yaitu keta'atan dan kepatuhan terhadap hukum-hukum Allah, taat melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi semua yang dilarang-Nya

Dari penjelasan di atas dapat difahami, bahwa pandangan para mufasir Indonesia kontemporer dalam memaknai sujudnya alam raya yaitu sebagai bentuk kepatuhan alam raya kepada sistem yang telah ditetapkan Allah bagi setiap makhluk. Berbeda dengan manusia, yang oleh Allah diberikan kebebasan untuk memilih antara patuh atau menolak, walaupun pada satu sisi, manusia semuanya tidak bisa mengelak terhadap aturan dan berbagai hukum alam/*sunnatullah* yang telah ditetapkan, baik sukarela maupun terpaksa, manusia harus tunduk menjalaninya.

Memang ada banyak manusia yang beriman, tunduk dan patuh kepada Allah, dengan penuh kesadaran akan ke Mahakuasaan dan Mahabesar Allah

dalam mengurus dirinya, juga alam raya yang terbentang luas di hadapannya. Sehingga kesadaran ini, mendorong dirinya untuk beribadah dengan sungguh-sungguh, melaksanakan semua perintahnya, juga menjauhi setiap apa yang dilarangnya. Dengan penuh keikhlasan, melakukan berbagai amal shaleh yang dapat mendatangkan cinta dan kasih sayang Allah Swt kepadanya, sehingga Allah memberikan balasan berupa pahala dan kemuliaan baik di dunia maupun di akhirat kelak. Namun sebaliknya, manusia yang tidak beriman, malah enggan dan tidak melaksanakan perintahnya, maka kemurkaan dan kehinaan Allah akan menimpanya.¹⁴³

Dari sinilah, alam raya mengajarkan bagaimana ketundukan dan kepatuhannya menjalankan seluruh aturan-Nya, menjadi satu *wasilah* dalam mendatangkan keridhaan-Nya, alam yang berjalan teratur, harmonis, dan sistemik inilah menjadi satu bukti bahwa Allah senantiasa mencurahkan rahmat-Nya untuk seluruh alam. Sekiranya saja, ada satu unsur alam yang tidak bersujud kepada-Nya, niscaya alam ini tidak akan berjalan teratur, bahkan yang terjadi adalah kehancuran. Sebagai contoh, bila saja ada satu planet atau bintang yang keluar dari garis edarnya dan tidak mematuhi aturan-aturan yang telah ditetapkan Allah, niscaya akan terjadi benturan diantara benda langit yang dapat mengakibatkan rusaknya tatanan tata surya, bahkan bisa mengakibatkan kehancuran sebagian planet dan bintang-bintang itu, sehingga tidak mustahil bumi sebagai tempat tinggal manusia akan terkena dampaknya. Akan tetapi, pada kenyataannya tidak pernah ada kejadian seperti itu dan semua makhluk di alam raya ini, meyakini bahwa Allah senantiasa memelihara ketertiban dan keharmonisan pada setiap makhluk yang telah ditetapkan-Nya.¹⁴⁴ Begitupun dengan manusia yang enggan bersujud, tunduk dan patuh kepada hukum-hukum Allah yang telah ditetapkan, pada hakikatnya ia sedang menjerumuskan dirinya kedalam jurang kehancuran dan kebinasaan.

5. Seluruh Makhluk Berdo'a Kepada Allah Swt

Al-Qur'an menjelaskan bahwa alam raya beserta seluruh yang ada di dalamnya melakukan shalat kepada Allah Swt, semuanya mengetahui bagaimana tata cara shalat dan bertasbih kepada-Nya. Dari sini dapat diketahui bahwa alam raya memiliki dimensi spiritual, sehingga semua makhluk di jagad raya melakukan shalat dan beribadah sesuai dengan caranya masing-masing. Tentu makna shalat yang biasa difahami, sebagai suatu ibadah tertentu yang di dalamnya terdapat gerakan dan berbagai bacaan sesuai dengan tuntutan syari'at, ini berbeda dengan tata cara shalatnya alam raya.

¹⁴³ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 6..., hal. 374.

¹⁴⁴ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 6..., hal. 618.

Pada pembahasan ini, penulis akan menyajikan pandangan para mufasir Indonesia kontemporer, terkait dengan term *صَلَاةٌ*/shalat-nya alam raya yang terdapat pada QS an-Nur/24:41 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

Tidakkah engkau (Muhammad) tahu bahwa kepada Allah-lah bertasbih apa yang di langit dan di bumi, dan juga burung yang mengembangkan sayapnya. Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan. (QS an-Nur/24:41)

Dalam memaknai kata *shalâh* pada ayat tersebut, Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa ayat tersebut menegaskan bahwa alam raya dengan segala isinya semuanya mengetahui bagaimana “cara berdo’a” dan bertasbih kepada Allah. Hasbi Ash-Shiddieqy juga menjelaskan dengan berpegang kepada pendapat sebagian ahli tafsir yang menyatakan bahwa makna firman tersebut adalah Allah mengetahui ibadah dan tasbih seluruh makhluk-Nya.¹⁴⁵ Penafsiran senada juga dijelaskan oleh Hamka bahwa makna shalat pada ayat tersebut yaitu adalah berdo’a.¹⁴⁶

Begitupun dengan Quraish Shihab menguatkan bahwa makna shalat pada ayat ini adalah do’a. Quraish Shihab menjelaskan lebih lanjut bahwa penggunaan kata (مَنْ)/*man* pada ayat tersebut merujuk kepada makhluk berakal. Akan tetapi, sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud pada ayat ini adalah seluruh makhluk yang ada di langit dan di bumi. Memang ayat ini menggunakan redaksi yang merujuk kepada makhluk berakal, dan secara realitas penghuni alam raya sebagian adalah makhluk yang tidak berakal, akan tetapi karena shalat dan tasbih merupakan aktivitas yang dilakukan oleh yang berakal, penggunaan kata (مَنْ)/*man* seakan-akan semua yang shalat dan bertasbih itu adalah makhluk-makhluk yang berakal.

Quraish Shihab juga menjelaskan faidah penggabungan kata shalat dan tasbih pada ayat ini, dengan mengutip pendapat Ibn ‘Asyur ia menjelaskan bahwa kedua kata tersebut ditujukan kepada masing-masing makhluk yang berakal dan tidak berakal. Sekan-akan ayat tersebut menjelaskan bahwa seluruh alam raya bertasbih kepada-Nya; adapun

¹⁴⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid An-Nur*, Vol. 3..., hal. 201.

¹⁴⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 6..., hal. 312.

tasbihnya yang berakal ditujukan dengan kata shalat, sedangkan burung-burung yang merupakan makhluk tidak berakal ditunjuk dengan kata tasbih dalam arti *majâzi*.¹⁴⁷

Adapun dalam Tafsir Tahlili Kemenag penulis tidak menemukan penafsiran yang memadai dalam menjelaskan makna kata shalat pada ayat ini. Tidak ada satupun penjelasan yang menunjukkan makna shalat lebih jauh, kecuali terjemahan penggalan firman ini yaitu “*Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih*”.¹⁴⁸ Dari sini dapat difahami bahwa Tim Tafsir Tahlili Kemenag pun sama menjelaskan kata shalat dengan do’a. Adapun Hasbi Ash-Shiddieqy dan Quraish Shihab, penulis melihat tidak menerjemahkan kata shalat, namun membiarkan sesuai dengan kata aslinya: “*Masing-masing telah mengetahui shalat dan tasbihnya*”. Dan Hamka menerjemahkannya dengan “*semua itu telah tahu bagaimana cara mereka memuja (shalat dan berdo’a)*”.

Penjelasan lebih ringkas tentang makna kata صلاة/Shalâh menurut pandangan mufasir Indonesia kontemporer, penulis sajikan dalam bentuk tabel V.8 sebagai berikut:

Tabel V.8. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Shalâh*.

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS an-Nur/24:41	Shalat-nya alam raya yaitu adalah berdo’a
2	Hamka	QS an-Nur/24:41	Shalat alam raya berarti memuja dan berdo’a
3	M. Quraish Shihab	QS an-Nur/24:41	Shalatnya alam raya yaitu berdo’a. Lebih jauh dijelaskan bahwa Alam raya bertasbih; tasbihnya makhluk berakal ditujukan dengan kata shalat, sedangkan burung-burung yang merupakan makhluk tidak berakal ditunjuk dengan kata tasbih dalam arti <i>majâzi</i>
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS an-Nur/24:41	Tidak memberikan pemaknaan kata shalat, membiarkan

¹⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 574-575.

¹⁴⁸ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Vol. 6..., hal. 618-

			sebagaimana bentuk kata aslinya. Walaupun secara terjemahannya di maknai sebagai “do’a”
--	--	--	---

Aktifitas alam raya yang semuanya melakukan shalat, sebagaimana yang di maknai oleh para mufasir Indonesia kontemporer, yaitu alam raya yang berdo’a dan beribadah, ini menjadi petanda akan kebutuhan seluruh makhluk kepada Allah Swt, tidak ada satupun yang lepas dari pemeliharannya. Seluruh makhluk masing-masing dengan do’anya mengharapkan bantuan dan curahan rahmat Allah, sehingga tidak ada satupun makhluk yang dapat mengabaikannya, dan setiap makhluk dengan tasbihnya menyucikan Allah dari berbagai sifat kekurangan. Allah Mahakuasa mencipta dan memberi petunjuk kepada seluruh makhluk-Nya.

6. Penundukan Potensi Alam Untuk Mendukung Keberlangsungan Hidup Manusia

Allah Swt menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik lagi sempurna (QS at-Tin/95:4). Selain itu, Al-Qur’an pun menjelaskan bahwa manusia sebagai Bani Adam yang hidup di bumi ini, diberi kemuliaan diatas makhluk-makhluk lainnya yang ada di alam raya ini, (QS al-Isra/17:70). Dengan kedudukan dan keistimewaan tersebut Allah tundukan alam raya dengan segala potensinya, demi keberlangsungan hidup manusia di muka bumi. Al-Qur’an menggambarkan penundukan alam raya ini dengan kata *سَخَّرَ/Sakhkhara*, sebagaimana penulis jelaskan pada pembahasan analisis *mufradat*, bahwa kata ini mengandung makna penundukan atau penguasaan.

Kesalahan dalam memahami konsep *taskhîr* (penundukan alam raya) ini, dapat melahirkan logika dan doktrin yang salah dalam menempatkan kedudukan manusia ditengah-tengah seluruh entitas yang ada di alam raya, diantaranya: *pertama*, menjadikan manusia superior dan arogan sehingga merasa menjadi makhluk yang paling mulia dan memiliki kedudukan tinggi dibanding dengan makhluk-makhluk yang lainnya, *kedua*, manusia merasa mempunyai kekuasaan penuh dan kebebasan mutlak untuk mengeksploitasi sumber daya alam tanpa memperhatikan etika dan dampak dari kerusakan alam yang terjadi, *ketiga*, menganggap alam dengan segala isinya diciptakan Allah pada posisi lebih rendah dari manusia sehingga layak dihinakan.¹⁴⁹

Oleh karena itu, perlu adanya pemahaman utuh sebagai upaya merekonstruksi kesalahan logika dan doktrin tersebut. Disinilah penulis menganggap penting untuk mengungkap bagaimana pandangan para mufasir

¹⁴⁹ M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta: Prenada Media, Cet. 2, 2016, hal. 29-31.

Indonesia kontemporer dalam menjelaskan ayat-ayat *at-taskhîr* yang ada di dalam Al-Qur'an. Melihat tidak kurang dari 22 kali¹⁵⁰, kata *سَخَّرَ/sakhkhara* di ulang dalam Al-Qur'an; Allah menjelaskan bagaimana karunia, curahan rahmat dan kasih sayang-Nya diberikan untuk manusia di muka bumi ini, penundukan alam yang seharusnya di syukuri, oleh sebagian manusia malah dikufuri. Pemahaman utuh akan konsep *taskhîr* ini juga diharapkan dapat melahirkan sikap rendah hati, meningkatkan rasa kecintaan terhadap alam sekitar, juga memandang alam sebagai suatu *âyat* yang bisa dijadikan sumber ajaran dan pelajaran dalam menerapkan sikap tunduk dan patuh kepada Allah Swt.

Pada pembahasan ini, penulis tidak menyajikan uraian dari seluruh ayat yang terdapat term *سَخَّرَ/sakhkhara*, namun memilih darinya tiga surat yang dapat mewakili seluruh pembahasan yang ada, yaitu QS Luqman/31:20, QS Ibrahim/14:32-34 dan QS az-Zukhruf/43:12-13. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. QS Luqman/31:20

الْمَ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ
ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ



Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan. (QS Luqman/31:20)

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy ayat ini mengajak manusia untuk membuka mata guna melihat dan memperhatikan berbagai tanda keesaan Allah yang terhampar di alam raya yang begitu luas ini. Dialah yang telah

¹⁵⁰ Kata *سَخَّرَ/sakhkhara* dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 22 kali di dalam 14 surat pada 20 ayat sebagai berikut: QS Ar-Ra'd/13:2, QS Ibrahim/14:32, QS Ibrahim/14:33, QS An-Nahl/16:12, QS An-Nahl/16:14, QS Al-Hajj/22:65, QS Al-'Ankabut/29:61, QS Luqman/31:20, QS Luqman/31:29, QS Fathir/35:13, QS Az-Zumar/39:5, QS Az-Zukhruf/43:13, QS Al-Jasyah/45:12, QS Al-Jasyah/45:13, QS Al-Anbiya'/21:79, QS Sad/38:18, QS Sad/38:36, QS Al-Hajj/22:36, QS Al-Hajj/22:37, QS Al-Haqqah/69:7

menundukan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi beserta seluruh isinya untuk manusia. Kemudian Hasbi menegaskan bahwa dengan penundukan tersebut manusia dapat mempergunakan tenaga alam untuk menundukkan air, udara, uap, dan segala macam *dzarrah*, untuk kemaslahatan manusia di bumi. Allah jugalah yang telah menyempurnakan semua nikmat-Nya, baik yang *dzâhir* (terlihat) maupun yang *bathîn* (tidak terlihat). Berbagai nikmat Allah tersebut, manusia tidak akan mampu untuk menghitungnya, karena begitu banyaknya. Sebagian ada yang nampak bisa diketahui, namun banyak sekali nikmat-nikmat Allah yang belum diketahui, dan akan terlihat jelas pada suatu saat kelak.¹⁵¹

Dalam Tafsir Al-Azhar Hamka menjelaskan bahwa ayat ini memperlihatkan kekuasaan Allah dalam menundukan semua yang di langit untuk manusia. Matahari di siang hari bersinar menerangi bumi, begitupun cahaya rembulan menerangi pekatnya malam hari, gemerlap bintang-bintang di angkasa menjadi pedoman bagi manusia dalam pelayaran di laut ataupun di darat, hembusan angin memberikan kesegaran udara, awan-awan berkumpul hingga langit hitam pekat, tanda langit akan menjatuhkan hujan.

Selain itu, bumi dan segala yang ada di dalamnya pun telah banyak diambil faedahnya, bumi pun ditundukan oleh Allah Swt untuk manusia, padahal manusia hanya menumpang hidup di bumi. Menurut Hamka, alat penundukan yang dianugerahkan oleh Allah kepada manusia yaitu adalah akal. Menurutnya, dengan akal manusia dapat melakukan penyelidikan berbagai rahasia alam sehingga manusia dapat memahami bagaimana hakikat alam. Itulah yang dinamakan dengan ilmu, sehingga dengannya lahirlah berbagai teknik juga ditemukannya berbagai alat-alat dari hasil fikiran manusia yang sangat menakjubkan.

“Dan Dia empurnakan untuk kamu nikmat-nikmat-Nya yang lahir dan yang batin.” Menurut Hamka yang dimaksud dengan nikmat lahir ialah segala keindahan yang terdapat pada alam berupa keindahan warna yang dapat dilihat maupun suara yang dapat didengar dan yang lainnya. Adapun nikmat batin ialah akal, perasaan dan pemeriksaan yang ada pada manusia untuk menyambut nikmat yang *dzâhir* itu. Karena kalau perasaan yang halus dan akal yang cerdas yang merupakan bagian dari nikmat batin tidak ada atau tidak sempurna, niscaya manusia tidak akan dapat merasakan berbagai bentuk nikmat yang *dzâhir* itu.¹⁵²

Selanjutnya Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata (سَخَّرَ) *sakhhara* mengandung makna: *menundukkan sesuatu, sehingga yang ditundukan melakukan apa yang dikehendaki oleh yang menundukkannya*. Quraish Shihab memberikan perumpamaan, yaitu seperti pena yang ditundukkan

¹⁵¹ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 3..., hal. 387.

¹⁵² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 7..., hal. 105-106.

seorang penulis, pena akan menulis sesuai dengan keinginan penulisnya. Adapun dalam konteks ayat ini, yang menundukkan alam raya adalah Allah Swt. Adapun penundukannya diperuntukan untuk manusia, Allah menundukkan alam raya dengan menciptakan aturan berupa hukum-hukum alam/*sunnatullah*, kemudian manusia diberi ilham oleh-Nya berupa ilmu dan pengetahuan, sehingga manusia dapat menggunakan hukum-hukum alam tersebut, untuk menjadikan alam dapat melakukan apa yang dikehendaki oleh manusia itupun atas izin Allah Swt.

Quraish Shihab kemudian menegaskan bahwa, karena penundukan Allah itu dimaksudkan untuk kepentingan manusia, maka Allah memberikan kewenangan dan kemampuan kepada manusia untuk mengelola alam raya. Allah Yang Mahakuasa memberikan mandat berupa tugas kepada manusia untuk mengelola sesuai dengan “konsep” yang dikehendaki-Nya. Namun dalam saat yang sama, “konsep” itu menjadi suatu ujian bagi manusia. Manusia diberikan pilihan; untuk melaksanakannya atau mengabaikannya. Melaksanakannya berarti kelak akan mendapat pahala berupa ganjaran kebaikan, namun jika mengabaikannya kelak akan mendapatkan kesengsaraan baik di dunia, paling tidak di akhirat kelak. Dalam hal ini, Quraish Shihab sekali lagi menegaskan bahwa, yang menundukkan alam raya ini adalah Allah, bukan manusia.¹⁵³

Dalam Tafsir Tahlili Kemenag dijelaskan bahwa ayat ini, berusaha untuk menggugah kesadaran manusia, dengan cara mengajak untuk memperhatikan tanda-tanda keesaan dan kekuasaan Allah yang ada di alam yang luas ini. Bagaimana Allah menundukkan untuk manusia semua yang ada di alam, untuk dapat diambil manfaatnya. Allah Swt yang menjadikan matahari bersinar, sehingga dengan sinarnya menjadikan siang terang benderang dan manusia bisa melaksakan berbagai aktifasinya, kemudian sinar matahari itu dapat menumbuhkan berbagai tumbuhan, yang dapat dijadikan bahan makanan bagi manusia. Bulan dan bintang dijadikan-Nya bercahaya, yang menjadi penerang di kegelapan malam dan dapat dijadikan petunjuk bagi bahtera yang mengarungi lautan.

Allah menurunkan hujan membasahi bumi sehingga tanah yang gersang menjadi subur dan dapat menumbuhkan tanaman dan pepohonan dan airnya digunakan oleh manusia untuk diminum dan juga untuk binatang, kemudian sebagian air itu disimpan dalam tanah sebagai persediaan ketika datang musim kemarau. Apa yang ada di dalam bumi pun Allah tundukan dengan menjadikan beraneka ragam barang tambang, gas alam, dan lain sebagainya, yang dapat digunakan dan dimanfaatkan oleh manusia. Semua itu merupakan nikmat Allah yang tidak terhitung banyaknya.¹⁵⁴ Dengan

¹⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 10..., hal. 319.

¹⁵⁴ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 7..., hal. 558-559.

limpahan berbagai karunia nikmat tersebut, apakah manusia menyadari hakikat keberadaan dirinya ditengah-tengah alam raya ini, dan apakah manusia mau untuk bersyukur? Ternyata sedikit sekali dari hamba-hamba Allah yang mau bersyukur (QS Saba/34:13).

b. QS Ibrahim/14:32-34

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾
 وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَأَتَّكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾

Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air (hujan) dari langit, kemudian dengan (air hujan) itu Dia mengeluarkan berbagai buah-buahan sebagai rezeki untukmu; dan Dia telah menundukkan kapal bagimu agar berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan sungai-sungai bagimu. Dan Dia telah menundukkan matahari dan bulan bagimu yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya); dan telah menundukkan malam dan siang bagimu. Dan Dia telah memberikan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepada-Nya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah). (QS Ibrahim/14:32-34)

Hasbi Ash-Shiddieqy dalam karyanya Tafsir An-Nur menjelaskan bahwa Allah Yang Maha Tinggi yang kekuasaannya meliputi segala sesuatu, Dialah Tuhan yang telah menjadikan langit dan bumi mengandung berbagai macam manfaat bagi manusia, baik yang diketahui maupun tidak diketahui. Tentu penciptaan langit dan bumi lebih besar kejadiannya daripada penciptaan manusia. Itu semua, menjadi petunjuk akan kebesaran kodrat dan kesempurnaan nikmat-Nya atas *wujud* ini.¹⁵⁵

Allah Swt yang telah menundukkan perahu-perahu dengan jalan memberikan kemampuan kepada manusia untuk bisa membuatnya dan menjadikannya terapung di permukaan air, sehingga dapat berlayar di atas air

¹⁵⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 2..., hal. 483.

dengan kehendak dan iradah-Nya. Selain itu, Allah juga menundukkan laut sehingga bisa dilayari oleh perahu-perahu itu, memudahkan para musafir untuk melakukan penjelajahan jarak jauh dari satu pulau ke pulau lainnya sehingga dapat membuahkan apa yang diperlukan.

Allah juga yang telah menundukan sungai-sungai yang membelah bumi dari suatu daerah ke daerah lain, agar bisa dimanfaatkan oleh manusia; sebagian airnya digunakan untuk di minum dan mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari, juga digunakan untuk mengairi (menyirami) kebun dan tanaman. Allah tundukan juga matahari dan bulan yang terus-menerus bergerak di dalam falaknnya, dengan sinarnya dapat menerangi dunia dan memberikan daya hidup bagi seluruh makhluk hidup. Dialah yang menundukkan malam dan siang sehingga siang hari bisa digunakan untuk bekerja dan beraktifitas mencari penghidupan, sedangkan malam hari untuk beristirahat.

Allah yang telah menyediakan segala apa yang manusia perlukan sesuai dengan kemampuannya, baik diminta ataupun tidak. Karena, Allahlah yang telah menundukkan segala tenaga sehingga manusia dapat mempergunakan sesuai dengan keinginannya. Segala nikmat yang telah Allah anugerahkan, manusia tidak akan pernah sanggup untuk menghitungnya. Sesungguhnya manusia telah menukar nikmat Allah dengan kekufuran dan menukar syukur dengan ingkar, adapun kebanyakan manusia sangat *dzalim*.¹⁵⁶

Dalam tafsirnya Al-Azhar Hamka menjelaskan bahwa, meskipun manusia lalai, lengah dan banyak melupakan Allah, bahkan kadang mempersekutukan-Nya dengan yang lain, Allah senantiasa mencurahkan nikmatnya dengan menurunkan hujan dari langit sehingga tanah menjadi subur dan tanamah tumbuh menghasilkan buah-buahan yang bisa dimakan oleh manusia.

“Dan Dia mudahkan untuk kamu kapal supaya dia belayar di lautan dengan perintahNya.” Menurut Hamka ayat ini, mengingatkan manusia akan karunia Allah, yaitu dengan mudahkan kapal berlayar dilautan sehingga bisa menghubungkan dari satu benua ke benua lain, dari pulau ke pulau lain, menjadi alat transportasi, tukar menukar kepentingan diantara sesama manusia. Berlayar kapal itu, baik secara konvensional menggunakan angin atau dengan mesin motor. Semuanya belayar dengan perintah dan izin Allah. Artinya, nakhoda sendiri pun belum berani belayar kalau belum siap, dan persiapan yang sebenarnya ialah keizinan dari Allah.¹⁵⁷

“Dan dia mudahkan untuk kamu sungai-sungai”. Allah memudahkan sungai-sungai untuk manusia, menjadi suatu pengingat akan pentingnya sungai sebagai urat nadi kehidupan, kebudayaan, kemajuan, dari sejak

¹⁵⁶ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 2..., hal. 484.

¹⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 109.

manusia mengenal pergaulan di alam ini. Menurut Hamka, ada satu hal menarik, ketika Allah menampilkan pembicaraan tentang sungai-sungai dalam Al-Qur'an, padahal di tempat asal di utusnya Nabi Muhammad Saw yaitu di Hijaz yaitu di Makkah dan Madinah tidak ada sungai-sungai seperti apa yang digambarkan oleh Al-Qur'an. Sehingga ini menjadi salah satu sisi kemukjizatan Al-Qur'an, dan menjadi bukti bahwa Nabi Muhammad Saw di utus untuk seluruh umat manusia di dunia ini.

“Dan Dia mudahkan untuk kamu matahari dan bulan yang tetap (beredar).” Ketetapan dan keteraturan peredaran matahari dan bulan, membuka fikiran manusia untuk menilai waktu: menghitung jam, hari, bulan dan tahun, menjadi suatu bahan peringatan masa-masa yang telah dilalui dalam hidup ini. Dengan berjalannya matahari dan bulan pada garis edarnya menghasilkan malam dan siang, sehingga manusia dapat membagi waktu dalam bekerja. Malam digunakan untuk istirahat dan mengumpulkan kekuatan lahir dan batin, digunakan untuk shalat malam dan Tahajjud. Dan siang digunakan untuk bekerja keras mencari rezeki, menuntut ilmu, mengatur masyarakat, dan beribadah kepada Allah.

Menurut Hamka, dengan limpahan karunianya yang begitu besar tersebut, cobalah sesekali menghitung nikmat Allah yang telah Allah karuniakan, dari sejak lahir sampai kini. Dapatkah menghitungnya? Pasti tidak! Namun demikian, *“Sungguh manusia itu sangat zalim dan tidak kenal terima kasih.”* Manusia *dzalim* kepada dirinya sendiri, sebab banyak sekali nikmat yang tidak dapat dihitung itu di sia-siakan, dengan menganiyaya dirinya sendiri. Allah yang telah mengaruniakan segala nikmat, akan tetapi malah yang lain yang di puja dan disembah, menurut Hamka alangkah kasarnya budi yang demikian.¹⁵⁸

Dalam menjelaskan ayat-ayat ini, Quraish Shihab kembali menegaskan bahwa kata (سَخَّرَ) *sakhkhara* digunakan dalam arti *menundukan sesuatu agar mudah digunakan oleh pihak lain*. Sesuatu yang ditundukan oleh Allah tidak lagi memiliki lagi jalan untuk memilih. Oleh karenanya, manusia yang mempelajari serta mengetahui sifat dan karakter sesuatu itu akan lebih merasa tenang dalam menghadapinya, karena yang ditundukan tidak akan membangkang. Menurut Quraish Shihab dari sinilah, diperoleh “kepastian” hukum-hukum alam.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa penundukan bahtera yaitu adalah kemampuan manusia dalam membuatnya sehingga dapat digunakan untuk berlayar dan mengangkut berbagai barang menuju satu arah dan tujuan yang dikehendaki. Dimana sebelumnya, Allah telah menciptakan dan menyediakan berbagai bahan dasar pembuatan kapal berupa kayu dan besi, juga sungai dan laut sebagai media yang dapat dilayarnya, dan angin yang memberikan

¹⁵⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 5..., hal. 109-110.

pengaruh besar dalam proses pelayarannya. Sekiranya saja Allah berkehendak, Dia dapat menjadikan laut berombak keras dan angin mengganas sehingga dapat menenggelamkan bahtera. Menurut Quraish Shihab itulah sebagian makna penundukan bahtera.¹⁵⁹

Dalam menguatkan penjelasan para mufasir diatas Tim lajnah Tafsir Tahlili Kemenag menegaskan bahwa penggunaan kata *sakhkhara* pada ayat ini yang diartikan secara makna yaitu “menundukan”, memberikan isyarat kepada manusia agar menggunakan akal dalam memanfaatkan segala potensi alam raya, baik itu matahari, bulan, maupun fenomena malam maupun siang. Dengan demikian dibalik makna kata *sakhkhara* ini mengandung perintah kepada manusia untuk mengembangkan teknologi, kalender berbasis matahari (*solar calendar*) atau bulan (*Junar calendar*), dan energi matahari (*solar energy*). Juga mengandung perintah untuk menggunakan berbagai potensi yang dimiliki baik oleh matahari atau bulan untuk kepentingan navigasi dalam pelayaran maupun penerbangan, dan lain sebagainya. Begitu juga malam dan siang yang dapat digunakan sebagai alat untuk mengetahui atau mengukur *biological clock*.¹⁶⁰

Oleh karena itu, ketika Allah Swt menjelaskan tentang penundukan kapal, sungai-sungai, matahari dan bulan dan yang lainnya, ini mengisyaratkan kepada manusia agar menggunakan akalnya atau teknologinya dalam membuat sebuah kapal yang dapat berlayar di lautan, atau dengan pengelolaan sungai, sebagai sarana pelayaran dan memenuhi berbagai kebutuhan kehidupan. Jika manusia menggunakan akalnya dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan alam (ketentuan Allah) sehingga dengannya dapat menemukan dan memahami bagaimana ketentuan Allah yang berlaku dalam mengendalikan kapal itu, maka manusia tadi dapat mengusahakan agar kehendak manusia bisa sejalan dengan ketentuan-Nya dan kehendak-Nya. Allah menjelaskan yang demikian itu agar manusia dapat mengetahui betapa besar kekuasaan-Nya, dalam mengatur hidup dan kehidupan manusia di muka bumi ini, juga agar manusia menyadari bagaimana limpahan karunia nikmat-Nya kepada seluruh makhluk yang ada di alam raya ini.¹⁶¹

Agar bisa lebih memudahkan dalam memahami inti pembahasan kata (سَخَّرَ) *sakhkhara*, berikut ini adalah Tabel V.9 yang menggambarkan inti pembahasan para mufasir Indonesia kontemporer tentang sub bab ini.

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 6..., hal. 238.

¹⁶⁰ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 159.

¹⁶¹ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 5..., hal. 156-

Tabel V.9. Pandangan Mufasir Indonesia Kontemporer Tentang Ayat Terkait Term *Sakhkhara*.

No	<i>Mufassir</i>	QS	Inti Penafsiran Ayat Terkait Term Ekosufisme
1	Hasbi Ash-Shiddieqy	QS Ibrahim/14:32-34	<p>Alam raya Allah tundukan untuk manusia agar dapat digunakan sesuai dengan keinginannya. Itu semua merupakan suatu kenikmatan yang besar, yang mana manusia sendiri tidak akan mampu untuk menghitungnya. Memang manusia itu senantiasa menukar nikmat Allah dengan kekufuran dan menukar syukur dengan ingkar, begitulah kebanyakan manusia mendzalimi dirinya sendiri.</p>
2	Hamka	QS Ibrahim/14:32-34	<p>Berbagai kemudahan yang Allah karuniakan kepada manusia, sehingga dapat menggunakan kapal sebagai sarana transportasi, lautan dan sungai sebagai medianya. semua itu adalah nikmat yang patut disyukuri. Walaupun manusia sering melupakan-Nya, namun Allah tetap mencurahkan berbagai nikmatnya dengan menurunkan hujan yang dapat menyuburkan tanah dan menumbuhkan berbagai tanaman, sehingga menghasilkan beraneka buah-buahan yang dapat dimakan oleh manusia.</p>
3	M. Quraish Shihab	QS Ibrahim/14:32-34	<p>Kata (سَخَّرَ) <i>sakhkhara</i> memiliki arti yaitu <i>menundukan sesuatu agar mudah digunakan oleh pihak lain</i>. Sehingga, segala sesuatu yang telah Allah tundukan tidak lagi memiliki</p>

			pilihan. Manusia yang dapat menguasai serta memahami “kepastian” atas hukum-hukum alam tersebut, dapat merasa tenang dalam menghadapinya, karena yang ditundukan tidak akan membangkang.
4	Tafsir Tahlili Kementerian RI	QS Ibrahim/14:32- 34	Penundukan alam raya yang digambarkan dengan kata <i>sakhhara</i> memberikan isyarat agar manusia menggunakan akalnyanya (teknologi) dalam memanfaatkan segala potensi alam yang ada. Sehingga dengannya, manusia dapat megentahui bagaimana ketentuan Allah yang berlaku dan manusia dapat mengusahakan agar kehendaknya sejalan dengan ketentuan dan kehendak Allah Swt.

Dari apa yang telah dijelaskan pada tabel diatas, dapat difahami bahwa *taskhîr* (penundukan) alam raya, merupakan karunia Allah Swt yang semestinya di syukuri, bukan malah menjadikan manusia arogan dan sombong, atau bahkan merendahkan alam dan menganggapnya hanya sebatas objek pemanfaatan semata, tanpa memperhatikan etika dan kemaslahatan bagi keberlangsungan hidup seluruh makhluk yang ada di alam ini. Karena alam raya juga, sebagaimana sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, memiliki dimensi jiwa dan spiritual, seperti, bertasbih, shalat, tunduk dan ta'at, sehingga alampun mampu merasakan dan mengetahui apa yang dilakukan oleh manusia di muka bumi ini. Makhluk biologis seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, mereka juga sama sebagaimana halnya manusia, memiliki komunitas tersendiri, bahkan Nasaruddin Umar menjelaskan dengan mengutip pendapat Ibn Hazm, bahwa merekapun memiliki pemimpin dan Nabi, dengan bersandar kepada firman Allah QS al-An'am/6:38, QS an-Naml/27:18.¹⁶²

¹⁶² Nasaruddin Umar, *Islam Fungsionalis; Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai KeIslaman*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014, hal. 30.

Manusia diharapkan dapat memahami dan menyadari hakikat penundukan alam raya ini, Allah-lah yang telah menundukan alam raya ini, dengan perantara ilmu yang di anugerahkan kepada manusia, sekiranya saja Allah tidak menundukannya dan menarik kuasa-Nya, tentu manusia tidak dapat memanfaatkan segala potensi yang ada di alam raya ini, karena sebenarnya demikian itu diluar kemampuan manusia.

Oleh karena itu, salah satu bentuk kesadaran tersebut, apabila hendak mengendarai kendaraan, baik itu berupa binatang, perahu, motor, mobil, kereta api, pesawat terbang dan yang lainnya, manusia yang sadar akan hakikat *taskhîr* ini, dirinya segera mengingat nikmat Allah yang telah dikaruniakan kepadanya, kemudian mengagungkan-Nya, bertasbih seraya menyucikan-Nya dari berbagai sifat yang tidak layak dinisbahkan kepada-Nya. Dalam hal ini, Rasulullah Saw mengajarkan kepada ummatnya ketika akan berkendara untuk bertakbir sebanyak tiga kali kemudian membaca ayat:

...سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴿١٤﴾

... “Maha-suci (Allah) yang telah menundukkan semua ini bagi kami padahal kami sebelumnya tidak mampu menguasainya, dan sesungguhnya kami akan kembali kepada Tuhan kami.” (QS az-Zukhruf/43:13-14)

Setelah itu kemudian berdo’a:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ فِي سَفَرِنَا هَذَا الْبِرَّ وَالتَّقْوَىٰ وَمِنَ الْعَمَلِ مَا تَرْضَىٰ اللَّهُمَّ هَوِّنْ عَلَيْنَا سَفَرَنَا هَذَا وَاظْوِعْنَا بَعْدَهُ اللَّهُمَّ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَكَآبَةِ الْمَنْظَرِ وَسُوءِ الْمُنْقَلَبِ فِي الْمَالِ وَالْأَهْلِ.

Ya Allah, sesungguhnya kami memohon kepada-Mu kebaikan, takwa dan amal yang Engkau ridhai dalam perjalanan kami ini. Ya Allah mudahkanlah perjalanan kami ini, dekatkanlah bagi kami jarak yang jauh. Ya Allah, Engkaulah yang mempersamai kami dalam perjalanan dan pengganti (yang memelihara) keluarga yang ditinggal. Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari kesukaran perjalanan, pemandangan yang buruk, dan tempat kembali yang menyedihkan pada harta dan keluarga.

Dan ketika Rasulullah Saw kembali dari perjalanan beliau berdo'a:

أَيُّونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ.¹⁶³

Kami kembali, kami bertaubat, kami beribadah, dan hanya kepada Tuhan kami, kami memuji. (HR Muslim dari Ibn 'Umar).

Menurut Quraish Shihab, do'a dan ucapan yang diajarkan langsung oleh Rasulullah Saw diatas menjadi salah satu bukti bahwa Islam begitu sangat mengajarkan perlunya menyadari kedudukan manusia sebagai *khalifah* di bumi. Seorang *khalifah* memiliki peran dan tanggung jawab untuk mengelola dan memakmurkan bumi beserta segala yang ada padanya, dengan memposisikan dan memperlakukannya sebagai "sahabat" bukan penakluk. Karena manusia pada hakikatnya tidak memiliki kemampuan untuk menundukan bumi dengan segala isinya. Yang menundukan pada hakikatnya adalah Allah Swt demi kepentingan keberlangsungan manusia hidup di muka bumi ini. Oleh karena itu, manusia seharusnya menyadari akan kelemahan dirinya dan menyadari bahwa jika bukan karena kuasa *Ilahi*, niscara manusia tidak akan bisa mengendalikan binatang dan berbagai kendaraan yang ditunggangnya, begitupun segala potensi yang ada di alam raya.

Dengan demikian, menurut Quraish Shihab konsep penaklukan alam oleh manusia tidak dikenal dalam ajaran Islam. Ia merupakan mitos Yunani kuno yang menganggap bahwa alam merupakan dewa-dewa yang sering kali menghalangi manusia untuk dapat meraih manfaat atau berusaha menimpakan bencana kepada manusia, oleh karenanya mereka menganggap bahwa alam itu adalah musuh yang harus ditaklukkan. Sebenarnya pandangan tersebut, disadari atau tidak, merupakan faham yang dianut oleh sebagian pemikir di barat, bahkan tersurat dalam Perjanjian Lama (Kejadian 28).¹⁶⁴

Demikian uraian pembahasan dari pandangan para mufasir Indonesia kontemporer terkait dengan term-term Al-Qur'an yang berkaitan dengan ekosufisme. Pembahasan ini mengungkap bagaimana alam raya sebagai makhluk cipataan Allah, memiliki peran yang penting. Manusia yang jika alam raya tidak tunduk dan patuh terhadap aturan-aturan Allah, niscara manusia tidak akan bisa hidup damai dan tenang. Pandangan para mufasir Indonesia kontemporer terkait term-term ekosufisme, diharapkan dapat

¹⁶³ Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 2..., hal. 663. Hadis No. 3339, Kitab *Al-Hajj*, Bab *ma yaqulu idza rakiba ila safar al-hajj wa ghairuhu*. Muhyiddin Abu Zakaria Yahya Ibn Syaraf An-Nawawi, *Al-Adzkar min Kalam Sayyid Al-Abrar*, Beirut: Dar Al-Minhaj, Cet. 1, 1425 H/2005 M, hal. 365-366.

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 218.

menggugah kesadaran akan hakikat alam raya, bahwa secara esoteris alam pun memiliki “potensi jiwa” dan “daya spiritual” sebagaimana halnya manusia; alampun menghamba kepada Tuhan, dengan ketundukannya mengikuti seluruh sistem alam yang ada. Alam yang oleh sebagian orang dianggap hanya sebatas makhluk yang diciptakan Tuhan untuk melayani manusia, kini relasi tersebut harus direkonstruksi ulang, sehingga lahir pemahaman baru, bahwa alam adalah teman dan sahabat bahkan guru yang dapat dijadikan sumber ilmu dan *ma’rifah*, sehingga dapat menjadikan manusia dapat lebih bijak dalam berinteraksi dan memanfaatkan berbagai potensi alam yang ada.

Dengan demikian, dari seluruh penjelasan para mufasir Indonesia kontemporer terkait term-term ekosufisme, penulis dapat merumuskan terminologi ekosufisme, yaitu adalah: “*Kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud, menjadikan alam sebagai sarana dzikir, sumber pengetahuan dan kearifan, juga sebagai sarana taqarrub kepada Allah Swt, sehingga terlahir kesadaran akan pentingnya menjalin harmonisasi dengan alam, sebagai upaya penyembuhan lingkungan (eco-healing).*”.

C. Kesadaran Ekosufisme: Solusi dalam Penanggulangan Kerusakan Alam

Nasaruddin Umar menegaskan bahwa dalam kamus Tuhan tidak dikenal dengan istilah “benda mati”,¹⁶⁵ benda mati hanya dikenal dalam kamus manusia biasa.¹⁶⁶ Al-Qur’an mengkonfirmasi kebenaran pernyataan ini, bahwa tiada satupun makhluk yang Allah ciptakan di alam raya ini, kecuali seluruhnya bertasbih, bersujud dan shalat kepada Allah. Lebih jauh, Ikhwan Ash-Shafa mengungkapkan bahwa alam adalah *al-insân al-kabîr* (manusia besar). Alam pun memiliki jiwa yang dinamakan dengan “jiwa universal” (*an-nafs al-kulliyah*) yang membuat dirinya hidup, demikian juga

¹⁶⁵ Begitu banyak benda di alam ini yang dianggap mati, dikarenakan benda tersebut tidak bergerak, tumbuh dan berkembang biak, seperti tanah, gunung, air, batu dll, namun pada hakikatnya ia hidup serta mampu merespon segenap aktifitas yang ada di sekitarnya. Inilah yang dimaksud oleh penulis sebagai “potensi jiwa” yang dimiliki oleh alam raya. Walaupun secara kasat mata suatu benda “dianggap” mati/tidak hidup, namun pada hakikatnya benda tersebut hidup, inilah wilayah metafisik dimana Al-Qur’an menjelaskan, bahwa hal tersebut tidak dapat difahami dan dijamah oleh kalangan awam (QS Al-Isra’/17:44). Sebagian riwayat hadis yang menjelaskan bahwa Gunung Uhud yang mencintai dan dicintai Nabi Saw; batu yang mengucapkan salam kepada Nabi Saw, begitu juga tanah Makkah yang di cintai Nabi Saw, dan bagaimana penemuan sains modern bahwa air pun mampu merespon suara yang ada disekitarnya. Penjelasan lebih lanjut mengenai riwayat hadis tersebut penulis uraikan pada sub bab ini point ke 3: Penghargaan dan Penghormatan terhadap alam, hal. 322.

¹⁶⁶ Nasaruddin Umar, *Islam Fungsionalis...*, hal. 356.

alam mempunyai akal yang dinamakan dengan “akal universal” (*al-‘aql al-kulli*) sehingga membuat alam juga cerdas bahkan lebih cerdas daripada manusia. Pendapat Ikhwan Ash-Shafa ini, seakan ingin meruntuhkan argumentasi sebagian kalangan yang memandang bahwa alam ini tidak lebih dari hanya sekedar makhluk mati. Gerakan dan tingkah laku alam semesta yang begitu harmonis dan simetris, berbagai kreasinya yang amat menakjubkan dan menawan; logam mulia, batu intan permata, bunga-bunga yang indah dan harum, dan berbagai kreasi alam lainnya, yang menunjukkan bahwa alampun hidup dan memiliki kecerdasan. Namun apapun dibalik kehebatan alam semesta itu, pada hakikatnya semuanya adalah ciptaan Tuhan yang Maha Esa tiada sekutu bagi-Nya.¹⁶⁷

Ketika kesadaran bahwa alam raya pun hidup dan memiliki potensi jiwa sebagaimana manusia, maka relasi yang terbangun bukan lagi hanya sebatas hubungan diantara produsen dan konsumen atau penyedia dan pengguna. Memang alam raya dan segala apa yang ada di dalamnya Allah tundukan (*taskhîr*) untuk kepentingan manusia; dengan diberikannya keistimewaan berupa hak untuk dapat mengakses seluruh potensi dan sumber daya alam yang ada. Akan tetapi tidak dibenarkan menggunakannya secara sewenang-wenang dan melampaui batas. Manusia dituntut untuk menjalin relasi harmonis, bersahabat dan menjaga kelestarian alam dan ekosistem yang ada di dalamnya. Karena antara manusia dan alam raya saling membutuhkan satu sama lain, jika terjadi suatu kerusakan lingkungan maka sudah pasti akan memberikan dampak negatif terhadap keberlangsungan hidup manusia dan lingkungan secara umum.¹⁶⁸

Alam raya adalah *resources* manusia. Kualitas dan keberlangsungan hidup manusia di muka bumi, begitu sangat tergantung dengan keadaan lingkungan hidup di sekitarnya. Alam raya oleh Allah Swt diciptakan serasi dengan kehidupan manusia, sehingga jika dikemudian hari, alam raya tidak lagi dapat memfasilitasi kehidupan manusia, maka itu menjadi isyarat adanya disharmonisasi diantara manusia dan alam. Jika terjadi demikian, maka yang harus bertanggung jawab adalah manusia, karena manusialah makhluk yang oleh Allah diberi beban tugas kekhilafahan; sebagai representatif Tuhan. Disinilah keharusan manusia bersinergi dengan alam raya, Islam sangat menganjurkan sinergitas ini, bahkan konsep dasar sinergi memiliki dasar teologi; bahwa segenap alam raya yang *plural* ini berasal dari yang satu, atau ketunggalan dari banyak, yang dalam dunia tasawuf diistilahkan dengan *ahadiyyah al-wahîd*.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, alam dan Manusia*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2017, hal. 62.

¹⁶⁸ Nasaruddin Umar, *Islam Fungsionalis...*, hal. 27-29.

¹⁶⁹ Nasaruddin Umar, *Menjalani Hidup Salikin*, Jakarta: Gramedia, Cet. 1, 2021, hal. 233.

Disinilah urgensitas kesadaran ekologis yang berbasis kepada tasawuf. Dimana penerapan tasawuf pada konservasi alam dapat hadir melalui wujud ekosufisme. Sebagai sebuah paradigma, ekosufisme menghadirkan sebuah gagasan pelestarian lingkungan yang tidak sebatas hanya menyangkut pelestarian yang bersifat teknis, namun jauh lebih dari itu, yaitu menanamkan kesadaran spiritual terkait relasi yang terjalin diantara sistem *wujûd*, sehingga dapat memandang alam secara lebih dalam dan luas. Dari paradigma yang dibangun tersebut, diharapkan dapat melahirkan sikap etis yang mengejawantah melalui sikap menghormati, mencintai dan merawat alam dengan sepenuh hati, bahkan puncak kesadarannya yaitu, memandang setiap *wujud* yang ada di alam raya ini, tiada lain merupakan manifestasi (*tajalli*) dari *wujûd* Sang Pencipta Allah Swt.

1. Memfungsikan Peran *Khalifah*

Manusia dipilih oleh Allah Swt sebagai makhluk yang memiliki keunggulan (*tafadlul*), Al-Qur'an menggambarkan keistimewaan tersebut dengan istilah *ahsân at-taqwîm*.¹⁷⁰ Manusia menyandang gelar tersebut karena diantara seluruh makhluk yang ada di alam raya ini, hanya manusialah yang memiliki kesiapan untuk menampung nama-nama dan sifat-sifat Allah, makhluk-makhluk yang lainnya hanya bisa menampakan bagian-bagian tertentu saja.¹⁷¹ Dalam diri manusia juga terkumpul seluruh unsur makhluk makrokosmos dan makhluk spiritual, ada unsur fisik seperti mineral, binatang, tumbuh-tumbuhan dan ada juga unsur spiritualnya yang non fisik

¹⁷⁰ Lebih lanjut Nasaruddin Umar menjelaskan berbagai kesempurnaan manusia, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Qur'an dan hadis. Diantaranya; Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia adalah "makhluk paling sempurna" (QS at-Tin/95:4), satu-satunya makhluk yang diciptakan dengan "dua tangan" Tuhan" (QS Shad/38:75) dan makhluk yang secara langsung oleh Allah telah diajari semua nama-nama (QS al-Baqarah/2:31). Di dalam literatur hadis tasawuf juga banyak dinyatakan berbagai keunggulan manusia seperti "*Innallaha khalaqa Adam ala shuratihi*" (Allah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya). berbagai penjelasan ayat dan hadis tersebut, oleh kalangan sufi, bukan saja menunjukkan manusia sebagai lokus penjelmaan (*tajalli*) Tuhan paling sempurna tetapi juga seakan-akan menjadi "*nuskah*" (copy) Tuhan atau *ash-shurah al-kamilah* menurut istilah Ibn 'Arabi. Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat*, Jakarta: Gramedia, Cet. 1, 2021, hal. 129.

¹⁷¹ Manusia menjadi makhluk satu-satunya yang mampu mengejawantahkan nama-nama dan sifat-sifat Allah Swt, baik dalam menyandang sifat *jalaliyyah* (keagungan) ataupun *jamaliyyah* (keindahan) Allah. Malaikat tidak mungkin mengejawantahkan sifat Allah *al-Ghafur* (Yang Maha Pengampun), *al-Afuww* (Maha Pemaaf) dan *at-Tawwab* (Maha Penerima Tobat), karena malaikat tidak pernah berdosa. Tuhan tidak bias disebut Maha Pengampun, Maha Pemaaf, dan Maha Penerima Tobat jika tidak ada makhluk dan hambanya yang berdosa, sedangkan malaikat tidak pernah berdosa. Demikian juga makhluk-makhluk Allah yang lainnya hanya mampu menampung sebagian Asma dan Sifat Allah. Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat...*, hal. 129.

yaitu roh. Oleh karena itu, manusia adalah makhluk sempurna secara kosmik-universal, dan sempurna pula pada level lokal-individual. Itulah sebabnya, manusia sering disebut sebagai mikrokosmos (*mukhtashâr al-‘alam*) dimana catatan ringkas alam semesta ada pada sosok manusia. Berbagai kesempurnaan dan keunggulan manusia itulah yang melahirkan konsep *taskhîr* (ketundukan alam semesta) dan *khalîfah*. Atas dasar itu juga dapat difahami, mengapa malaikat sujud kepada adam dan alam raya tunduk kepada manusia.¹⁷²

Salah satu ayat yang menjelaskan peran manusia sebagai *khalîfah*¹⁷³ yaitu firman Allah dalam QS al-Baqarah/2:30 berikut:¹⁷⁴

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَۙ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۙ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (QS al-Baqarah/2:30)

Hasbi As-Shiddieqy menjelaskan bahwa, bentuk nyata dari perwujudan hikmah *Ilahi* adalah menjadikan manusia sebagai *khalîfah* di muka bumi. Allah menciptakan manusia, dibekali dengan kemampuan yang

¹⁷² Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat...*, hal. 129-120.

¹⁷³ Secara akar kata, kata (خَلِيْفَةً) *khalîfah* berasal dari kata (خَلَفَ) *khalf* yang berarti di belakang, kemudian bentuk kata ini berkembang menjadi (خَلِيْفَةً) *khalîfah* yang seringkali diartikan sebagai “pengganti”, hal ini difahami karena biasanya yang menggantikan senantiasa berada atau datang dibelakang, sesudah yang digantikan. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an...*, hal. 243-244.

¹⁷⁴ Kata *khalîfah* di dalam Al-Qur’an diulang sebanyak dua kali. *Pertama*, dalam QS al-Baqarah/2:30 dan *kedua*, pada QS Shad/38:26. Adapun dalam bentuk *plural* penggunaannya ada dalam dua bentuk yaitu, *khalaiif* dan *khulafa*. Kata *khalaiif* ditemukan empat kali yaitu pada QS al-An’am/6:65, QS Yunus/10:14 dan 73 serta QS Fathir/35:39. Adapun kata *khulafa* ditemukan sebanyak tiga kali yaitu pada QS al-A’raf/7:69, 74 dan QS an-Naml/27:62. Menurut Quraish Shihab, dua bentuk jamak tersebut ditunjukkan untuk masyarakat umum, terdiri dari orang-perorang, yang mana keduanya merupakan bentuk jamak dari kata *khalîfah*. M. Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, Cet. 1, 2020, hal. 47.

menakjubkan, yang mana dengan segenap kemampuannya, manusia dapat menampakan berbagai rahasia yang terpendam dalam penciptaan Allah Swt. Manusia, dengan potensi akalunya memiliki kecerdasan dan ilmu yang tidak terhingga. Manusia mampu mengelola dan mengolah alam, menggali kekayaan alam yang ada dalam perut bumi, dan menciptakan beraneka barang. Mengubah kondisi bumi, yang tadinya gersang menjadi subur, tanah berbukit menjadi dataran yang memungkinkan untuk ditanami. Manusia juga mampu untuk meningkatkan kualitas hewan ternak dan tumbuh-tumbuhan, juga dapat mengeksplor kekayaan laut, darat, dan udara, sehingga dengannya, dapat memberikan dampak positif dan kemanfaatan yang lebih besar dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia. Hasbi As-Shiddieqy menegaskan, bahwa itulah kiranya *hikmah* kenapa Allah tidak menjadikan malaikat sebagai *khalifah*; padahal mereka senantiasa bertasbih dan mensucikan Allah, melainkan malah memilih manusia. Seolah Allah ingin menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat berbagai kemampuan yang tidak diberikan kepada malaikat.¹⁷⁵

Dalam menganalisis makna *khalifah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata (خليفة) *khalifah* secara makna asal berarti *yang menggantikan* atau *yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya*. Dari makna ini, sebagian kalangan ada yang memahami bahwa kata *khalifah* pada ayat ini memiliki arti: menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan segala hukum yang ditetapkan-Nya. Pengertian ini menurut Quraish Shihab, bukan berarti Allah tidak kuasa atau menjadikan manusia menempati posisi sebagai Tuhan, akan tetapi Allah berkehendak untuk menguji dan memberikan penghormatan kepada manusia. Atau makna lain, bahwa kata *khalifah* pada ayat ini berarti menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini.¹⁷⁶

Quraish Shihab juga menegaskan kembali bahwa tugas kekhalifahan yang disandang manusia pada ayat ini, menunjukkan akan sebuah kekuasaan/wewenang yang dianugerahkan Allah Swt, makhluk yang diberi tugas, yaitu Adam as. dan anak cucunya, serta wilayah tempat bertugas, yakni bumi yang terhampar luas ini. Jika demikian, kekhalifahan mengharuskan makhluk yang diserahi tugas itu, menjalankan berbagai fungsinya sesuai dengan petunjuk Allah; sebagai pemberi tugas dan

¹⁷⁵ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. 44-46.

¹⁷⁶ Karena sebagian kalangan menganggap bahwa, sebelum manusia ada makhluk lain yang telah lebih dulu menempati bumi, sehingga malaikat mengajukan pertanyaan (protes), seakan memberikan informasi bahwa makhluk sebelumnya memiliki karakter perusak dan suka menumpahkan darah.

wewenang. Kebijaksanaan yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya adalah pelanggaran terhadap makna dan tugas kekhalfahan.¹⁷⁷

Begitupun dengan penjelasan Tim Lajnah Tafsir Tahlili Kemenag, yang menguatkan makna senada bahwa makna *khalîfah* pada ayat ini yaitu yang bertugas untuk melaksanakan perintah-perintah Allah Swt, mengelola dan memakmurkan bumi serta memanfaatkan segala apa yang ada padanya. Adapun penafsiran Hamka terkait ayat ini, penulis tidak menemukan penjelasan yang memadai dan unik dalam menjelaskan makna *khalîfah* secara fungsional pada ayat ini.

Dari penafsiran diatas dapat diketahui bahwa, dalam konteks penanggulangan kerusakan lingkungan, peran manusia sebagai *khalîfah* harus difungsikan, dengan cara menjalankan seluruh petunjuk dan berbagai aturan yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta pemberi mandat kekhalfahan. Karena kekhalfahan sifatnya berjenjang, bertingkat, berderajat dan bergradasi. Tidak sama kualitas dan kapasitas diantara satu manusia dengan manusia yang lain, sebab *khalîfah* sejatinya berfungsi sebagai wakil Tuhan, maka dalam menempuh fungsi tersebut, harus ada upaya dalam memaksimalkan realisasi dua potensi yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia; yaitu potensi fisik-ragawi (*alam al-milk*) dan potensi yang bersifat immateri dan batin (*alam al-malakût*). Jika manusia tidak memaksimalkan kedua potensi tersebut, maka manusia tidak layak menyandang gelar *khalîfah*, bahkan derajat kemanusiaannya, bisa lebih rendah daripada binatang.¹⁷⁸ Maka pada level inilah, yang muncul adalah egoisme manusia yang tunduk kepada hawa nafsunya, sehingga membuat berbagai kerusakan dimuka bumi, sebagaimana yang digambarkan dalam QS al-Mu'minun/23:71 dan QS ar-Rum/30:41.

Nilai-nilai, aspirasi dan permohonan yang diwakili yaitu Tuhan harus diperjuangkan dan difungsikan oleh manusia. Jika tidak, maka ia telah keluar dari perjanjian kontrak primordial, dengan kata lain, berarti ia sudah tidak lagi merepresentasikan Tuhan yang diwakilinya di bumi. Sebagaimana yang di isyaratkan oleh firman Allah Swt:

¹⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1..., hal. 172-173.

¹⁷⁸ Dalam hal penggunaan potensi yang dimiliki manusia, sedikitnya ada tiga tipologi: *pertama*, manusia yang hanya menggunakan potensi fisiknya saja dalam menjalankan peran kekhilafahannya, pada tingkat inilah manusia kehilangan identitas kemanusiaannya, bahkan turun derajat ke level terendah yaitu binatang. *Kedua*, manusia yang tidak menggunakan kedua potensi tersebut secara maksimal, sehingga dirinya kadang terjerumus kedalam berbagai penyimpangan. *Ketiga*, manusia yang menggunakan seluruh potensi yang dimilikinya; baik fisik maupun non fisik secara maksimal dan berimbang, inilah level tertinggi yang martabat ini diraih oleh Nabi, Rasul dan kekasih Allah (*auliya Allah*). Mukti Ali, *Islam Madzhab Cinta; Cara Sufi Memandang Dunia*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2015, hal. 192-194.

يٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا
نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿١٦﴾

(Allah berfirman), “Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.” (QS Sad/38:26)

Jika melihat penjelasan ayat tersebut, maka ada dua hal yang mesti ditegakan dan direalisasikan oleh seorang *khalifah*, pertama berbuat adil, kedua, tidak mengikuti hawa nafsu. Inilah modal dasar manusia dalam memfungsikan perannya sebagai *khalifah* dalam mengatur tatanan sosial. Apabila kedua hal tersebut tidak diperjuangkan, berarti ia sudah tidak lagi merepresentasikan dirinya sebagai *khalifah* Tuhan di bumi, bahkan ia melenceng dari jalan Tuhan dan akhirnya menjadi *khalifah* setan. Manusia yang tidak memantulkan cahaya Tuhan ke bumi laksana gerhana matahari atau rembulan yang gelap-gulita, sehingga manusia tidak dapat memahami dan mengenal kapasitas jati dirinya dan hakikat alam raya.¹⁷⁹

Dalam literatur tasawuf, sebagaimana pandangan Ibn ‘Arabi dan Al-Jilli, *khalifah* diartikan sebagai *insân al-kamîl* (manusia sempurna), yaitu sosok manusia yang memiliki berbagai kemampuan yang melebihi manusia lainnya, baik dari segi kepribadian maupun pengetahuan. Kelebihan tersebut menyangkut kemampuan *insân al-kamîl* untuk menyerap dan merealisasikan segenap asma dan sifat-sifat Tuhan.¹⁸⁰ Untuk bisa sampai kepada derajat ini, manusia harus melakukan perjalanan spiritual yang panjang, yang oleh para sufi disebut dengan *tazkiah an-nafs* (pembersihan jiwa). Upaya ini berusaha untuk membersihkan segala kotoran nafsu rendah yang ada dalam diri manusia, sehingga tergantikan dengan sifat-sifat terpuji Tuhan. Proses

¹⁷⁹ Mukti Ali, *Islam Madzhab Cinta...*, hal. 189-190.

¹⁸⁰ Dalam hal ini, Yunasril Ali dengan mengutip pendapat Al-Jili, memberikan contoh sosok Nabi Daud a.s yang mempunyai moral dan pengetahuan tinggi, melebihi manusia lain. Ditambah dalam dirinya termanifestasi sifat-sifat *af'al* (sifat-sifat aktif) Tuhan dan Nabi Daud a.s mampu merealisasikan hukum-hukum yang terdapat dalam kitab Zabur, sehingga gunung-gunung dapat dibuatnya berjalan, besi dapat di lunakan, serta makhluk-makhluk yang lainnya pun dapat ditundukan. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil ibn Arabi oleh Al-Jilli*, Jakarta: Paramadina, 1997, hal. 147-148.

tazkiah an-nafs ini biasanya dimulai dengan tahapan pertama yaitu pengosongan diri atau pembersihan diri dari berbagai sifat buruk, yang disebut dengan “*takhalli*”. Setelah itu kemudian, dilanjutkan dengan penghiasan diri dengan sifat-sifat baik, yang disebut dengan “*tahalli*” dan diakhiri dengan pengejawantahan sifat-sifat tersebut, yang disebut dengan “*tajalli*”, inilah puncak dari martabat seorang manusia ketika sudah menjadi *madzhâr tajalli* (tempat manifestasi) sifat-sifat tuhan dalam dirinya.¹⁸¹

Manusia yang sudah sampai kepada martabat inilah, yang oleh para sufi diyakini dan layak mengemban tugas *khalîfah*. Nasaruddin Umar menegaskan bahwa kesempurnaan manusia bukan terletak pada kemampuannya mengoptimalkan akal dan pikiran (*an-nuthq*), akan tetapi pada kesempurnaan dirinya sebagai lokus penjelmaan diri (*tajalli*) Tuhan. Oleh karena itu, sejatinya manusia menjadi *khalîfah* bukan karena kapasitas akal dan pikiran yang dimilikinya, alam raya pun tunduk bukan karena kehebatan akal pikirannya, tetapi lebih kepada kemampuan manusia untuk mengaktualisasikan dirinya sebagai *insân al-kamîl*. Kemampuan aktualisasi diri ini bukan kerja akal tetapi kerja batin, yakni kemampuan intuitif manusia untuk menyingkap tabir (*kasyf al-hijâb*) yang menutupi dirinya dengan Tuhan. Kekuatan intuitif (*kasyf*) dan rasa (*dzauq*) jauh lebih dahsyat dari pada akal pikiran.¹⁸²

Selain itu, karena *insân al-kamîl* ini menjadi “sebab” diciptakannya alam, maka *insân al-kamîl* pun bertugas sebagai pemakmur bumi, pengawet, pemelihara, penjaga ekosistem dan mempertahankan keberlangsungan alam ini, sehingga ketika “sebab” itu hilang, dan tuhan sudah tidak lagi memmanifestasikan diri-Nya lagi, maka alam raya inipun akan ikut lenyap,¹⁸³ dan yang kekal hanyalah Dzat Allah yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan (QS ar-Rahman/55:27). Oleh karena itu, Nasaruddin Umar kembali menegaskan bahwa manakala manusia sudah mulai kehilangan jati dirinya sebagai *insân al-kamîl*, maka isyarat berbagai krisis akan muncul, dan

¹⁸¹ Dalam proses internalisasi asma dan sifat-sifat Allah para sufi melalui beberapa tahapan yaitu, *ta'alluq*, menguatkan ikatan kesadaran diri untuk bisa sampai kepada pemahaman secara utuh terkait asma dan sifat-sifat Allah. Kemudian *takhalluq*, yaitu proses *mujahadah* seorang manusia untuk bisa menyerap asma dan sifat-sifat Allah kedalam dirinya dan *tahaqquq*, yaitu internalisasi dan aktualisasi asma dan sifat-sifat Allah dalam diri manusia, sehingga berproses untuk terus naik menuju ke tangga kesempurnaan. Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan...*, hal. 177. Ahmad Ibn 'Ajjabah, *Tafsir Al-Fatihah Al-Kabir*, Beirut: Dar Al-Hawi, Cet. 1, 1420 H/1999 M, hal.203.

¹⁸² Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat...*, hal. 130.

¹⁸³ A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dari buku *A Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Jakarta: Gaya Media Pratama, Cet. 1, 1989, hal. 121.

sebaliknya selama masih ada manusia dengan kualitas *insân al-kamîl* di muka bumi, maka sepanjang itu kiamat belum akan terjadi.¹⁸⁴

2. Mengoptimalkan Akal dan Hati dengan *Tafakkur* dan *Tadzakkur*

Al-Qur'an menjelaskan bahwa ada sebagian orang yang senantiasa berupaya mengoptimalkan daya kerja akal¹⁸⁵ dan hatinya¹⁸⁶ dengan *bertafakkur* dan *bertadzakkur*. Profil manusia inilah yang sejatinya memahami bagaimana hakikat penciptaan alam raya, tidak terkecuali memahami hakikat *wujûd* manusia sebagai salah satu unsur dari alam raya ini. Manusia tipe ini, memandang alam raya penuh hikmah, dan dijadikan sumber ilmu, tidak ada niatan dalam dirinya untuk melakukan kerusakan sekecil apapun. Isyarat ini bisa dilihat dari penjelasan dalam QS Ali Imran/3:190-191:

¹⁸⁴ Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat...*, hal. 132.

¹⁸⁵ Jika dilihat di dalam kamus bahasa arab, secara makna dasar, kata العقل/*al-aql* diartikan sebagai *al-imsak* (menahan), *ar-ribath* (ikatan), *al-hijr* (menahan), *an-nahy* (melarang) dan *man'u* (mencegah). Akal dimaknai *al-hijr* (menahan atau mengikat), sehingga seorang yang berakal adalah orang yang dapat menahan diri dan mengekang hawa nafsunya. Para sufi memahami kedudukan akal dalam konteks “mengikat”, “melekatkan”, dan “membatasi”. Pilihan makna ini berkaitan dengan penciptaan alam semesta oleh Tuhan. Tuhan dianggap tak terbatas, tak terjangkau. Namun, ketika Dia ber-*tajalli*, maka setiap ciptaan-Nya senantiasa terbatas. Ciptaan itu “mengikat” dimensi Tuhan tak yang terbatas itu. Jadi akal cenderung berkaitan dengan ciptaan Tuhan, bukan Tuhan sendiri yang Maha luas. Al-Ghazali dan Syed M. Naquib Al-Attas berpendapat bahwa kata العقل (*al-'aql*), القلب (*al-qalb*), الروح (*ar-ruh*) dan النفس (*an-nafs*), keempat kata tersebut bermakna sama, kesemuanya menunjukkan realitas yang bertingkat-tingkat. Selain itu, kata dasar *al-'aql* dalam bentuk *isim/kata* benda tidak terdapat di dalam Al-Qur'an, ia dipakai sebagai kata kerja/*fi'il*, yang diulang sebanyak 49 kali, 1 kali dalam bentuk *fi'il madhi* dan 48 kali dalam bentuk *fi'il mudhari'*. Hal ini menjadi pertanda bahwa akal bukan sebuah “organ” akan tetapi, akal merupakan sebuah proses yang menunjukkan aktifitas/gerak berfikir. Taufiq Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ Antara Neurosains dan Al-Quran*, Bandung: Mizan, Cet. IV, 1424 H/2004 M, hal. 193-204.

¹⁸⁶ Hati dalam bahasa arab, diartikan sebagai القلب, *al-qalb*, walaupun secara realitas para ulama berdebat panjang mengenai hakikat entitasnya, seperti Ibn Mandzur mengartikan *al-qalb* dengan *al-'aql*, sehingga kedua kata tersebut bermakna sama. Hati/*al-qalb* dalam pandangan Al-Ghazali difahami dalam 2 (dua) bentuk: *pertama*, hati dalam bentuk fisik yang terletak dalam rongga dada sebelah kiri, dalam arti ini bukan hanya manusia yang memiliki hati, hewan juga memilikinya. *kedua*, hati dalam arti *luthf rabbâniyyûn rûhâniyyûn*, yaitu hakikat hati manusia yang halus yang dapat mengenali, mengetahui, diajak berbicara, yang dituntut, diberi pahala atau ganjaran siksa. Pada makna ini, hewan tidak memilikinya. Dalam hal ini, Al-Ghazali lebih cenderung memaknai *al-qalb* dalam makna hati yang kedua, yaitu secara metafisik, spiritualitas/*ruhaniyyah*. Itulah sebabnya Al-Ghazali menambahkan, meski *al-qalb* bukan jantung atau hati secara fisik, namun ia terikat erat dengan keduanya. Hadis Nabi Saw bahkan mengajarkan bahwa iman ada di dalam “hati” sambil memberi isyarat ke arah dada atas sebelah kiri. Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad Ibn Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 6, hal. 371. Badru Tamam, *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, Cet. 1, 2021, hal. 303.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾
 الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka. (QS Ali 'Imran/3:190-191)

Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan dalam Tafsirnya An-Nur bahwa, sosok *ulul al-albâb* yaitu orang yang berakal kuat, mereka senantiasa memperhatikan penciptaan langit dan bumi beserta isi dan hukum-hukum yang berlaku atasnya, lalu mengingat Penciptanya dalam segala situasi dan kondisi; sambil berdiri, duduk, ataupun berbaring. Selain itu, merekapun juga memikirkan berbagai keindahan alam raya yang telah Allah ciptakan, berbagai rahasia kejadiannya dan segala yang dikandung dalam alam ini, kemanfaatan, hikmah dan rahasia yang menunjukkan kekuasaan serta keesaan Allah yang sempurna, baik mengenai zat, sifat ataupun perbuatan-Nya.¹⁸⁷

Hamka menjelaskan bahwa ayat ini mengajak manusia untuk merenungkan kejadian alam raya, langit, dan bumi. Langit yang menaungi dan bumi yang terhampar dijadikan untuk tempat tinggal. Oleh karenanya hendaklah setiap manusia mempergunakan fikirannya, kemudian perhatikanlah dengan cermat bagaimana pergantian siang dan malam. Semuanya itu penuh dengan ayat-ayat, tanda-tanda kebesaran Allah Swt. Orang-orang yang benar-benar merenungkan kejadian alam akan terpesona dengan susunan tabir alam yang begitu luar biasa, sehingga akan timbul kesadaran betapa kecilnya diri manusia dihadapan kebesaran alam, juga terasa kecil alam dihadapan kebesaran Sang Pencipta. Akhirnya tidak ada arti *wujûd* manusia, tiada arti alam raya, yang ada hanyalah Dia, yaitu yang sebenarnya ada. Jika demikian adanya, menurut Hamka, dialah manusia yang

¹⁸⁷ Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Vol. 1..., hal. 420.

berfikir, yaitu *ulul al-albâb* memiliki intisari, mempunyai fikiran, mempunyai biji akal yang bila ditanam akan tumbuh.

Hamka menjelaskan bahwa *ulul al-albâb* adalah orang yang tidak pernah lepas dari mengingat Allah. Menurutny pada ayat ini di sebut *yadzkuruna* yang berarti ingat. Berasal dari kata *dzikr* yang berarti ingat. Dan disebutkan juga bahwasanya *dzikr* itu hendaklah bertali di antara sebutan dengan ingatan. Sebagaimana ketika menyebut nama Allah dengan mulut setelah terlebih dulu teringat dalam hati. Maka di setiap kondisi *ulul al-albâb* senantiasa terus berdzikir, baik dalam keadaan berdiri duduk termenung atau tidur berbaring. Setelah melakukan pengamatan mendalam atas kejadian langit dan bumi, atau pergantian siang dan malam, mengantarkan ingatannya kepada yang menciptakannya. Sehingga semakin jelaslah, dengan ilmu yang didapat dari pengamatan alam raya memberinya keyakinan bahwa semuanya itu tidaklah ada yang terjadi dengan sia-sia atau secara kebetulan.

Ingat atau dzikir kepada Allah menurut Hamka, memiliki hubungan yang erat dengan memikirkan. Oleh karenanya, setelah itu datanglah sambungan ayat, “*Dan mereka pikirkan hal kejadian langit dan bumi*”. Di sini bertemulah dua hal yang tidak terpisahkan, yaitu dzikir dan fikir. difikirkan semua yang terjadi itu, lantaran difikirkan timbullah ingatan sebagai kesimpulan dari berfikir, yaitu bahwa semua itu tidaklah terjadi sendirinya, melainkan ada Tuhan Yang Maha Penciptanya, itulah Allah Swt.¹⁸⁸

Dalam memaknai kata (الْأَلْبَابُ) *al-albâb* Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata ini merupakan bentuk jamak dari kata (لُبٌّ) *lubb* yang berarti sari pati sesuatu. Seperti kacang yang memiliki kulit yang menutupi isinya. Isi kacang itulah yang dinamai dengan *lubb*. *Ulul al-albâb* adalah orang-orang yang memiliki akal yang murni dan jernih, yang tidak terhalangi oleh “kulit”, yakni kabut ide, yang dapat melahirkan kerancuan-kerancuan dalam berfikir. Orang yang merenungkan berbagai kejadian fenomena alam raya, maka akan sampai kepada bukti yang sangat nyata tentang keesaan dan kekuasaan Allah Swt.¹⁸⁹

Menurut Quraish Shihab, ayat ini ada kemiripan dengan uraian yang ada pada QS al-Baqarah/2:164, dimana pada ayat tersebut disebutkan delapan macam ayat-ayat Allah, namun disini cuma disebutkan tiga ayat saja. Menurut kalangan para sufi, seorang *sâlik* pada tahap awal proses perjalanannya menuju Allah, memang membutuhkan banyak argumentasi *aqliyyah*, akan tetapi setelah melewati beberapa tahapan, ketika hati (*qalbu*) telah mendapatkan pencerahan, kebutuhan akan argumentasi *aqliyyah* tersebut

¹⁸⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 2, hal. 152-153.

¹⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 2, hal. 370.

semakin berkurang. Bahkan tanpa *dalîl aqliyyah* pun, hati mampu untuk terjun secara langsung ke samudra ma'rifat. Adapun pada ayat ini, bukti-bukti yang ditekankan menyangkut tanda-tanda yang terbentang di langit dan bumi, hal ini disebabkan karena bukti-bukti tersebut lebih menggugah hati dan fikiran, dan lebih cepat mengantar seseorang untuk meraih rasa kekuasaan dan keagungan *Ilahi*.¹⁹⁰

Selanjutnya Quraish Shihab menjelaskan bahwa objek dzikir pada ayat diatas yaitu adalah Allah, sedangkan untuk objek fikir adalah makhluk-makhluk Allah berupa fenomena alam. Ini memberikan pengertian bahwa pengenalan kepada Allah lebih banyak didasarkan kepada hati (*qalbu*), sedangkan untuk pengenalan alam raya didasakan penggunaannya oleh akal, yakni berfikir. Memang akal diberikan kebebasan seluas-luasnya untuk memikirkan fenomena alam, tetapi dalam satu waktu akal memiliki keterbatasan dalam memikirkan dzat Allah. Oleh karenanya, dapat difahami sabda Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Abu Nu'aim yang diterima dari Ibn 'Abbas: "*Berpikirlah tentang makhluk Allah dan jangan berpikir tentang Allah.*"¹⁹¹

Dari optimalisasi kerja akal dan *qalbu* inilah, menurut Quraish Shihab, manusia yang membaca lembaran-lembaran yang terdapat pada buku alam raya, niscaya akan mendapatkan-Nya Bahkan, seandainya saja mata tertutup dan tidak dapat membaca lembaran alam raya, akan tetapi mata hati (*bashîrah*) dengan cahayanya akan menuntun sehingga dapat menemukan-Nya. Karena, dalam jangkauan kemampuan manusia memandang Tuhan hanya dapat diakses melalui lubuk hatinya, pandangan mata indra tidak sanggup untuk menjaungkau-Nya. Bahkan bila saja manusia mau untuk mendengarkan suara nuraninya dengan telinga terbuka, pasti ia akan mendengar "suara Tuhan" menyerunya. Ini disebabkan kehadiran Allah dan keyakinan akan keesaan-Nya adalah fitrah yang menyertai jiwa manusia, yang mana fitrah tersebut tidak bisa dipisahkan dari manusia.¹⁹²

Adapun dalam tafsir tahlili kemenag dijelaskan bahwa hanya para ilmuan dan filosof yang sangat ulung, tekun serta *tawadu'* yang mampu mengungkap rahasia alam ini. Merekalah yang dimaksud dengan *ulul al-albâb* pada ayat ini. Berbagai fenomena alam raya yang terjadi, itu menjadi tantangan bagi intelektual beriman untuk mengungkap dan menjelaskan secara akademik tentang fenomena alam tersebut, sehingga dapat memberikan keyakinan kuat bahwa semuanya diciptakan tidaklah secara sia-sia.¹⁹³

¹⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2..., hal. 371.

¹⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2..., hal. 373.

¹⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2..., hal. 373.

¹⁹³ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 2..., hal. 99-

Manusia sebagai makhluk yang diberikan kelengkapan potensi akal, dengannya Allah unggul di atas makhluk yang lainnya, sudah seharusnya manusia memperhatikan sesuatu yang dapat mendatangkan faidah dan manfaat; memikirkan bagaimana keagungan Allah Swt, mengingat kebijaksanaan-Nya, keutamaan dan banyaknya nikmat yang Allah curahkan kepadanya. Ia selalu mengingat Allah di setiap saat dan keadaan, tidak ada sesaatpun waktu yang terbuang dan dibiarkan berlalu tanpa makna, kecuali di isi dan digunakan untuk memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi, memikirkan keajaiban-keajaiban yang terkandung di dalamnya, yang menggambarkan kekuasaan-Nya dan kesempurnaan alam raya ciptaan-Nya.¹⁹⁴

Penciptaan alam raya, langit dan bumi begitu kompleks, hanya sedikit yang baru dapat diungkap dan diketahui manusia, begitupun dengan pergantian siang dan malam, jika di cermati lebih dalam fenomenanya sangat kompleks. Pada era modern ini, ilmu pengetahuan telah mampu menyingkap bahwa bulan, planet Venus, Mars, Jupiter, dan Saturnus, semuanya memberikan pengaruh berupa *rotational dynamic stability* pada rotasi bumi ketika berputar mengelilingi matahari. Mereka inilah (para *ulul al-albâb*) yang dapat menyimpulkan dari pengamatan mendalam dibalik semua fenomena alam raya, seraya berkata: “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka”.¹⁹⁵

Dari apa yang sudah dijelaskan oleh para mufasir Indonesia kontemporer di atas, dapat diketahui bahwa hanya manusia yang sampai kepada derajat *ulul al-albâb*-lah yang dapat memahami dan mengungkap hakikat penciptaan alam raya ini. Manusia yang jernih pikirannya, manusia yang mengoptimalkan akal dan hatinya dengan *tafakkur* dan *tadzakkur*, sehingga memandang segala fenomena alam raya yang terjadi, menjadi petunjuk akan Kekuasaan dan Keesaan Tuhan Sang Pencipta.

Manusia secara umum memang dibekali fitrah potensi akal (rasional-logis) dan hati (rasional-intuitif), akan tetapi tidak sedikit dari mereka yang malah mengotori dan menutup akal nya untuk bisa memahami dan menerima kebenaran. Hatinya sakit bahkan mati, akalnya tidak digunakan untuk berfikir, sehingga mereka menjadi hamba kesesatan dan hawa nafsu. Mereka itulah yang menebar kerusakan dimuka bumi ini, mereka tidak ubahnya seperti binatang. Oleh karenanya, dalam upaya penanggulangan kerusakan lingkungan yang terjadi, manusia perlu meningkatkan kualitas berfikirnya, mengoptimalkan akal dan hatinya dengan *tafakkur* dan *tadzakkur*, sehingga ia akan lebih bijak dan memahami berbagai hakikat alam raya ini, ia tidak akan

¹⁹⁴ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 2..., hal. 97-98.

¹⁹⁵ Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 2..., hal. 100.

berani melakukan perusakan walaupun hanya menyangkut satu komponen yang ada di alam raya ini.

Menurut Nasaruddin Umar, secara sepintas istilah *tafakkur* dan *tadzakkur* terlihat sama, walaupun dikalangan tasawuf kedua istilah tersebut dibedakan. *Tadzakkur* lebih tinggi daripada *tafakkur*. *Tafakkur* merupakan kelanjutan dari dzikir dan wirid, biasanya juga disebut dengan *dzikir qalbi*, artinya bukan lagi menyangkut fisik atau anggota badan serta logika yang aktif, namun lebih jauh yaitu mengoptimalkan kemampuan dan daya jiwa dan *qalbu*. *Tafakkur* adalah perenungan mendalam terhadap alam makrokosmos (alam raya) dan mikrokosmos (manusia). Dengan *tafakkur* manusia dapat memperoleh inspirasi, penuntun, dan petunjuk bagi manusia ke arah yang terbaik. Pada posisi ini, manusia yang bertafakkur selain dapat menyerap pelajaran umum dari alam, ia juga mampu mengambil pelajaran spiritual dari perenungannya dengan alam semesta. Semakin dalam perenungan itu, maka semakin arif orang itu.¹⁹⁶

Setelah melewati pintu *tafakkur*, seorang *salik* (pencari Tuhan) naik ke tahap berikutnya, yaitu *tadzakkur*. Jika *tafakkur* masih bersandar kepada energi dan kekuatan fikiran. Maka *tadzakkur* sudah melewati akal fikiran (*behind the mind*). *Tadzakkur* tidak bisa didefinisikan dan tidak bisa diceritakan, karena pengalaman spiritual ini begitu privat dan menyangkut rasa personal, sehingga jika dipaksa harus dibahasakan, diawatirkan akan mengakibatkan misspersepsi sebagaimana yang terjadi kepada Al-Hallaj yang berakhir dengan *tahkim* (diadili).

Tadzakkur secara asal kata berarti mengingat dan menghayati. *Tadzakkur* berarti upaya untuk mengalihkan gangguan-gangguan yang menghinggapi fikiran dan perasaan dan berada pada puncak ketenangan batin. *Tadzakkur* merupakan suasana batin seseorang yang telah sampai pada kesadaran puncak bahwa Tuhan sudah begitu dekat tidak lagi ada sekat dan berjarak dengan makhluknya. Tidak ada lagi subyek dan obyek. Berbeda dengan *tafakkur* yang masih menyadari dirinya sebagai makhluk dan Tuhan sebagai Sang khaliq. *Tadzakkur* sudah sampai pada tauhid yang sejati.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Nasaruddin Umar, *Menjalani Hidup Salikin*, hal. 118-121.

¹⁹⁷ Orang yang sudah sampai pada *maqâm tadzakkur* ia akan menghayati dan menyadari akan keesaan dzat (*tauḥîd adz-dzâti*); yaitu kesadaran hilangnya adanya subjek dan objek, atau adanya hamba dan Tuhan. Pada tahap selanjutnya bagi orang yang sudah sampai kepada *maqâm* ini, ia akan sampai kepada kesadaran keesaan perbuatan (*tauḥîd al-af'âl*) dan kesadaran sifat (*tauḥîd ash-shifat*); dimana seorang hamba menyadari bahwa perbuatan dan sifat itu hanya satu yaitu perbuatan dan sifat tuhan dalam arti lebih tinggi, mirip dengan konsep *wahdat al-wujûd* (ketunggalan wujud sejati) yang di gagas oleh Ibn 'Arabi. Pada tahap ini, seorang hamba sudah berhasil memecahkan kebuntuan dualitas *Ilahi*; dzat, perbuatan dan sifat hanya satu, dan inilah hakikat dari makna *la ilaha illallah*. Namun demikian, *tadzakkur* tidak menurunkan Tuhan menjadi manusia atau menuhankan makhluk. *Tadzakkur* tidak menghilangkan fungsi dan kewajiban kehambaan, justru menuju yang bisa

Dalam *tadzakkur* seorang hamba betul-betul pasif, penuh penyerahan diri kepada Allah Swt, logikanya mati. *Tadzakkur* seolah hamba yang pasif dan Allah Swt yang proaktif mendekati hamba-Nya. *Tafakkur* dan *tadzakkur* merupakan upaya seorang *salik* mendekatkan diri sedekat-dekatnya kepada Sang *Khaliq*. Dan pada saatnya seseorang mungkin akan sampai pada kesadaran spiritual bahwa manusia, alam raya, dan Tuhan sesungguhnya tidak bisa dipilah-pilah. Yang banyak itu ternyata hanya satu dan Yang Satu itu menampilkan spektrum beraneka ragam.¹⁹⁸

3. Penghargaan dan Penghormatan Terhadap Alam

Islam membangun interaksi dengan alam berdasarkan rasa cinta dan penghormatan. Menurut ‘Ali Jum’ah mantan Mufti Mesir menyatakan bahwa inilah puncak dari kesadaran ekologis. Bahkan Islam mengarahkan agar setiap manusia dapat membangun interaksi dengan benda padat (*jamâd*) atas dasar cinta dan kasih sayang. Karena dalam pandangan Islam alam raya semuanya ta’at kepada Allah, bertasbih dan bersujud kepada-Nya. Alam begitu sangat mencintai orang-orang yang ta’at hingga menangisinya tatkala seorang hamba wafat dan meninggalkan kehidupan dunia. Dan alam pun begitu sangat marah ketika melihat perilaku orang-orang kafir yang ingkar kepada hukum-hukum Allah, alam tidak peduli ketika mereka mengalami kehancuran dan kebinasaan. Eskpresi dan perilaku alam tersebut berdasar kepada spiritualitas alam yang sama-sama dengan manusia beriman dan menghamba kepada Allah, bersujud dan bertasbih kepada-Nya.¹⁹⁹

Hubungan mesra dengan alam ini, digambarkan oleh akhlak Rasulullah Saw, ketika beliau hendak melangkahakan kakinya meninggalkan tanah haram Makkah sewaktu akan berhijrah ke Madinah, hubungan emosional yang kuat yang didasari atas rasa cinta kepada tanah kelahiran yang lebih dari setengah abad hidup bersamanya. Kondisi ini dikisahkan oleh ‘Abdullah ibn ‘Adi ibn Hamra Az-Zuhri dalam hadis berikut:

menghantarkan seorang hamba ke maqam *tadzakkur* tiada lain yaitu dengan melaksanakan tuntutan syariah secara sempurna. Nasaruddin Umar, *Menjalani Hidup Salikin...*, hal. 122.

¹⁹⁸ Nasaruddin Umar, *Menjalani Hidup Salikin...*, hal. 121-124.

¹⁹⁹ ‘Ali Jum’ah, *Al-Bi’ah wa Al-Hifadz ‘Alaiha min Mandzur Islamy*, Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 1430 H/2009 M, hal. 18.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ حَمْرَاءَ الزُّهْرِيِّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِفًا عَلَى الْحَزْوَرَةِ فَقَالَ وَاللَّهِ إِنَّكَ لَحَيْرٌ أَرْضِ اللَّهِ وَأَحَبُّ أَرْضِ اللَّهِ إِلَيَّ اللَّهُ وَلَوْلَا أَنِّي أَخْرَجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ.²⁰⁰

Dari 'Abdullah ibn 'Adi ibn Hamra Az-Zuhri r.a, ia berkata: "Aku melihat Rasulullah Saw berdiri di Hazwarah (salah satu daerah di Makkah), lalu kemudian beliau bersabda: "Demi Allah, sesungguhnya engkau (wahai Makkah) adalah sebaik-baik bumi Allah, dan tanah Allah yang paling dicinta-Nya, sekiranya bukan karena diusir dari engkau, niscaya aku tidak akan pernah keluar meninggalkan engkau." (HR Tirmidzi dan Ibn Majah dari 'Abdullah ibn 'Adi ibn Hamra Az-Zuhri r.a).

Dari hadis tersebut dapat diketahui bagaimana Rasulullah Saw begitu sangat mencintai "tanah" yang merupakan benda padat (*jamâd*) yang dianggap "tidak bernyawa", karena keutamaan dan kemuliaannya di sisi Allah Swt, dimana Makkah merupakan tanah yang padanya dibangun pertama kali *baitullah* dalam sejarah peradaban ummat manusia. Jika sekiranya saja bukan karena penduduk Makkah yang ingkar dan kafir juga membuat kerusakan, maka Rasulullah Saw tidak akan pernah keluar serta pergi meninggalkannya.

Ada satu penjelasan menarik yang penulis dapatkan di dalam tafsir Al-Misbah, yaitu terkait relasi dengan alam yang mesti dibangun atas dasar cinta dan kasih sayang, yang mana penulis tidak dapatkan penjelasan semisal di dalam tafsir Indonesia kontemporer lainnya. Hal ini ditemukan ketika menjelaskan QS al-Anbiya'/21:107 sebagai berikut:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾

Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. (QS al-Anbiya'/21:107)

Menurut Quraish Shihab, diutusnya Nabi Muhammad Saw sebagai Rasul, adalah rahmat, bukan saja kedatangan beliau yang membawa ajaran, tetapi sosok dan kepribadiannya adalah rahmat yang dianugerahkan Allah Swt

²⁰⁰ Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi*, Juz. 2..., hal. 989. Hadis No. 4304 Kitab *Al-Manaqin 'An Rasulillah Saw Bab Fi Fadli Makkata*. Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah Al-Quzwaini, *Sunan Ibn Majah...*, hal. 456. Hadis No. 3227 Kitab *Al-Manasik Bab Fadl Makkah*.

kepadanya. Penggunaan kata رَحْمَةً/rahmat pada ayat tersebut berbentuk *nakirah* yang mengisyaratkan bahwa *rahmat* tersebut memiliki cakupan yang begitu sangat besar dan luas. Adapun makna kata الْعَالَمِينَ pada ayat ini, difahami dalam arti kumpulan sejenis makhluk Allah yang hidup, baik hidup sempurna maupun terbatas. Jadi, disini mencakup alam manusia, alam malaikat, alam jin, alam hewan, alam tumbuhan dll. Semuanya mendapatkan rahmat dengan kehadiran Rasulullah Saw.²⁰¹

Dari sini dapat difahami bahwa rahmat Rasul Saw tidak hanya mencakup manusia saja, tapi binatang dan tumbuh-tumbuhan pun memperoleh rahmatnya. Sebelum orang-orang eropa mengenal organisasi binatang, Rasul Saw telah mengajarkan kepada ummatnya untuk mengasihi dan menyayangi binatang. Banyak sekali pesan beliau yang berkaitan dengan hal ini, dimulai dari perintah tidak membebaninya melebihi kemampuannya sampai dengan perintah mengasah pisau terlebih dahulu sebelum digunakan untuk menyembelih (HR. Muslim). Beliau juga memperingatkan bahwa ada seorang wanita masuk ke neraka karena mengurung seekor kucing hingga akhirnya mati tanpa memberinya makan dan tidak pula melepaskannya mencari makan sendiri. (HR. Bukhari dan Muslim melalui Ibn Umar).

Dalam ajaran Nabi pembawa rahmat itu, terlarang memetik bunga sebelum mekar, atau buah sebelum matang, karena tugas manusia adalah mengantar semua makhluk menuju kepada tujuan penciptaannya. Bunga diciptakan antara lain agar mekar sehingga lebah datang menghisap sarinya dan mata menjadi senang memandangnya. Lebih dari itu, bahkan benda-benda padat yang tidak bernyawapun mendapat limpahan kasih sayangnya. Hal ini terlihat ketika Nabi memberi nama-nama kepada benda-benda yang dimilikinya. Salah satunya, Perisai beliau diberi nama *Dzât Al-Fudhûl*, pedangnya diberi nama *Dzûl Fiqâr*, tongkatnya diberi nama *Al-Mamsyûk*, pelananya diberi nama *Ad-Daj*, tikarnya diberi nama *Al-Kuz*, gelas minumannya diberi nama *Ash-Shadîr*, cerminnya diberi nama *Al-Midâllah*, dll. Itu semuanya untuk menegaskan bahwa benda-benda tidak bernyawa pun seakan memiliki kepribadian yang juga membutuhkan kasih sayang dan persahabatan.²⁰²

Dari penjelasan diatas dapat difahami bahwa Rasulullah Saw merupakan *madzhâr tajalli* dari rahmat Allah di muka bumi. Sehingga kasih sayangnya dirasakan oleh seluruh makhluk yang ada di alam raya ini. Selain dari apa yang diuraikan oleh Quraish Shihab di dalam tafsirnya, masih terdapat banyak contoh bagaimana interaksi kasih sayang Rasulullah Saw dengan alam, sebagiannya penulis uraikan sebagai berikut:

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 133-134.

²⁰² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 8..., hal. 135.

a. Batu yang Mengucapkan Salam Kepada Rasulullah Saw.

Kehadiran Rasulullah Saw menjadi rahmat bagi seluruh alam tanpa terkecuali. Semesta menyambut kehadirannya, bahkan sebelum Rasulullah Saw diangkat menjadi Nabi. Dalam hal ini, ada riwayat yang menarik yang menceritakan bagaimana sebuah batu senantiasa mengucapkan salam kepada baginda Nabi Saw.

Diriwayatkan oleh Imam Muslim, bahwa di Kota Makkah ada seongkah batu yang senantiasa memberi salam kepada Baginda Nabi saw. Dulu, di antara salah satu jalan yang sering dilewati Nabi ada saja suara yang sering mengucapkan salam, "*Assalamualaika ya Nabiyallah!*", Padahal ketika itu, tidak ada seorang pun yang berada di sana. Ternyata, dengan izin Allah, seongkah batu itu senantiasa mengucapkan salam kepada Baginda Nabi. Dan Nabi Saw selalu mengingat batu itu sepanjang hidupnya. (HR Muslim dari Jabin Ibn Samurah).²⁰³

b. Pelukan Rasulullah Saw terhadap Pelepah Kurma yang Menangis

Suatu hari, salah seorang shahabat Nabi dari kalangan anshar memberikan usulan agar ia dapat membuatkan mimbar yang dapat digunakan Nabi Saw berkhotbah, dengan alasan jamaah semakin banyak. Selama ini, dalam menyampaikan khotbahnya, Nabi Muhammad bersandar pada sebuah pohon kurma. Akhirnya Nabi pun menyetujui usulan tersebut.

Singkat cerita mimbar pun telah jadi dibuatkan, sehingga Nabi kemudian menyampaikan khotbah-khotbahnya di atas mimbar. Pada saat yang bersamaan, pohon kurma yang biasa dijadikan sandaran Nabi dalam berkhotbah mendadak "pensium" dan tidak digunakan lagi. Pada saat itu juga Nabi dan para shahabat mendengar rintihan dan tangisan pohon kurma. Dalam hadis lain yang diriwayatkan Ibn Majah mengatakan, "*fa hanna al-jidz'u* (pohon kurma tersebut sedih dan menangis), lalu Rasulullah Saw turun mimbar dan memeluknya hingga tangisannya reda. Kemudian beliau bersabda: "*Seandainya aku tidak memeluknya, dia akan menangis sampai hari kiamat.*" (HR Bukhari dari Jabir Ibn 'Abdillah dan Ibn Majah dari Anas Ibn Malik).²⁰⁴

²⁰³ Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 2..., hal. 983. Hadis No. 6078 Kitab *Al-Fadlail* Bab *Fadl Nasab An-Nabi Saw Wa Taslim Al-Hajar 'Alaihi Qabl An-Nubuwwah*.

²⁰⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 2, hal. 705-706. Hadis No. 3626 Kitab *Al-Manaqib* Bab *'Alamat An-Nubuwwah Fi Al-Islam*. Abu Abdillah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah Al-Quzwaini, *Sunan Ibn Majah...*, hal. 207. Hadis No. 1480 Kitab *Iqamah Ash-Shalah Wa As-Sunnah Fiha* Bab *Ma Jaa Fi Bad'i Sya'ni Al-Mimbar*.

c. *Jabal Uhud* yang Dicintai dan Mencintai Rasulullah Saw

Di antara keistimewaan Gunung *Uhud* adalah kecintaan Rasulullah Saw kepada gunung tersebut. Diriwatkan juga bahwa gunung *Uhud* juga mencintai Rasulullah Saw. Diriwatkan dari Anas bin Malik ra, Rasulullah Saw bersabda, "*Sesungguhnya Uhud adalah satu gunung yang mencintai kami dan kami juga mencintainya.*" (HR. Bukhari dan Muslim dari Anas Ibn Malik).²⁰⁵ Diriwatkan dari Anas bin Malik ra, Rasulullah Saw suatu ketika mendaki gunung *Uhud* bersama dengan Abu Bakar ra, Umar ra dan Utsman ra Ketika itu gunung *Uhud* berguncang. Kemudian Rasulullah Saw menghentakkan kakinya dan bersabda, "*Diamlah kamu wahai Uhud, karena sesungguhnya berada di atasmu adalah seorang Nabi, seorang Shiddiq dan dua orang syahid.*" (HR. Bukhari dari Anas Ibn Malik).²⁰⁶

d. Pelepah Kurma yang Meringakan Adzab Kubur

Nabi mengajarkan bahwa bukan hanya do'a manusia saja yang bisa sampai kepada orang yang sudah meninggal, tapi Nabi memberikan pesan dan ajaran kepada sahabat bahwa pelepah kurma bisa memberikan syafaat kepada orang yang sudah tiada.

Dari Ibnu Abbas ra, ia berkata, Nabi Saw pernah melewati dua buah kuburan, lalu beliau berkata; "*Kedua penghuni kubur ini sedang disiksa. Mereka disiksa bukan karena dosa besar melainkan karena dia tidak menyucikan diri dari kencingnya, sedangkan yang lain karena suka mengadu domba.*" Kemudian beliau mengambil pelepah kurma basah dan membelahnya menjadi dua bagian. Masing-masing ditancapkannya di dua kuburan tersebut. Para sahabat lantas bertanya, "*Ya Rasulullah, kenapa engkau lakukan itu?*" Beliau bersabda, "*Semoga diringankan siksa kubur keduanya, selama kedua pelepah ini belum kering.*" (HR. Bukhari, Muslim dan Nasai dari Ibn 'Abbas).²⁰⁷

Sekiranya penjelasan hadis-hadis tersebut, yang menggambarkan akhlak Nabi saw dalam menebar cinta dan kasih sayang kepada alam, dapat

²⁰⁵ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz 2..., hal. 811. Hadis No. 4132 Kitab *Al-Maghazi* Bab *Uhud Yuhubbuna Wa Nuhibbuh*. Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 1..., hal. 568. Hadis No. 3438 Kitab *Al-Hajj* Bab *Uhud Jabal Yuhubbuna Wa Nuhibbuh*.

²⁰⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz 2..., hal. 724. Hadis No. 3719 Kitab *Fadlail Ashhab An-Nabi Saw*.

²⁰⁷ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari...*, Juz 1, hal. 288. Hadis No. 1376 Kitab *Al-Janaiz* Bab *Al-Jarid 'Ala Al-Qabr*. Muslim Ibn Al-Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz. 1..., hal. 136. Hadis No. 703 Kitab *Ath-Thaharah* Bab *Ad-Dalil 'Ala Najasah Al-Baul Wa Wujub Al-Istibra Minhu*. Abu 'Abdurrahman Ahmad bin Syuaib Al Khurasany An-Nasai, *Sunan An-Nasai*, Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 1, hal. 339. Hadis No. 2080 Kitab *Al-Janaiz* Bab *Wad'u Al-Jaridah 'Ala Al-Qabr*.

dijadikan teladan bagi seluruh ummat manusia dalam meningkatkan kualitas komunikasi dan interaksinya dengan alam, sehingga diantara manusia dan alam bisa terjalin *ukhuwwah makhluqiyah* yang erat seperti sahabat bahkan seperti keluarga dekat. Jika kesadaran ini tumbuh, maka dipastikan tidak akan ada lagi kerusakan lingkungan yang diakibatkan oleh ulah tangan manusia.

4. Ekosufisme: Sebuah Upaya Memantik Kesadaran Akan Hadirnya Tuhan

Al-Qur'an mengarahkan manusia agar membuka seluruh potensi indranya untuk melihat berbagai keajaiban yang ada di alam raya. Ayat-ayat yakni tanda-tanda *wujûd* dan keesaan-Nya terhampar luas di mana-mana. Ia tertuang dalam kitab suci-Nya (ayat *tadwîn*), juga terhampar di alam raya (ayat *takwîn*) yang merupakan ciptaan-Nya. Yang terhampar itu ada yang ditemukan pada diri manusia, secara individu atau kolektif, dan ada juga pada benda-benda, atau peristiwa-peristiwa alam dan masyarakat.²⁰⁸ Secara nalar tidak dapat dibayangkan betapa alam raya dapat *wujûd* apalagi dengan segala keindahan, keserasian dan keharmonisannya, tanpa kehadiran-Nya.

Dari keajaiban ayat-ayat yang terhampar di alam ini, dapat diperkirakan bahwa pencipta alam raya ini adalah Mutlak dan Tidak Terbatas. Dia begitu jauh melampaui alam raya sebagai ciptaan-Nya. Dia -*omnipresent*- hadir dimana-mana. Dengan sifat *omnipresent*-Nya, kehadiran-Nya secara kasat mata tidak akan membuat percaya kepada-Nya atau mengetahui keberadaan-Nya bahkan penampakan-Nya akan sangat merusak. Sebelum melihat-Nya dengan sifat *omnipresent*-Nya, maka akan musnah. Penampakan-Nya akan sangat menyilaukan dan membuat penglihatan manusia menjadi buta.²⁰⁹

Sebagai contoh, adalah udara yang selama ini menjadi penopang hidup manusia, udara hadir dalam jumlah yang sangat terbatas. Jika saja udara tersebut dapat dilihat, sehingga mempunyai warna, maka dapat dibayangkan apa yang akan terjadi pada kehidupan manusia ini, manusia tidak akan dapat melihat apapun, karena udara mengisi seluruh atmosfer. Manusia tidak dapat melihat apapun disekitarnya, sehingga sulit untuk melakukan berbagai aktifitas dan berbagai kegiatan yang ada. Apabila demikian adanya, penampakan udara yang hadir di planet bumi saja sudah demikian menyilaukan, maka tidaklah terbayangkan apabila Penciptanya - yang jauh melebihi alam raya yang diciptakan-Nya- menampakkan diri-Nya.

²⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Dia di Mana-Mana; Tangan Tuhan dibalik Setiap Fenomena*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. 14, 2015 M/1436 H, hal. 12.

²⁰⁹ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta; Mengenal Jejak Sang Pencipta*, Bogor: Pusat Penelitian Biologi-LIPI, Cet. 1, 2005, hal. xii.

Kalau saja manusia mau bertafakkur memikirkan akan hal ini. maka sungguh menjadi suatu ni'mat, Tuhan tidak menampakkan diri-Nya di bumi ini.²¹⁰

Namun, menjadi catatan penting, bahwa dengan cara tidak menampakkan diri, bukan berarti menghilangkan kepercayaan kepada-Nya. Banyak hal di dunia ini, bahwa sesuatu yang tidak terjangkau oleh penglihatan kedua mata, namun wujud keberadaannya nyata adanya. Misalnya, keberadaan daya listrik, meskipun manusia tidak dapat melihatnya, namun semuanya percaya karena ada produk-produk dihasilkannya; dapat dilihat dan di mengerti, seperti cahaya lampu. Apabila hal yang “kecil” ini saja sudah dapat membuat kita percaya akan adanya listrik, maka adanya alam raya dengan keajaiban dan keagungannya sudah seharusnya dapat membuat manusia percaya akan adanya Tuhan Yang Maha Esa, Allah Swt.²¹¹

Menyangkut ayat-ayat-Nya di alam raya, Allah Swt berfirman dalam QS Fussilat/41:53:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS Fussilat/41:53)

²¹⁰ Para ulama berpendapat bahwa melihat Allah di dunia, *jâiz* secara akal, secara syari'at Allah hanya bisa dilihat di akhirat. Di dunia ini Allah Swt tidak akan dapat dijangkau oleh penglihatan mata fisik, walaupun para ulama berpendapat bahwa Allah dapat dilihat oleh penglihatan mata hati/*bashîrah* (*ar-ru'yah al-qalbiyyah*), bagi orang-orang yang disucikan dari berbagai syahwat, dosa-dosa ma'shiyat dan *ghaflah* (kelalaian) yang membuat hati menjadi terhibab. Ketersembunyian-Nya dari jangkauan mata fisik juga menjadi ujian kehidupan manusia di dunia ini. Abu 'Abbas Ahmad Zarruq Al-Fasi menjelaskan salah satu hikmah, mengapa Allah tidak terlihat di dunia ini, yang mana semuanya dikembalikan untuk kebaikan para hamba. Menurutnya, jikalau Allah terlihat oleh orang kafir maka hilanglah keistimewaan orang beriman. Jikalau terlihat di dunia oleh orang beriman saja, maka orang kafir akan berkata: “Jika saja saya dapat melihat-Nya juga, maka tentu saya juga akan menyembah-Nya”. dan jikalau Allah Swt di dunia ini dapat dilihat oleh semuanya, maka tidak ada bedanya diantara orang beriman dengan orang kafir. Ke-*ghoib*-an Allah Swt menjadi suatu bentuk ujian keimanan. Allah memang menjadikan dunia ini sebagai tempat ujian keimanan. Jika Allah menampakkan diri-Nya di dunia, tentu semua orang akan beriman, maka hilanglah nilai ujian itu. Abu 'Abbas Ahmad Zarruq Al-Fasi, *Al-Fawâid Az-Zarrûqiyyah 'ala Al-Ahadîts An-Nabawiyyah*, Tunisia: Dar Al-Imam Ibn 'Arafah, Cet. 1, 1444 H/2022 M, hal. 49-50.

²¹¹ Arie Budiman, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas, *Membaca Gerak Alam Semesta...*, hal. xii-xiii.

Dalam Tafsir Tahlili kemenag dijelaskan bahwa, sebagian kalangan menganggap bahwa dengan mempelajari alam, termasuk mempelajari diri sendiri, dapat menghantarkan kepada pemahaman tentang eksistensi Tuhan. Walaupun secara realitas anggapan itu tidak mutlak benar, karena banyak orang-orang yang menolak keimanan, padahal ayat-ayat Tuhan terhampar luas dihadapan pandangan matanya. Oleh karena itu, yang dapat memahami Tuhan dengan mempelajari ayat-ayat *takwîn* (alam raya) hanyalah para ilmuan yang memiliki *basic* keimanan dalam hatinya (QS Yunus/10:101).²¹²

Suatu penjelasan menarik, yang disampaikan oleh Quraish Shihab ketika mengurai penejelasanannya mengenai makna kata (شَهِيدٌ) *syahîd* yang terdapat pada firman-Nya: (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). Kata (شَهِيدٌ) *syahîd* dapat dipahami sebagai *fâ'il* (subjek), berarti Allah Swt Yang Maha Menyaksikan. Dan dapat juga dimaknai sebagai *maf'ûl* (objek), yakni Allah adalah Maha Disaksikan. Ke mana pun mata memandang atau fikiran tertuju, kelak di sana akan menemukan berbagai bukti tentang eksistensi/*wujûd* dan keesaan-Nya, sehingga Allah Maha Disaksikan kapan dan di mana pun, dan akhirnya hal ini menjadi bukti bahwa apa yang di informasikan oleh Al-Qur'an itu semuanya adalah *haq*.²¹³

Inilah puncak dari kesadaran ekosufisme, ketika seseorang mengoptimalkan daya spritualitasnya dengan cara memaknai interaksi antar *wujûd*, memandang seluruh eksistensi yang ada di alam raya sebagai manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Maka ketika sudah sampai kepada *maqâm* ini, ia akan merasakan dengan penglihatan mata hatinya (*bashîrah*), bahwa Tuhan senantiasa membersamainya di manapun dan kapanpun ia berada. Inilah *maqam syuhûd* yaitu ketika seorang hamba memandang apapun yang ada di alam raya ini, maka ia akan menyadari bahwa disanalah *wujûd* kehadiran-Nya. Sehingga dengannya, ia akan lebih 'ârif dan bijaksana dalam berinteraksi dan memperlakukan alam raya, tidak akan pernah berani untuk bertindak aniaya, bahkan melakukan perusakan terhadap sistem ekologi yang ada.

Demikian pembahasan mengenai solusi penanggulangan kerusakan lingkungan dengan kesadaran ekosufisme. Dari sini, diharapkan dapat memberikan perspektif yang lebih komprehensif dan mendalam dalam memandang pentingnya menjalin harmonisasi dengan alam dan lingkungan sekitar, sehingga dapat tercipta upaya kelestarian lingkungan. Penafsiran term-term yang berkaitan dengan ekosufisme menurut pandangan para mufasir Indonesia kontemporer ini juga diharapkan mampu mengkonstruksi paradigma ekosufisme, menjadikan alam sebagai sarana *taqarrub*, dan *ma'rifah* bukan sebagai komoditas ekonomi atau politik yang dapat

²¹² Tim Penyusun Kementerian RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 9..., hal. 15.

²¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 12..., hal. 91.

menurunkan tujuan serta hikmah dibalik penciptaan alam raya ini.

Sebagai sebuah istilah baru, ekosufisme telah mendorong lahirnya gerakan-gerakan sufisme yang memiliki perhatian terhadap konservasi lingkungan. Tasawuf yang identik eksklusif, privat dan seakan hanya berkaitan dengan ritual ibadah secara vertikal kepada Tuhan, kini bertransformasi menjadi sebuah gerakan kesadaran berlingkungan. Pemahaman konsep tentang kehidupan termasuk didalamnya refleksi atas realitas alam (kosmos) dan relasinya dengan alam, juga berbagai ritual sufisme ditransformasikan dalam etika lingkungan dalam rangka eko-konservasi.

Sebagai contoh, apa yang dilakukan oleh Jamaah Ilmu Giri Imogiri Yogyakarta dan Jamaah Aolia Gunungkidul Yogyakarta. Oleh kedua jamaah ini, ajaran-ajaran sufi dipahami dan dipraktikkan dengan nuansa yang khas dan unik. Kegiatan bersufi pada kedua jamaah ini secara signifikan dapat membangkitkan kegiatan eko-konservasi dan kesadaran berlingkungan. Lebih dari 50 hektar lahan di sekitar Ilmu Giri dan sekitar 70 hektar lahan tandus gundul-gersang berkapur berhasil dihijaukan oleh kedua jamaah ini.²¹⁴

Kemudian gerakan ekosufisme yang dilakukan oleh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul 'Arifin atau yang dikenal dengan Abah Anom, Mursyid Thariqah Qadiriyyah Naqasyabandiyah (TQN) Suryalaya Tasikmalaya, ia berkontribusi besar dalam memberikan pemahaman kepada masyarakat, terkait dengan penerapan ekosufisme sebagai suatu alternatif dalam upaya pelestarian lingkungan.²¹⁵ Dalam upaya konservasi lingkungannya, Abah Anom melakukan kegiatan penghijauan di hulu Sungai Citanduy untuk mencegah terjadinya erosi. Disamping itu, dibangun pula dam/bendungan yang diberi nama Nur Muhammad pada tahun 1960, yang secara kapasitas dapat mengairi area pesawahan seluas 100 hektar. Di area bendungan, ia juga membuat kincir air untuk pembangkit listrik, yang dapat digunakan untuk menerangi kawasan pesantren dan jalan-jalan sekitar.

Selain itu, Abah Anom juga mengajak para ikhwan dan masyarakat bersama-sama dirinya menanam bambu dan pohon-pohon keras serta pohon cengkeh di sekitar Suryalaya yang sekaligus berfungsi sebagai resapan air hujan. Atas jasanya itu pula pada tanggal 5 Juni 1980, Pangersa Abah Anom menerima penghargaan Kalpataru oleh Presiden Soeharto. Pada tahun 1990,

²¹⁴ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, Dan Dampak*, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011, hal. 6.

²¹⁵ Paradigma ekosufisme Abah Anom mengejawantah dalam ajrannya yakni: 1). Hidup seperti menanam, 2). Membangun spiritualitas terhadap Tuhan dengan membiasakan dzikir, baik *sir* (*dzikir khafi*) maupun *jahr*, 3). Pengendalian nafsu keserakahan, 4). Menanamkan rasa cinta pada lingkungan melalui *mahabbatullah*, 5). Pengelolaan alam berdasar kemaslahatan bersama. Sunarno, *Dimensi Eco-Sufisme dalam Laku Tasawuf Pangersa Abah Anom...*, hal. 207-208.

pohon-pohon cengkeh itu diganti dengan pohon jati dan berhasil ditanam sekitar 2000 pohon jati. Gerakan ekosufismenya tersebut, sangat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat hingga saat ini.²¹⁶

Kepedulian terhadap upaya konservasi lingkungan, sekarang juga banyak dilakukan oleh lembaga pendidikan seperti pondok pesantren, salah satunya yaitu Pondok Pesantren At-Thariq yang berlokasi di kota Garut. Pesantren ini berbasis permakultur; yaitu cabang ilmu ekologi yang mendesain sebuah sistem pertanian yang berkelanjutan dan terintegrasi yang tidak hanya untuk mencukupi kebutuhan pangan manusia saja, namun juga memperhatikan siklus ekosistem flora dan fauna yang ada. Etika permakultur yang mencakup peduli bumi, peduli semesta dan peduli masa depan merupakan rangkaian dari pada menjaga ekosistem dari kerusakan yang dilakukan oleh ulah tangan manusia.²¹⁷

Kesadaran ekosufisme ini pun, dirasakan oleh penulis memberikan dampak perubahan besar dalam berinteraksi dan membangun relasi dengan alam dan lingkungan sekitar. Melihat setiap entitas yang ada di alam dengan pandangan penuh *'ibrah*, lebih berhati-hati, tidak mudah menghinakan, apalagi menganggap rendah setiap apapun yang ada di alam, baik itu tumbuhan, binatang ataupun benda-benda padat yang dianggap tak bernyawa sekalipun. Timbulnya rasa penghormatan kepada semua *wujûd* yang ada di alam, tanpa melihat bentuk dan keadaan *wujûd* tersebut. Kini penulis pantang memotong ranting pohon tanpa alasan, jikapun harus memotong/memetik kini lebih berhati-hati sambil mengucap *basmallah*, seakan memutus kehidupan “nyawa” sebagaimana hal nya kepada binatang. Kini rasa cinta yang berbalut kasih sayang menjadi dasar dalam berinteraksi kepada alam; kegiatan menyiram tanaman pun, yang biasanya hanya sekedar menyiram saja, kini tanaman yang disiram, di ajak berkomunikasi baik secara fisik maupun verbal, sambil berucap *basmalah* dengan disisipi *shalawat* kepada baginda Nabi Saw. Kemudian penulispun sekarang tergerak untuk memberi makan binatang yang kelaparan, bahkan ketika ada rombongan semut yang berjalan di dalam rumah, tidak berani untuk membunuhnya, dan masih banyak lagi kesadaran ekosufisme yang penulis rasakan. Jika saja sikap dan perilaku kesadaran ekosufisme ini tumbuh dalam diri seorang *insân* secara individu, maka akan mendorong gerakan secara komunal, sehingga upaya penyembuhan lingkungan dapat segera terwujud, dan berbagai kerusakan lingkungan dapat ditekan.

²¹⁶ Sunarno, *Dimensi Eco-Sufisme dalam Laku Tasawuf Pangersa Abah Anom...*, hal. 207-208.

²¹⁷ Bambang Irawan dan Rosmaria Sjafariah Widjajanti, *Sufisme dan Gerakan Environmentalisme: Studi Eco-Sufism di Pondok Pesantren Ath-Thaariq Garut Jawa Barat*, Tangerang Selatan: Ushul Press, 2021, hal. 43

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah di uraikan pada bab sebelumnya, disertasi ini menyimpulkan beberapa point sebagai berikut:

1. Para mufasir Indonesia kontemporer memandang bahwa secara esoteris alampun memiliki “potensi jiwa” dan “daya spiritual” sebagaimana halnya manusia; alampun menghamba kepada Tuhan, dan tunduk mengikuti seluruh sistem yang telah Allah Swt tetapkan. Kepasrahan (*aslama*), ketundukan (*qânit*), bertasbih, *sujûd*, shalat, menjadi bukti akan hal itu. Manusia yang mata hatinya tersingkap (*kasyf*), ia akan memandang perilaku alam sebagai guru yang memberikan sumber pengetahuan, sehingga ia akan lebih arif dan bijak dalam berinteraksi dan memanfaatkan berbagai potensi alam yang ada.
2. Diskursus ekosufisme hingga saat ini masih terus diperlukan dan dikembangkan sebagai satu alternatif dalam memecahkan berbagai problematika kerusakan lingkungan yang terjadi. Ekosufisme dapat difahami sebagai kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem *wujûd*, menjadikan alam sebagai sarana dzikir, sumber pengetahuan dan kearifan, juga sebagai sarana *taqarrub* kepada Allah Swt, sehingga terlahir kesadaran akan pentingnya menjalin harmonisasi dengan alam, sebagai upaya penyembuhan lingkungan (*eco-healing*).
3. Al-Qur’an menyajikan dialektika ayat-ayat ekologi, dimana ayat-ayat ini merupakan salah satu bagian dari ayat-ayat *kauniyah*. Ayat-ayat ekologi secara khusus menyajikan pembahasan mengenai hukum kausalitas

diantara makhluk; elemen, unsur yang ada di alam raya, semuanya berjalan dan memiliki keterkaitan dan saling mempengaruhi satu sama lain, dalam proses keberlangsungan makhluk hidup secara keseluruhan. Seperti bagaimana uraian ayat mengenai fungsi gunung pada QS al-Hijr/15:19-20 atau urgensi air yang ada pada QS al-Anbiya/21:30. Ayat-ayat ekologi ini mendorong pembacanya untuk bertafakkur, memikirkan keagungan alam semesta dan Penciptanya.

4. Sebagai upaya dalam penanggulangan kerusakan lingkungan yang terjadi, ekosufisme menawarkan solusi diantaranya yaitu dengan memfungsikan peran *khalifah*, mengoptimalkan akal dan *qalbu* dengan *tafakkur* dan *tadzakkur*, penghargaan dan penghormatan terhadap alam dan ekosufisme: sebuah upaya memantik kesadaran akan hadirnya Tuhan.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Hasil penelitian disertasi ini memiliki beberapa implikasi yang dapat memberikan pengaruh dalam kehidupan, diantaranya yaitu:

1. Pemahaman utuh terhadap ekosufisme dapat melahirkan kesadaran pentingnya menjalin harmonisasi dengan alam. Pandangan tasawuf yang holistik dalam membangun hubungan yang ideal diantara manusia dan Tuhan, juga hubungan dengan lingkungan di sekelilingnya, diharapkan mampu membuahkan hasil pragmatis bagi penyelamatan dan perlindungan alam dan lingkungan sekitar.
2. Merevitalisasi kembali ajaran-ajaran tasawuf, sehingga tasawuf tidak hanya dipandang sebagai laku kesalehan individual yang eksklusif dan bersifat privat, akan tetapi tasawuf memandang penting bagaimana menjadikan alam sebagai sarana *ma'rifat* dan ber-*taqarrub* kepada Allah, menjalin sinergitas dengan alam sehingga upaya pelestarian lingkungan dapat terwujud.
3. Dengan mengungkap penjelasan para mufasir Indonesia kontemporer, dapat diketahui bagaimana respon dan perhatian para mufasir Indonesia kontemporer, terkait ayat-ayat *kauniyah* khususnya penafsiran ayat-ayat ekologi, yang dapat dijadikan pijakan dalam upaya memecahkan problematika kerusakan lingkungan yang berbasis kepada kultur yang ada di Indonesia.
4. Pengungkapan penafsiran term-term ekosufisme, diharapkan dapat memantik kesadaran berketuhanan sekaligus kesadaran pentingnya melestarikan lingkungan dan menjalin harmonis dengan alam.

C. Saran-saran

1. Kepada para pengkaji tasawuf, baik teori maupun *amali* agar terus berupaya untuk mengembangkan konsep-konsep tasawuf yang ramah terhadap lingkungan. Sehingga tasawuf memiliki pandangan yang

komprehensif dan progresif yang dapat dijadikan rujukan dalam memecahkan berbagai problem yang timbul di masyarakat, terkhusus problem ekologi.

2. Meskipun ekosufisme adalah istilah yang identik dengan kajian keislaman, namun ekosufisme tidak bersifat eksklusif, ia membawa pesan universal, sehingga agama-agama lain juga dapat mempraktekan ajaran ekosufisme ini.
3. Kepada para peneliti Al-Qur'an, supaya untuk terus mengeksplor ayat ayat *kauniyah* yang masih jarang diungkap secara mendalam dan luas. Ranah ini menjadi tugas para ilmuwan, akademisi era sekarang. Dengan pesatnya arus perkebangan zaman, sains dan teknologi, juga problem kehidupan semakin kompleks dan beragam, maka upaya para mufasir dalam mengungkap ayat-ayat *kauniyah* perlu terus di dukung dan dikembangkan.
4. Para pemuka agama diharapkan dapat duduk bersama dalam meningkatkan pemahaman kesadaran ekologi, yang dikonstruk dari paradigma etika lingkungan yang berbasis kepada kesadaran spiritual.
5. Bagi pemerintah agar dapat merumuskan kebijakan wawasan lingkungan yang berbasis kepada kesadaran ekosufisme dalam upaya penanggulangan kerusakan lingkungan baik sekala lokal maupun global.
6. Bagi pemerintah agar bahu membahu melibatkan seluruh *stake holder* khususnya para ulama dan akademisi dalam mengaplikasikan kebijakan konservasi lingkungan yang berkelanjutan bersama segenap elemen bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ali, Muhammad Ma’shum Ibn. *Al-Amtsilah At-Tashrifiiyyah*. Surabaya: Salim Nabhan, 1965.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibn. *Al-Futuhat Al-Makiyyah*. Jilid. 3, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Cet. 3, 2011.
- , Muhyiddin Ibn. *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*. diterjemahkan oleh Nur Mufid dan Nur Fuad dari judul *Syajarah Al-Kaun*, Surabaya: Pustaka Progresif, Cet. 1, 1999.
- ‘Ithr, Nuruddin. *‘Ulum Al-Qur’an Al-Karim*. Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2012.
- AA, Gus dan Ziyad Ulhaq. *Menyingkap Tirai Juz Al-Qur’an; Mencari Jati Diri Melalui Tadarus Al-Qur’an*. Jakarta: Indomedia Publishing, 2007.
- Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin; Metode Studi Agama dan Studi Islam di era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, Cet. 3, 2021.
- Abdullah, Mudhofir. *Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Abidin, Muhammad Abu Al-Yusri. *Hakaya Ash-Shufiyyah*. Damaskus: Dar Al-Basyair, 1993.
- Abu Ghuddah, Abdul Fattah. *Qimah Az-Zaman ‘inda Al-‘Ulama*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 1, 2010.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur’an*. diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhum An-nash Dirasat fi ‘Ulum Al-Qur’an*, Yogyakarta: LKiS, Cet. 1, 2001.

- Achmad, Bahrudin. *Tasawuf dan Thariqah: Menuju Manusia Rohani*. Bekasi: Pustaka Al-Muqsith, Cet. 1, 2020.
- Ad-Dimyati, Abu Bakr ibn Muhammad. *Syatha I'annah Ath-Thalibin 'ala Hilli Alfadz Fath Al-Mu'in*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2021 M/1442 H, Juz 1.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Cairo: Dar Al-Hadis, 1433 H/2012 M, Juz 1.
- Affifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. diterjemahkan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dari buku *A Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Jakarta: Gaya Media Pratama, Cet. 1, 1989.
- Al-'Āk, Khālid 'Abdurrahmān *Al-Furqān wa Al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Hikmah, t. th.
- Al-Alusi, As-Sayyid Mahmud. *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim wa Sab' Al-Matsani*. Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-'Arabi, t.th.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan. *Tafsir Al-Bahr Al-Muhith*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1413 H/1993 M.
- Al-Ashfahani, Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdillah. *Hilyatul Auliya wa Thabaqat Al-Ashfiya*. Juz. 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1988.
- Al-Ishfahani, Ar-Raghib. *Mufradat Al-Fadz Al-Qur'an*. Damaskus: Dar Al-Qalam, Cet. 4, 2009.
- Al-Atsqalani, Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar. *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, Juz. 1.
- , Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar. *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, Juz. 5.
- , Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar. *Fath Al-Bary bi Syarh Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2004, Juz. 6.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Sekularisme*. diterjemahkan kedalam bahasa melayu oleh Khalif Muammar A. Harris dari judul *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: RZS-CASIS HAKIM, Cet. 3, 2021.
- Al-Bantani, Muhammad Nawawi Ibn 'Umar. *Kasyifah As-Saja; Syarh Safinah An-Naja*. Beirut: Dar Ibn Hazm, Cet. 1, 1432 H/2011 M.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fadz Al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Dar Al-Hadis, 1986.
- Al-Buhty, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Fiqh Sirah An-Nabawiyyah*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 21, 2010 M/ 1431 H.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Jam'iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 1.
- , Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Jam'iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 2.

- , Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 3.
- Al-Buty, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Kubra Al-Yaqiniyyât Al-Kauniyyah*. Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 32, 1432 H/2011 M.
- Al-Fairuzabadi, Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub. *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-'Aziz*. Cairo: Majelis Al-A'la li Syu'un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 2.
- , Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub. *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-'Aziz*. Cairo: Majelis Al-A'la li Syu'un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 3.
- , Majduddin Muhammad Ibn Ya'qub. *Bashair Dzawi At-Tamyiz fi Lathaif Al-Kitab Al-'Aziz*. Cairo: Majelis Al-A'la li Syu'un Al-Islamiyah, 2009, Juz. 4.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudu'i dan Cara Penerapannya*. diterjemahkan oleh Rosihon Anwar dari buku *Al-Bidayah fi At-Tafsir Al-Maudu'i; Dirasah Manhajiyah Maudu'iyah*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2002.
- Al-Fasi, Abu Al-'Abbas Ahmad Zarruq. *Qawa'id At-Tashawwuf wa Syawahid At-Ta'arruf*. Beirut: Dar Al-Kutub 'Ilmiyah, Cet. 2, 2005.
- Al-Fasi, Abu 'Abbas Ahmad Zarruq. *Al-Fawaid Az-Zarruqiyyah 'ala Al-Ahadits An-Nabawiyah*. Tunisia: Dar Al-Imam Ibn 'Arafah, Cet. 1, 1444 H/2022 M.
- Al-Fathoni, Ibnu Ahmad. *Biografi Tokoh Pendidikan dan Revolusi Melayu Buya Hamka*. Arqom Patani, Cet. 1, 2015.
- Al-Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Ibn 'Arabi dalam Sorotan: Menyingkap Kode dan Menguak Simbol di Balik Paham Wihdat Al-Wujud*. diterjemahkan oleh Imam Ghazali Masykur dari judul *Ibn 'Arabi Shahib Al-Futuhât Al-Makkiyyah*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad. *Ihya 'Ulum Ad-Din*. Beirut: Dar Al-Fikr, 2009, Jilid. 4.
- , Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad. *Ihya 'Ulum Ad-Din*. Jeddah: Dar Al-Minhaj li An-Nasyr wa At-Tauzi', Cet. 3, 2015 M/1436 H, Jilid. 5.
- , Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad. *Al-Munqidz min Al-Dlalal*. Beirut: Maktabah Al-'Ashriyyah, 2009.
- Al-Ghumari, Abu Al-Fadl 'Abdullah Ash-Shiddiq. *Al-I'lam bi Anna At-Tshawwuf min Syari'ah Al-Islam*. Cairo: Maktabah Al-Qahirah, Cet. 2, 2004 M/1424 H.
- Al-Hasani, Yusri Sayyid Jabr. *At-Taisir Al-Mu'in bi Syarhi Ma'ani Manazil As-Sairin*. Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 2020.
- Al-Hujwiri. *Kasyf Al-Mahjub*. Cairo: Al-Majlis Al-A'la li Asy-Syuun Al-Islamiyyah, 1974 M/ 1394 H.

- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Cet. 8, 1998.
- Ali, Mukti. *Islam Madzhab Cinta; Cara Sufi Memandang Dunia*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2015.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh Al-Jili*. Jakarta: Paramadina, Cet. 1, 1997.
- Al-Ibyari, Fathi. *Mausu'ah Al-Muhammadiyah*. Juz. 1, Cairo: Al-Haiah Al-Mishriyyah Al-'Ammah li Al-Kutub, 2009.
- Al-Isnawi, Muhammad Al-Jundi. *Ithaf Al-Anam bi Sirah Az-Zuhhad fi Shadr Al-Islam*. Cairo: Dar Ibn Jauzi, Cet. 1, 2006.
- Al-Jailani, Abdul Qadir. *Sirr Al-Asrar wa Madzhar Al-Anwar fima Yahtaju ilahi Al-Abrar*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet. 2, 2007 M/1428 H.
- Al-Jamili, As-Sayyid. *Al-Islam wa Al-Bi'ah; Dirasah 'Ilmiyyah Islamiyyah Thibbiyyah*. Cairo: Markaz Al-Kitab li An-Nasyr, Cet. 1, 1997.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Taman Orang-Orang Jatuh Cinta dan rekreasi Orang-orang Dimabuk Rindu*. diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar Ihsan Zubaidi dari judul *Raudlatul Muhibbin wa Nuzhah Al-Musytaqin*, Bandung: Irsyad Baitus Salam, Cet. 1, 2006.
- Al-Jurjani, 'Ali Ibn Muhammad. *Mu'jam At-Ta'rifat*, Cairo: Dar Al-Fadlilah. 2004.
- Al-Juwaini, Abdul Malik. *Lam' Al-Adillah fi Qawa'id Ahl As-Sunnah wa Al-Jama'ah*. Beirut: Alam Al-Kutub, Cet. 3, 1987 M/1407 H.
- Al-Kurdi, Muhammad Amin. *Tanwir Al-Qulub fi Mu'amalah 'Allam Al-Ghuyub*. Juz. 2, Cairo: Maktabah Al-Kurdiyah, 2010.
- Al-Manufi, Mahmud Abu Al-Faidh. *Himpunan Aulia dan Ulama Tasawuf*. diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh dari judul *Jamharatul Aulia wa A'lam Ahli Tashawwuf*, Surabaya: Mutiara Ilmu, Cet. 1, 1996.
- Al-Mubarakfuri, Shafiyurrahman. *Ar-Rahiq Al-Makhtum*. Cairo: Maktabah Al-Maurid, Cet. 1, 2006 M/1427 H.
- Al-Qadhi, 'Abdul Fattah 'Abdul Ghani. *Asbab An-Nuzul 'an Ash-Shahabah wa Al-Mufassirun*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2007.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Kaifa Nata'amal ma'a Al-Qur'an Al-'Adzim?*. Cairo: Dar Asy-Syuruq, Cet. 8, 2011.
- , Yusuf. *Ri'ayah Al-Bi'ah fi Syari'ah Al-Islam*. Cairo: Dar Asy-Syuruq, Cet.1, 2021.
- Al-Qaththan, Manna'. *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Al-Qusyairi, Abu Al-Qasim 'Abd Al-Karim Ibn Hawazim. *Ar-Risalah Al-Qusyairiyah*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 4, 2010.

- Al-Quzwaini, Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah*. Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H.
- Al-Suhrawardi, Abu Al-Najib. *Menjadi Sufi, Bimbingan Untuk Para Pemula*. diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dari buku *A Sufi Rule for Novices: edisi Bahasa Inggris dari Kitab Adab Al-Muridin*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. 1, 1994.
- Amin, Mochammad Lathif. "Eko-Sufisme Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas." dalam *Penelitian*, Vol. 14. No. 2, 2017.
- Aning S, Floriberta. *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia: Biografi Singkat Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah Indonesia di Abad 20*. Yogyakarta: Narasi, Cet. 1, 2005.
- An-Nabulsi, Muhammad Ratib. *Al-I'jaz Al-'Ilmi fi Al-Qur'an wa As-Sunnah; Ayatullah fi Al-Afaq*. Yordan: Mu'assasah Al-Fursan, Cet. 1, 2013 M/1434 H.
- An-Naisaburi, Muslim Ibn Al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, Juz. 1.
- , Muslim Ibn Al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000, Juz. 2.
- An-Nasai, Abu 'Abdurrahman Ahmad bin Syuaib Al Khurasany. *Sunan An-Nasai*. Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz 1.
- An-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakaria Yahya Ibn Syaraf. *Al-Adzkar min Kalam Sayyid Al-Abrar*. Beirut: Dar Al-Minhaj, Cet. 1, 1425 H/2005 M.
- Anwar, M. Ahmadi. *Prinsip-prinsip Metodologi Research*. Yogyakarta: Sumbangsih, 1975.
- Anwar, Rosihon. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, Cet. 5, 2013.
- , Rosihon. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Bandung: CV Pustaka Setia, Cet. 2, 2012.
- Ar-Razi, Muhammad bin Umar Fakhruddin. *Tafsir Al-Kabir wa Mafatih Al-Gaib*. Beirut: Dar Al-Fikr, Cet. 1, 1981 M/1401 H, Vol. 1.
- Ar-Razy, Muhammad Ibn 'Abdul Qadir. *Mukhtar Ash-Shihhah*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah, Cet. 5, 2012.
- Ash-Shafa, Ikhwan. *Rasa'il Ikhwan ash-Shafa*. Beirut: Dar Ash-Shadir, 1999.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Dinamika Syariat Islam*. Jakarta: Galura Pase, 2007.
- , Teungku Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 1.
- , Teungku Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 2.
- , Teungku Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 3.

- , Teungku Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, Vol. 4.
- As-Sarraj, Abu Nashr. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. diterjemahkan oleh Wasmukan dan Samson Rahman dari judul *Al-Luma'*, Surabaya: Risalah Gusti, Cet. 1, 2002.
- As-Sijistani, Sulaiman Bin Asy-Asy'ats Abu Daud. *Sunan Abu Daud*. Cairo: Jam'iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz. 2.
- As-Suhrawardi, Abu Hafsh 'Umar ibn Muhammad. *'Awarif Al-Ma'arif*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1999.
- As-Suyuthi, Jalaluddin 'Abdurrahman. *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2006.
- Assya'bani dan Syadzali. "Pandangan Ulama Balangan Tentang Pengelolaan Sumber Daya Alam Batubara di Balangan Dalam Perspektif Eko-Sufisme." dalam *Studia Insania*, Vol. 2. No. 1, April 2014.
- Asy-Sya'rani, 'Abdul Wahhab Ibn Ahmad. *Lathâif Al-Minan wa Al-Akhlâq fi Wujûb At-Thadduts bi Ni'matillâh 'ala Al-Ithlâq*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet. 5, 1441 H/2020 M.
- Asy-Syadzili, Abu Hasan. *Kitab Risalah Al-Amin; Wejangan yang Mengantarkan Kita sampai Kepada-Nya*. diterjemahkan oleh Ali Rohmat dari judul *Risalah Al-Amin fi Al-Wushul li Rabb Al-'Alamin'*, Jakarta Selatan: Tuross Pustaka, Cet. 1, 2021.
- Asy-Syafi'i, Hasan Mahmud Abdullatif. *Fushul fi At-Tasawwuf*. Cairo: Dar Al-Bashair, Cet. 1, 2008.
- Asy-Syafi'i, Husain Muhammad Fahmi. *Ad-Dalil Al-Mufahras li Al-Fadz Al-Qur'an Al-Karim*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2008.
- At-Taftazani, Abul Wafa Al-Ghanimi. *Madkhal ila At-Tashawwuf Al-Islami*. Cairo: Dar Ats-Tsaqafah li Ath-Thaba'ah wa An-Nasyr, Cet. 3, 1979.
- At-Tirmidzi, Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah. *Sunan At-Tirmidzi*. Cairo: Jam'iyyah Al-Maknaz Al-Islami, 2000 M/1421 H, Juz. 2.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Az-Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibn 'Abdullah. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2018.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *At-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Asy-Syari'ah wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 10, 2009, Juz. 1.
- , Wahbah. *At-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Asy-Syari'ah wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar Al-Fikr, Cet. 10, 2009, Juz. 8.
- , Wahbah. *Mausu'ah Al-Fiqh Al-Islamy wa Qadhaya Al-Mu'ashirah*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2010, Vol. 1.

- Az-Zurqani, Muhammad ‘Abdul ‘Adzim. *Manahil Al-‘Irfan fi ‘Ulum Al-Qur’an*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2010, Juz. 1.
- , Muhammad ‘Abdul ‘Adzim. *Manahil Al-‘Irfan fi ‘Ulum Al-Qur’an*. Cairo: Dar As-Salam, Cet. 3, 2010, Juz. 2.
- Bachtiar, Wardi. *Metode Penelitian Ilmu Dakwah*. Jakarta: logos, Cet. 1, 1997.
- Badawi Elsaid M. dan Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Badrudin. *Akhlaq Tasawuf*. Serang: IAIB Press, Cet. 2, 2015.
- Bagir, Haidar dan Ulil Absar Abdalla. *Sains Religius dan Agama Saintifik; Dua Jalan Mencari Kebenaran*. Bandung: Mizan, Cet. 3, 2021 M/1442 H.
- , Haidar. *Buku Saku Tasawuf*. Bandung: Arasy, Cet. 1, 2005.
- , Haidar. *Mereguk Cinta Rumi: Serpihan-serpihan Puisi Pelembut Jiwa*. Jakarta: Mizan, 2016.
- Baidan, Nasruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, Cet. 1, 2003.
- Bakar, Osman. *Tauhid dan Sains; Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*. diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M. S. Nasrulloh dari judul *Tawhid and Science Islamis Perspectives on Religion and Science*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. 1, 2008 M/1429 H.
- Barnhill, David Landis dan Roger S. Gottlieb. *Deep Ecology and World Religions; New Essays on Sacred Ground*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Begon, Michael, Colin R. Townsend dan John L. Harper. *Ecology: From Individuals to Ecosystems*. USA: Blackwell Publishing, edisi ke-4, 2006.
- Bowman, William D, et al. *Ecology*. Sunderland: Sinauer Associates, edisi ke-4, 2017.
- Budiman, Arie, Ahmad Jauhar Arief dan Edy Nasriadi Sambas. *Membaca Gerak Alam Semesta; Mengenal Jejak Sang Pencipta*. Bogor: Pusat Penelitian Biologi-LIPI, Cet. 1, 2005.
- Burhanudin, Nunu. *Konstruksi Nasionalisme Religius Relasi Cinta dan Harga Diri dalam Karya Sastra Hamka*. dalam *Episteme*, Vol. 10, No. 2, Desember 2015.
- Chapman, Audrey R, et al.. *Bumi yang Terdesak; Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi dan Keberlanjutan*. diterjemahkan oleh Dian Basuki dan Gunawan Admiranto dari judul *Consumption, Population and Sustainability: Perspective from Science and Religion*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007.
- Chittick, William C. *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2010.

- , William C. *The Concept of Human Perfection*. New York: New World Communications, 1991.
- Collin, P.H. *Dictionary of Environment and Ecology*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 5th edn, 2004.
- Damami, Moh. *et.al.* *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Daraz, Muhammad ‘Abdullah. *Madkhal ila Al-Qur’an Al-Karim*. Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 1, 2011 M/1432 H.
- Dash, Madhab Chandra dan Satya Prakash Dash. *Fundamentals of Ecology*. New Delhi: Tata McGraw-Hill, edisi ke-3, 2009.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern I*. Bandung: Mirzan, 2001.
- Evanof, Richard. *Reconciling Self, Society, Nature Environment Ethics*. dalam *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 16, No. 3, 2005, hal. 107-108, dan Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional Jawa*, Yogyakarta: PPLHRJ, 2007.
- Evelyn, Mary dan Jhon A. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance World Religion and Ecology*. Daedalous, 2001.
- Fadli, Moh. *et.al.* *Hukum Dan Kebijakan Lingkungan*. Malang: UB Press, Cet. 1, 2016.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur’an; Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, Cet. 1, 2005.
- Fatoni. *Integrasi Zikir dan Pikir; Dasar Pengembangan Pendidikan Islam*. Nusa Tenggara Barat: Forum Pemuda Aswaja, Cet. 1, 2020.
- Febriani, Nur Arfiyah. “*Ekosufisme Berwawasan Gender Dalam Al-Qur’an*.” dalam *Musawa*, Vol. 16. No. 1, Januari 2017.
- , Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur’an di Indonesia; dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 2020.
- Foltz, Richard C, Frederick M. Denny dan Azizan Baharuddin. *Islam and Ecology; A Bestowed Trust*. London: Harvard University Press, 2003.
- Foster, Bellamy, *et.al.* *The Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- Gea, Antonius Atosokhi. *Relasi Dengan Dunia: Alam, Iptek, dan Kerja*. Jakarta: PT. Elex Media Komutindo, 2006.
- Ghafur, Saiful Amin. *Profil Para Mufassir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

- Golshani, Mehdi. *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*. diterjemahkan oleh Agus Effendi dari judul *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature*, Bandung: Mizan, Cet. 10, 1998.
- , Mehdi. *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains; Tafsir Islami atas Sains*. diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dari judul *Issues in Islam and Science*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2004.
- Guessoum, Nidhal. *Islam dan Sains Modern; Bagaimana Mempertemukan Islam dan Sains Modern*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2014.
- , Nidhal. *Memahami Sains Modern; Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*. diterjemahkan oleh Zia Anshor dari judul *The Young Muslim's Guide to Modern Science*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, Cet. 1, 2020.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, Cet. 1, 2003.
- Hadi S. Ali Kodra, *Bumi Makin Panas Banjir Makin Luas, Menyibak Tragedi Kehancuran Hutan*, Bandung: Nuansa, Cet. 2004.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta, 2001.
- Hady, M. Samsul. "Filsafat Ikhwan Ash-Shafa". dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 8 No. 2, 2007.
- Hakim, A. Husnul. *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*. Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, Cet. 2, 2019.
- Hamka, Rusydi. *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*. Jakarta: Noura, 2016.
- Hamka. *1001 Soal Kehidupan*. Depok: Gema Insani, Cet. 1, 2016 M/ 1437 H.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 1.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 2.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 5.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 6.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 7.
- , *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani, Cet. 5, 2020 M/1441 H, Vol. 8.
- Hanafi, Muchlis M. *Asbab An-Nuzul: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Cet. 2, 1439 H/2017 M.
- Hawking, Stephen W. *Brief Answer to The Big Questions*. New York: Bantam Books, 2018, *Chapter 1: Is There a god?*

- , Stephen W. *Teori Segala Sesuatu: Asal-usul dan Kepunahan Alam Semesta*. diterjemahkan oleh Ikhlasul Ardi Nugroho dari judul *The Theory of Everything: The Origin and fate of The Universe*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 5, 2021.
- Hawwa, Sa'id. *Jalan Ruhani; Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktifis Islam: Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. diterjemahkan oleh Khairul Rafie M dan Ibnu Thaha Ali, dari judul *Tarbiyatuna Ar-Ruhiyah*, Bandung: Mizan, Cet. 9, 2001.
- Hidayat, Komarudin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, Cet. 1, 2003 M.
- Hodder, I. *The Interpretation of Document and Material Culture*. Thousand Oaks: Sage, 1994, hal. 155.
- Ibn 'Abbas. *Tanwir Al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1412 H/ 1992 M.
- Ibn 'Ajjabah, Ahmad. *Tafsir Al-Fatihah Al-Kabir*. Beirut: Dar Al-Hawi, Cet. 1, 1420 H/1999 M.
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. *Al-Musnad*. Cairo: Dar Al-Hadis, Cet. 1, 1995 M/ 1416 H, Juz. 11.
- Ibn Katsir, Abu Hafsh 'Umar. *Tafsir Ibn Katsir*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2002, Vol. 6.
- , Abul Fida Isma'il Ibn 'Umar. *Qashash Al-Anbiya*. Cairo: Dar As-Salam, 2006.
- Ibn Khaldun, Abd Ar-Rahman Ibn Muhammad. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Lebanon: Dar Shadir, Cet. 1, 2000.
- Ibn Mandzur, Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 4.
- , Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 5.
- , Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 6.
- , Abu Al-Fadhl Jamaluddin Muhammad. *Lisan Al-'Arab*. Cairo: Dar Al-Hadis, 2013, Vol. 7.
- Ibrahim, Muhammad Zaki. *Abjadiyyah At-Tashawwuf Al-Islami: Ba'dlu ma Lahu wa Ma 'Alaihi*. Cairo: Muassasah Ihya At-Turats Ash-Shufi, Cet. 5, 2004.
- Ichwan, Muhammad Nor. *Tafsir 'Ilmi: Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2004.
- Imamah, Fardan Mahmudatul. "Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan Eco-Sufism dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia." dalam *Kontemplasi*, Vol. 5. No. 1, Agustus 2017.
- Indrawan, Rully dan R. Poppy Yaniawati. *Metode Penelitian*, Bandung: Refika Aditama, Cet. 1, 2014.

- Irawan, Bambang dan Rosmaria Sjafariah Widjajanti. *Sufisme dan Gerakan Environmentalisme: Studi Eco-Sufism di Pondok Pesantren Ath-Thaariq Garut Jawa Barat*. Tangerang Selatan: Ushul Press, 2021.
- Irham, M. Iqbal. *Membangun Moral Bangsa Melalui Akhlak Tasawuf*. Ciputat: Pustaka Al-Ihsan, Cet. 2, 2013 M/1433 H.
- Irwan Zoer'aini Djamal. *Prinsip-prinsip Ekologi; Ekosistem, Lingkungan dan Pelestariannya*. Jakarta: PT Bumi Aksara, Cet. 12, 2019.
- Ja'far, 'Abdul Ghafur Mahmud Mushtafa. *Fatawa fi 'Ulum Al-Qur'an Al-Karim*. Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 1, 2012.
- Jauhari, Thanthawi. *Al-Jawahir fi At-Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Cairo: Musthafa Al-Halaby, Cet. 2, 1350 H, Vol. 1.
- Jørgensen, Sven Erik. *Encyclopedia of Ecology*. Amsterdam: Elsevier, Edisi ke-1, 2008.
- Jr, John B. Cobb dan David Ray Griffin. 'Kepekaan Ekologis'. *Suara Pembaruan*, Jumat, 21 Juni 2002.
- Jr, Manuel C. Molles dan Anna A. Sher. *Ecology: Concepts and Applications*. New York: McGraw-Hill Education, edisi ke-8, 2019.
- Jum'ah, 'Ali. *Al-Bi'ah wa Al-Hifadz 'Alaiha min Mandzur Islamy*. Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 1430 H/2009 M.
- , Ali. *Ath-Thariq ila Allah*. Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 2, 2008.
- , Ali. *Wa Qala Al-Imam Al-Mabadi Al-'Udzma*. Cairo: Al-Wabil Ash-Shaib, Cet. 1, 2010.
- Kamil, Sukron. *Etika Islam; Kajian Etika Sosial dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kencana, Cet. 1, 2021.
- Kartanegara, Mulyadhi *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- , Mulyadhi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta Selatan: Lentera Hati, Cet. 1, 2006 M/1427.
- , Mulyadhi. *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, alam dan Manusia*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2017.
- , Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, Cet. 2, 2005 M/1426.
- , Mulyadhi. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- , Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Kementerian Agama RI. *Tafsir Ilmi: Gunung dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kementerian RI, Cet. 1, 2016 M/ 1438 H.
- , *Tafsir Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kementerian RI, 2012.
- , *Tafsir Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kementerian RI, 2012.

- , *Tafsir Ilmi: Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kementerian RI, Cet. 1, 2011 M/ 1432 H.
- Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait. *Mausu'ah Al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Wizarah Al-Auqaf wa Asy-Syu'un Al-Islamiyyah, Cet. 2, 1425 H/ 2010 M, Vol. 27.
- Keraf, Sony A. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Buku Kompas, 2002.
- Khudhari, Muhammad. *Nur Al-Yaqin fi Sirah Sayyid Al-Mursalin*. Beirut: Al-Yamamah, Cet. 2, 2006 M/ 1427 H.
- Krebs, Charles. *The Ecological World View*. Australia: CSIRO PUBLISHING, 2008.
- Kumar de, Anil dan Arnab Kumar de. *Environment and Ecology*. New Delhi: New Age International, 2009.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*. Jakarta: Mizan, 1993.
- Labib, Muhsin. *Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis*. Jakarta: Lentera, Cet. 1, 2004.
- Laila, Nur. "Ekosufisme Majelis Zikir Kraton Habib Muhamad Dardanylla Shahab Pekalongan." dalam *Religia*, Vol. 21. No. 1, April 2018.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pelestarian Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kementerian RI, 2009.
- Levin, Simon A. *The Princeton Guide to Ecology*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Levit, Georgy S. dan Uwe Hossfeld. "Ernst Haeckel in the History of Biology". dalam *Current Biology* 29, R1269–R1300, December 16, 2019.
- Machasin. *Islam Teologi Aplikatif*. Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta Selatan: Paramadina, Cet. 4, 2008.
- Magdoff, Fred dan John Bellamy Foster. *Lingkungan Hidup Dan Kapitalisme: Sebuah Pengantar*. Cet. 1, Tangerang Selatan: CV. Marjin Kiri, 2018.
- Mahmud, Abdul Halim. *Al-Islam wa Al-'Aql*. Cairo: Dar Al-Ma'arif, Cet. 3, 1985.
- , Abdul Halim. *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Madrasah Asy-Syadziliyyah*. Caira: Dar Al-Ma'arif, Cet. 5, 2007.
- , Abdul Halim. *Qadliyyah At-Tashawwuf; Al-Munqidz min Adl-Dlalal*. Caira: Dar Al-Ma'arif, Cet. 6, 2008.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Bertahan di Bumi; Gaya Hidup Menghadapi Perbuahan Iklim*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 1, 2008.

- , Fachruddin M. Husain Heriyanto dan Reza Gholami. *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 2007.
- , Fachruddin M. *Konservasi Alam dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 2, 2019.
- , Fachruddin M. *Mempertahankan Keseimbangan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cet. 1, 2015.
- McKibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Random House, Cet. 2, 1989.
- Melalatoa, M. Yunus. *Ensiklopedi Suku Bangsa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.
- Meldayati, Rahmi. *Psiko-Ekologi Perspektif Ibn 'Arabi*. Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2016.
- Moleong, Lexi L. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya, Cet. 8, 1997.
- Mubaraq, Zaim. *Membumikan Pendidikan Nilai*. Bandung: Alfabeta, Cet. 2, 2009.
- Mudaffir. *Argument Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*. Disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Muhammad, Khatthar. *Al-Mausu'ah Al-Yusufiyyah fi Bayani Adillati Ash-Shufiyyah*. Damaskus: Dar At-Taqwa, 2012.
- Muhsin, A. Wahab dan T. Fuad Wahab. *Pokok-pokok Ilmu Balaghah*. Bandung: Angkasa, Cet. 10, 1991.
- Munfarida, Ida. "Relevansi Nilai-nilai Tasawuf bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup". dalam *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 2. No. 1, 2020.
- Munji, Ahmad. "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi,". dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 25. No. 2, 2014.
- Muslih, M. Kholid, et al.. *Worldview Islam; Pembahasan Tentang Konsep-konsep Penting dalam Islam*. Ponorogo: Direktorat Islamisasi Ilmu UNIDA Gontor, Cet. 3, 2019.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- , Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKis Group, Cet. 2, 2012.
- , Abdul. *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam and The Plight of Modern*. London and New York: Longman, Vol 4, 1975.
- , Sayyed Hossein. *Knowledge and The Sacred*. New York: Crossroad Publishing Company, 1998.

- , Sayyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis Of Modern Man*, London: George Allan and Udwin, 1968.
- , Seyyed Hosein. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*. terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.
- , Seyyed Hosein. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- , Seyyed Hossein. *Masalah Lingkungan di Dunia Islam Kontemporer*. dalam Fachruddin M. Mangunjaya, Husain Heriyanto dan Reza Gholami, *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 2007.
- , Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- , Seyyed Hossein. *Sains dan Peradaban di dalam Islam*. diterjemahkan oleh J. Mahyudin dari judul *Science and Civilization in Islam*, Bandung: Pustaka, Cet. 1, 1986.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Bogor: Ghalia Indonesia, Cet. 7, 2011.
- NS, Suwito. "Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hoosein Nasr". dalam *Madania*, Vol. 21. No. 2, Desember 2017.
- , Suwito. "Pola Konsumsi Dalam Islam Dan Konsep Eco-Sufisme Muhammad Zuhri." dalam *Ibda*, Vol. 9. No. 1, Januari-Juni 2011.
- , Suwito. *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, Dan Dampak*. Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011.
- , Suwito. "Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hossein Nasr." dalam *Madania*, Vol. 21. No. 2, Desember 2017.
- Nuruddin, Muhammad. *Ilmu Maqulat; dan Esai-esai Pilihan Seputar Logika, Kalam dan Filsafat*. Depok: Keira, Cet. 5, 2020.
- Pasiak, Taufiq. *Revolusi IQ/EQ/SQ Antara Neurosains dan Al-Quran*. Bandung: Mizan, Cet. IV, 1424 H/2004 M.
- Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problem and Western Tradition*. New York; Scribner's, 1974.
- Pepper, David. *Eco-Socialism; from Deep Ecology to Social Justice*. London: Routledge, Cet. 1, 1993.
- Pollock, Steve. *Eyewitness Ecology*. New York: DK Publishing, 2005.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta; Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, Cet. 5, 2013 M/1434 H.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, Cet. 1, 2003, Vol. 6.
- , Sayyid. *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, Cet. 1, 2003, Vol. 7.

- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*. diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Major Themes of the Qur'an*, Bandung: Pustaka, Cet. 2, 1996 M/1417 H.
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1, 2013.
- Rajafi, Ahmad. *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab*. Yogyakarta: Istana Publishing, Cet. 2, 2015.
- Rauf, 'Abdul Qadir Sayyid 'Abdul. *Dirāsat fī Ad-Da'wah Al-Islamiyyah*. Cairo: Fakultas Ushuluddin, Cet. 2, 1430 H/2009 M.
- Rofiq, A. Zainur. "Penanggulangan Sampah Non Organik (Plastik) dalam Perspektif Eko-Sufisme." dalam *An-Nahdlah*, Vol. 6. No. 1, Oktober 2019.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia; Kajian Ensiklopedis*. Depok: Sahifa Publishing, Cet. 1, 2020.
- Rumi, Jalaluddin. *Fihī Ma Fihī: 71 Ceramah Rumi Untuk Pendidikan Ruhani*. diterjemahkan oleh Abu Ali dan Taufik Damas dari judul *Fihī Ma Fihī*, Jakarta: Zaman, Cet. 5, 2018.
- Saddad, Ahmad. "Paradigma Tafsir Ekologi". dalam *Kontemplasi*, Vol. 05. No. 1, Agustus 2017.
- Said, Hasani Ahmad. *Jaringan dan Pembaharuan Ulama Tafsir Nusantara Abad XVI-XXI*. Bandung: Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2020.
- Saidi, Zaim. *Islam Tradisional dan Krisis Lingkungan: Pandangan Seorang Aktivistis*. *Majalah Islamika*, Edisi No. 3 Januari-Maret 1994.
- Scattolin, Giuseppe dan Ahmad Hasan Anwar. *At-Tajalliyat Ar-Ruhiyyah fī Al-Islam: Nushush Shufiyyah 'Abr At-Tarikh*. Cairo: Al-Haiiah Al-Mishriyah Al-'Ammah li Al-Kitab, 2012.
- Schmitz, Oswald J. *Ecology and Ecosystem Conservation*. Washington: Island Press, 2007.
- Sessions, George. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston: Shambhala Publications, 1995.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasanya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Jakarta: Penerbit Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Dia di Mana-Mana; Tangan Tuhan dibalik Setiap Fenomena*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 14, 2015 M/1436 H.
- , M. Quraish. *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, Cet. 2, 2013 M/1435 H.
- , M. Quraish. *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, Cet. 1, 2020.

- , M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2013 M/1434 H.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 1.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 2.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 6.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, cet. 5, 2012 M/1434 H, Vo.7.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, cet. 5, 2012 M/1434 H, Vo.8.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 10.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, cet. 5, 2012 M/1434 H, Vo.12.
- , M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. 7, 2012 M/1434 H, Vol. 15.
- , M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, Cet. 2, 2007 M/1428 H.
- , M. Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007 M/1428 H.
- Shohibussurur dan Tim Penyusun. *Mengenang 100 Tahun Hamka*. Jakarta: YPI Al-Azhar, 2008.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Siroj, Said Aqil. *Allah dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj, Cet. 1, 2021.
- , Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, Cet. 1, 2006.
- Smith, Thomas M. dan Robert Leo Smith. *Elements of Ecology*. England: Pearson Education Limited, Edisi Ke-9, 2015.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, Cet. 6, 1994.
- Sorjani. *Lingkungan Hidup: The Living Environment*. Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005.
- Subana, Muhammad. *et.al.. Dasar-dasar Penelitian Ilmiah*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2001.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.

- Sukamadinata, Nana Sayaodih. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.
- Sukarni, “Isu Lingkungan dalam Perspektif Kalam, Fiqh dan Tasawuf” dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 7. No. 2, Maret 2013.
- Sulaiman, As-Sayyid Isma’il ‘Ali. *Fawatih Suwar Al-Qur’an Al-Karim: Anwa’uha wa Dilalatuha*. Cairo: Maktabah Al-Iman, Cet. 2, 1431 H/2010 M.
- Sunarno. *Dimensi Eco-Sufisme dalam Laku Tasawuf Pangersa Abah Anom Terhadap Pelestarian Lingkungan*. Purbalingga: Eureka Media Aksara, Cet. 1, 2022.
- Supardi, Imam. *Lingkungan Hidup dan Kelestariannya*. Bandung: PT Alumni, Cet. 2, 2003.
- Supian. *Argumen Teleologis Eksistensi Tuhan: Analisis Eco-Philosophy Dalam Filsafat Islam*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Miftahus Sufi*. Yogyakarta: Teras Cet. 1, 2008.
- Syahbanu, Alwiya, et. al. *Catatan Akhir Tahun 2019 dan Proyeksi 2020: Oligarki Tambang Menghancurkan Syarat-syarat Keselamatan Rakyat dan Infrastruktur Ekologis di Indonesia*. Jakarta: Jatam Nasional, 2019.
- Syarif, Laode M dan Kadek Sarna. *Hukum Lingkungan: Teori, Legislasi dan Studi Kasus*. t.tp: The Asia Foundation, 2000.
- Syukur, Amin. *Tasawuf Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Tamam, Badru. *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*. Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, Cet. 1, 2021.
- Tamara, Nasir. *Hamka di Mata Ummat*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Taylor, Sarah Mcfarland. *Green Sister; A Spiritual Ecology*. London: Harvard University Press, 2007.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. *At-Tafsir Al-Wasith li Al-Qur’an Al-Karim*. Cairo: Dar As-Sa’adah, 2007, Vol. 10.
- , Muhammad Sayyid. *At-Tafsir Al-Wasith li Al-Qur’an Al-Karim*. Cairo: Dar As-Sa’adah, 2007, Vol. 11.
- Thayyarah, Nadiah. *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur’an; Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*. diterjemahkan oleh M. Zaenal Arifin, Nurkaib dkk dari judul *Mausu’ah Al-I’jaz Al-Qur’ani*, Jakarta: Zaman, Cet. 3, 2014.
- Tim Penulis Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Mesir. *Al-Mausu’ah Al-Islamiyyah Al-‘Ammah*. Cairo: Wizar Al-Auqaf Al-Majlis Al-A’la li Asy-Syu’un Al-Islamiyyah, 1429 H/2008 M.
- Tim Penulis LPMQ Kementerian Agama RI. *Makkiy dan Madaniy: Periodisasi Pewahyuan Al-Qur’an*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur’an, Cet. 1, 1438 H/2017 M.

- Tim Penyusun Kementerian RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 1.
- . *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 2.
- . *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 5.
- . *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 6.
- . *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 7.
- . *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 9.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Townsend, Colin R, *et.al. Essentials of Ecology*. USA: Blackwell Publishing, edisi ke-3, 2008.
- Tucker, Mary Evelyn dan John A. Grim. *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Umar, Nasaruddin. *Islam Fungsionalis; Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.
- , Nasaruddin. *Menjalani Hidup Salikin*. Jakarta: Gramedia, Cet. 1, 2021.
- , Nasaruddin. *Menyelami Seluk Beluk Makrifat*. Jakarta: Gramedia, Cet. 1, 2021.
- Vaughan-Lee, Llewelin. *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*. California: The Golden Sufi Center, 2013.
- Wardani dan Mulyani. *Eko-Teologi al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Dengan Pendekatan Tematis*. Jurnal Ushuluddin, 2013.
- Wijaya, Aksin. *Menafsir Kalam Tuhan; Kritik Ideologis Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd*. Yogyakarta: IRCiSod, Cet. 1, 2021.
- Yafie, Ali. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Amanah, Cet. 1, 2006.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Hadis-hadis Bermasalah*. Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 9, 2014.
- Yusuf, M. Yunan. *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*. Jakarta: Prenada Media, Cet. 2, 2016.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press, Cet. 1, 2018.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press, Cet. 1, 2018.

Referensi dari Website

- [https:// www.cnnindonesia.com/ nasional/ 20210203131442-20-601730/longsor-sumedang-40-orang-tewas-1126-jiwa-terdampak](https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210203131442-20-601730/longsor-sumedang-40-orang-tewas-1126-jiwa-terdampak). Diakses pada 30 Januari 2021.
- [https:// www.jawapos.com/ jpg-today/17/01/2021/ banjir-dan-longsor -di-kota-manado-akibatkan-5-orang-meninggal-dunia/](https://www.jawapos.com/jpg-today/17/01/2021/banjir-dan-longsor-di-kota-manado-akibatkan-5-orang-meninggal-dunia/). Diakses pada 30 Januari 2021.
- <https://news.okezone.com/read/2021/01/12/340/2343138/solok-diterjang-banjir-dan-longsor-ribuan-warga-terdampak>. Diakses pada 30 Januari 2021.
- [https://regional.kompas.com/ read/ 2021/01/15/15484791/ banjir- bandang -di-jembrana -rumah-dan-ternak-hanyut?page=all](https://regional.kompas.com/read/2021/01/15/15484791/banjir-bandang-di-jembrana-rumah-dan-ternak-hanyut?page=all). Diakses pada 30 Januari 2021.
- [https:// www.kompas.com/ tren/read/2021/01/19/153404765/ banjir-bandang -di-puncak-bogor-900-jiwa-terdampak-dan-diungsikan?page=all](https://www.kompas.com/tren/read/2021/01/19/153404765/banjir-bandang-di-puncak-bogor-900-jiwa-terdampak-dan-diungsikan?page=all). Diakses pada 30 Januari 2021.
- [https:// www.liputan6.com/ news/read/4458418/ 21990-jiwa-terdampak-banjir-di-tanah-laut-kalimantan-selatan](https://www.liputan6.com/news/read/4458418/21990-jiwa-terdampak-banjir-di-tanah-laut-kalimantan-selatan). Diakses pada 30 Januari 2021.
- <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20210814134542-199-680351/juli-2021-jadi-bulan-dengan-suhu-terpanas-dalam-142-tahun>
- <https://regional.kompas.com/read/2009/10/13/19054685/twitter-com>.
- <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/contemporary>.
- <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/modern>.
- <https://www.republika.co.id/berita/34527/quraish-shihab-tokoh-perbukuan-islam-2009>.
- <https://themuslim500.com/profiles/quraish-shihab/>.
- <https://data.kemenag.go.id/statistik/agama/umat/agama>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Ahmad Ridla Syahida
TTL : Tangerang, 23 Oktober 1989
Jenis Kelamin : Laki-laki
Istri : Yuyu Siti Fauziah, S.Pd.,M.Pd
Alamat : Dusun Bojong Rt/Rw 002/001
Desa Bojongmengger Kec. Cijeungjing
Kab. Ciamis Jawa Barat 46271
No. HP/WA : 082317181127
Email : ridla.ars@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. MI Darussalam Ciamis. (1996-2002)
2. Mts Sabilissalam Pusanagara Baregbeg Ciamis. (2002-2005)
3. SMA Terpadu Ar-Risalah Cijantung IV Ciamis. (2005-2008)
4. S1-Universitas Al-Azhar Cairo Mesir, Fakultas Ushuluddin, Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir. (2009-2013)
5. S2-Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir. (2014-2016)
6. S3- Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, Konsentrasi Ilmu Tafsir. (2019-2022)

Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen STAI Al-Ma'arif Ciamis. (2014-Sekarang)
2. Guru Mata Pelajaran Tafsir di SMA Terpadu Ar-Risalah Ciamis. (2014-2019)
3. Guru Mata Pelajaran Ilmu Al-Quran dan Tafsir di MA Terpadu Ar-Rahman. (2014-2019)
4. Guru Mata Pelajaran 'Ulumul Quran di SMK Terpadu Al-Hasan Ciamis. (2016-2019)

Riwayat Karya Tulis Ilmiah:

1. Bunga Rampai yang berjudul "*Horizon Al-Quran; Mengupas Problematika dengan Tafsir Tematik*", terbit tahun 2014.
2. *Semantic Study of Al-Harb Words In The Qur'an According To The Az-Zuhaili Wahbah*, Internasional Journal of Islamic Khazanah, Vol 9, No 2 (2019).
3. Bunga Rampai yang berjudul "*Sketsa Filsafat Ilmu*", terbit tahun 2022.

EKOSUFISME DI DALAM TAFSIR INDONESIA KONTEMPORER

ORIGINALITY REPORT

28%

SIMILARITY INDEX

27%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

7%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	archive.org Internet Source	3%
2	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
3	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
4	ia904600.us.archive.org Internet Source	1%
5	core.ac.uk Internet Source	1%
6	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
7	123dok.com Internet Source	1%
8	Submitted to pbpa Student Paper	<1%
9	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%
10	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%