

RELASI AGAMA DAN FILSAFAT DALAM *TAFSÎR AL-MISHBÂH*
KARYA M. QURAISH SHIHAB

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh:
NUR HAMIDAH ARIFAH
NIM: 202510059

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI TAFSIR NUSANTARA
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan relasi agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Penulis menggunakan metode deskriptif-analitik dengan pendekatan teori hermeneutika filosofis Gadamer dalam penelitian ini. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa penjelasan *Tafsîr al-Mishbâh* terhadap ayat-ayat yang memuat persoalan-persoalan filsafati menghasilkan suatu rumusan bahwa terdapat jalinan konvergensi antara agama dan filsafat. Agama yang dimaksud adalah agama Islam karena penelitian ini mengkaji persoalan agama melalui Al-Qur`an. Sedangkan filsafat yang berelasi dengan agama adalah filsafat yang bersifat teistik-praktis-ekoteologis.

Jalinan relasi antara agama dan filsafat di atas dapat ditemukan ketika keduanya membahas masalah ketuhanan serta etika sosial dan lingkungan. Ketika membahas masalah ketuhanan misalnya, agama dan filsafat saling meniscayakan eksistensi dan ketunggalan wujud Allah. Pada wilayah etika sosial dan lingkungan, agama dan filsafat sama-sama meyakini kefitrahan etika dan pentingnya membangun solidaritas kosmik terhadap seluruh bagian alam agar keselarasan mereka dapat terjaga. Dari sini, dapat dipahami bahwa agama dan filsafat dapat saling menopang dan meneguhkan dalam menciptakan kehidupan yang harmonis. Relasi yang terbangun antara agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* ini sejalan dengan pendapat Al-Kindi (189-257 H) dan Ibnu Rusyd (520-595 H) yang menyatakan bahwa agama dan filsafat dapat saling menopang dalam perannya sebagai penghasil kebenaran. Agama dan filsafat juga memiliki kesamaan pada tingkat teoritis dan praktis. Pada tingkat teoritis, agama dan filsafat saling meniscayakan eksistensi dan ketunggalan wujud Allah melalui kegiatan bertafakur atas segala sesuatu yang wujud. Pada tingkat praktis, keduanya sama-sama mendorong manusia untuk mencapai kehidupan moral yang lebih tinggi. Relasi konvergensi antara agama dan filsafat dalam penelitian ini berseberangan dengan pendapat Ibnu al-Shalah (577-643 H) dan Ibnu Taimiyah (661-728 H). Mereka menolak filsafat didasari suatu keyakinan bahwa kebenaran hanya bisa diperoleh melalui ajaran dalam Al-Qur`an dan Sunah sehingga menegasikan seluruh pemikiran asing seperti filsafat. Agama dan filsafat dipandang sebagai materi yang bergerak secara terpisah dalam memperoleh kebenaran. Ibnu al-Shalah sendiri mengarahkan penolakannya terhadap filsafat Yunani, bukan filsafat secara keseluruhan. Sedangkan Ibnu Taimiyah masih membuka celah untuk menerima pemikiran filsafat apabila memiliki kesesuaian dengan ajaran agama.

Pandangan Quraish Shihab perihal agama dan filsafat bertitik tumpu pada pandangannya akan wahyu dan akal. Wahyu dan akal mendorong manusia untuk merenungkan keajaiban alam semesta yang menuntunnya untuk meniscayakan wujud Tuhan. Dengan bantuan wahyu dan akal, manusia juga mampu menelaah dan membedakan perbuatan baik dan buruk. Di samping itu, wahyu dapat membantu memahami berbagai persoalan yang tidak mampu dijangkau oleh akal, terutama menyangkut persoalan metafisika dan persoalan ibadah murni. Walaupun akal memiliki keterbatasan, akal dan wahyu masih sangat mungkin dipertemukan karena kesamaan tujuan keduanya untuk meniscayakan wujud Tuhan dan menciptakan manusia beretika.

Penelitian ini juga menghasilkan suatu teori bahwa semakin seseorang mengolaborasikan filsafat dan agama dalam hidup, semakin ia mampu bersikap bijak dalam membangun kehidupan. Teori ini berpijak pada pandangan K. Bertens yang menyatakan bahwa pemikiran filosofis mampu membawa manusia pada kebijaksanaan dalam memandang segala persoalan dalam kehidupan yang kompleks.

Pada akhirnya, filsafat dan agama dapat mengarahkan manusia pada keimanan dan tindakan-tindakan etis. Manusia yang beriman dan beretika dapat bertindak secara tepat dan mengatur kehidupan dengan baik.

Kata Kunci: Agama, Filsafat, Wahyu, Akal, *Tafsîr al-Mishbâh*.

ABSTRACT

This research aims to determine and explain the relationship between religion and philosophy in *Tafsîr al-Mishbâh* by M. Quraish Shihab. The author uses a descriptive-analytic method with Gadamer's philosophical hermeneutic theory approach in this research. The result of this research is that *Tafsîr al-Mishbâh*'s explanation of verses containing philosophical issues produces a formulation that there is a convergence between religion and philosophy. The religion in question is Islam because this research examines religious issues through the Koran. Meanwhile, philosophy that is related to religion is philosophy that is theistic-practical-ecotheological.

The relationship between religion and philosophy can be found when both discuss issues of divinity, social ethics and environmental ethics. When discussing issues of divinity, for example, religion and philosophy mutually necessitate the existence and singleness of God's being. In the area of social and environmental ethics, religion and philosophy both believe in the nature of ethics and the importance of building cosmic solidarity with all parts of nature so that their harmony can be maintained. From this, it can be understood that religion and philosophy can support and strengthen each other in creating a harmonious life. The relationship established between religion and philosophy in *Tafsîr al-Mishbâh* is in line with the opinion of Al-Kindi (189-257 H) and Ibn Rushd (520-595 H) who stated that religion and philosophy can support each other in their role as producers of truth. Religion and philosophy also have similarities on a theoretical and practical level. At the theoretical level, religion and philosophy mutually confirm the existence and singleness of God's being through the activity of contemplating everything that exists. On a practical level, both encourage humans to achieve a higher moral life. The convergence relationship between religion and philosophy in this research is at odds with the opinions of Ibn al-Shalah (577-643 H) and Ibn Taimiyah (661-728 H). They reject philosophy based on a belief that truth can only be obtained through the teachings in the Koran and Sunnah, thereby negating all foreign thoughts such as philosophy. Religion and philosophy are seen as materials that move separately in obtaining truth. Ibn al-Shalah himself directed his rejection of Greek philosophy, not philosophy as a whole. Meanwhile, Ibn Taymiyah still opened up the opportunity to accept philosophical thought if it was in accordance with religious teachings.

Quraish Shihab's views on religion and philosophy are based on his views on revelation and reason. Revelation and reason encourage humans to reflect on the wonders of the universe which leads them to believe in the existence of God. With the help of revelation and reason, humans are also

able to examine and differentiate between good and bad actions. Apart from that, revelation can help understand various issues that cannot be reached by reason, especially regarding metaphysical issues and issues of pure worship. Even though reason has limitations, it is still very possible for reason and revelation to be brought together because of the similarity of their goals, namely to establish the existence of God and create ethical humans.

This research also produces a theory that the more a person collaborates philosophy and religion in life, the more he is able to act wisely in building his life. This theory is based on the views of K. Bertens who states that philosophical thinking is able to bring humans to wisdom in viewing all complex problems in life.

In the end, philosophy and religion can direct humans to faith and ethical actions. Human who have faith and ethics can act appropriately and manage their lives well.

Keywords: Religion, Philosophy, Revelation, Reason, *Tafsîr al-Mishbâh*.

خلاصة

يهدف هذا البحث إلى تحديد وبيان العلاقة بين الدين والفلسفة في تفسير المصباح لمصطفى قريش شهاب. يستخدم المؤلف المنهج الوصفي التحليلي مع منهج النظرية التأويلية الفلسفية لغادامير في هذا البحث. ونتيجة هذا البحث هي أن تفسير المصباح للآيات التي تحتوي على مسائل فلسفية ينتج صياغة مفادها أن هناك تقاربا بين الدين والفلسفة. والدين المعني هو الإسلام لأن هذا البحث يبحث في القضايا الدينية من خلال القرآن. وأما الفلسفة المرتبطة بالدين هي فلسفة ذات طبيعة إيمانية-عملية-إيكولوجية.

يمكن العثور على العلاقة بين الدين و الفلسفة عندما يناقش كلاهما قضايا الألوهية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق البيئية. فعند مناقشة قضايا الألوهية، على سبيل المثال، فإن الدين والفلسفة يستلزمان بشكل متبادل وجود الله ووحديته. وفي مجال الأخلاق الاجتماعية والبيئية، يؤمن كل من الدين والفلسفة بطبيعة الأخلاق وأهمية بناء التضامن الكوني مع جميع أجزاء الطبيعة حتى يمكن الحفاظ على انسجامها. ومن هذا يمكن أن نفهم أن الدين والفلسفة يمكنهما دعم وتعزيز بعضهما البعض في خلق حياة متناغمة. إن العلاقة القائمة بين الدين والفلسفة في تفسير المصباح تتماشى مع رأي الكندي (١٨٩-٢٥٧هـ) وابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) اللذين ذكرا أن الدين والفلسفة يمكن أن يدعم كل منهما الآخر في دورهما كمنتجين للحقيقة. هناك أيضًا أوجه تشابه بين الدين والفلسفة على المستوى النظري والعملي. على المستوى النظري، يؤكد الدين والفلسفة بشكل متبادل وجود الله ووحديته من خلال نشاط التأمل في كل ما هو موجود. وعلى المستوى العملي، كلاهما يشجعان الإنسان على تحقيق حياة أخلاقية أعلى. إن علاقة الالتقاء بين الدين والفلسفة في هذا البحث تتعارض مع آراء ابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ) وابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ). إنهم يرفضون الفلسفة على أساس اعتقادهم بأن الحقيقة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تعاليم القرآن والسنة، وبالتالي ينفون كل الأفكار الأجنبية مثل الفلسفة. ويُنظر إلى الدين والفلسفة على أنهما مادتان تتحركان بشكل منفصل في الحصول على الحقيقة. ووجه ابن الصلاح رفضه للفلسفة

اليونانية وليس الفلسفة ككل. ولا يزال ابن تيمية يفتح المجال لقبول الفكر الفلسفي إذا كان متفقًا مع التعاليم الدينية.

آراء قريش شهاب في الدين والفلسفة مبنية على آرائه في الوحي والعقل. إن الوحي والعقل يشجعان الإنسان على التفكير في عجائب الكون مما يقوده إلى الإيمان بوجود الله. وبمساعدة الوحي والعقل، يستطيع البشر أيضًا أن يفحصوا ويفرقوا بين الأفعال الجيدة والسيئة. وما عدا ذلك فإن الوحي يمكن أن يساعد في فهم مختلف القضايا التي لا يمكن الوصول إليها بالعقل، خاصة فيما يتعلق بالقضايا الغيبية وقضايا العبادة المحضة. على الرغم من أن العقل له حدود، إلا أنه لا يزال من الممكن جدًا الجمع بين العقل والوحي بسبب تشابه أهدافهما، وهي إثبات وجود الله وخلق بشر أخلاقيين.

كما أن هذا البحث ينتج نظرية مفادها أنه كلما تعاون الإنسان مع الفلسفة والدين في الحياة، كلما كان قادرًا على التصرف بحكمة في بناء حياته. وتستند هذه النظرية إلى آراء ك. بيرتنز الذي يرى أن التفكير الفلسفي قادر على إيصال الإنسان إلى الحكمة في النظر إلى جميع المشاكل المعقدة في الحياة.

وفي النهاية فإن الفلسفة والدين يستطيعان توجيه الإنسان إلى الإيمان والعمل الأخلاقي. أولئك الذين لديهم الإيمان والأخلاق يمكنهم التصرف بشكل مناسب وإدارة حياتهم بشكل جيد.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، الوحي، العقل، التفسير المصباح.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Nama : Nur Hamidah Arifah
Nomor Induk Mahasiswa : 202510059
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara
Judul Tesis : Relasi Agama dan Filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 18 September 2023
Yang membuat pernyataan,



Nur Hamidah Arifah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

RELASI AGAMA DAN FILSAFAT DALAM *TAFSÎR AL-MISHBÂH*
KARYA M. QURAIISH SHIHAB

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Nur Hamidah Arifah
NIM: 202510059

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


Jakarta, 18 September 2023

Menyetujui:

Pembimbing I,


Dr. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II,


Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi


Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

RELASI AGAMA DAN FILSAFAT DALAM *TAFSIR AL-MISHBĀH*
KARYA M. QURAIH SHIHAB

Disusun oleh:


Nama : Nur Hamidah Arifah
Nomor Induk Mahasiswa : 202510059
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 17 Oktober 2023

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.	Anggota/Penguji I	
3	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Anggota/Penguji II	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Anggota/Pembimbing I	
5	Dr. Nurbaiti, M.A.	Anggota/Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 17 Oktober 2023

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,



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

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Indonesia pada tesis ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

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	h	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:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
2. 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 *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. 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.
4. *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 ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Selawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad Saw., begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Dalam penyusunan Tesis ini, penulis menyadari bahwa tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Akan tetapi, berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Selanjutnya, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah mencurahkan perhatiannya untuk mengembangkan pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta dan Prof. Dr. H. M. Darwis Hude M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang telah mendedikasikan waktunya untuk memajukan Program Pascasarjana di Universitas PTIQ Jakarta.

Secara khusus, penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. H. M. Darwis Hude M.Si. dan Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. yang telah berkenan meluluskan penulis dalam sidang Tesis ini sekaligus memberi masukan guna lebih sempurnanya penelitian ini, serta Dr. Abd. Muid N., M.A. selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Universitas PTIQ Jakarta sekaligus pembimbing penulis bersama Dr. Nurbaiti, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

Terima kasih turut penulis sampaikan kepada seluruh pengajar di Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang telah menyisihkan waktu untuk mengajari penulis berbagai ilmu pengetahuan. Berkat jasa dan peran mulia mereka dalam pendidikan, penulis pun berhasil menyelesaikan program magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.

Kepada keluarga tercinta, Ayah H. Saifuddin, S.Ag dan Ibu Hj. Ismatul Izzah, S.Pd.I, yang telah membesarkan dan mendidik penulis dengan penuh kasih sayang, serta suami, M. Syahriyal Afif, S.T., yang selalu memberi semangat dan bantuan kepada penulis agar dapat menyelesaikan Tesis ini. Berkat bantuan dan doa merekalah Allah Swt. selalu memberikan kemudahan dan kelancaran dalam setiap urusan yang penulis hadapi.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan program perkuliahan dan Tesis ini. Semoga Allah membalas kebaikan-kebaikan mereka dengan balasan yang lebih baik.

Akhirnya kepada Allah Swt. jualah penulis serahkan segalanya. Dengan mengharap keridaan-Nya, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 18 September 2023

Penulis



Nur Hamidah Arifah

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Tabel.....	xxi
Daftar Bagan.....	xxiii
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian	5
E. Manfaat Penelitian	5
F. Kerangka Teori	6
G. Tinjauan Pustaka.....	9
H. Metode Penelitian	14
1. Jenis Penelitian.....	14
2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data	16
3. Metode Analisis Data.....	18
I. Sistematika Penulisan	18

BAB II. DISKURSUS DIALEKTIKA HUBUNGAN AGAMA DAN FILSAFAT.....	21
A. Pengertian Agama dan Filsafat	21
1. Definisi Agama	21
2. Definisi Filsafat.....	28
B. Penolak Interaksi Agama dan Filsafat	35
1. Ibnu al-Shalah	35
2. Ibnu Taimiyah.....	37
C. Pendukung Interaksi Agama dan Filsafat	46
1. Al-Kindi	46
2. Ibnu Rusyd	52
D. Integrasi Agama dan Filsafat Perspektif Mufasir	59
BAB III. PROFIL M. QURAIISH SHIHAB DAN <i>TAFSÎR</i> <i>AL-MISHBÂH</i>	63
A. Biografi M. Quraish Shihab.....	63
B. Identifikasi <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	71
1. Latar Belakang Penamaan <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	71
2. Latar Belakang Penulisan <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	72
3. Sistematika Penafsiran <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	73
4. Sumber Penafsiran <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	76
5. Metode dan Corak <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	78
BAB IV. HUBUNGAN SISTEMIK ANTARA AGAMA DAN FILSAFAT DALAM <i>TAFSÎR AL-MISHBÂH</i>	81
A. Titik Tolak Berpikir M. Quraish Shihab.....	81
1. Akal.....	81
2. Wahyu	88
B. Pemikiran Filosofis M. Quraish Shihab dalam <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i> ..	95
C. Relasi Agama dan Filsafat dalam <i>Tafsîr Al-Mishbâh</i>	118
1. Hubungan Manusia dengan Tuhan	119
2. Hubungan Manusia dengan Manusia.....	139
3. Hubungan Manusia dengan Alam.....	162
D. Implikasi Relasi Agama dan Filsafat Bagi Kehidupan	191
1. Relasi Manusia dengan Tuhan	191
2. Relasi Manusia dengan Manusia	192
3. Relasi Manusia dengan Alam	193
BAB V. PENUTUP	197
A. Kesimpulan	197
B. Saran	198
DAFTAR PUSTAKA	199
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel II.1. : Penyebutan Kata <i>Dîn</i> dalam Al-Qur`an	23
Tabel II.2. : Penyebutan Kata <i>Millah</i> dalam Al-Qur`an	24
Tabel III.1. : Isi dan Jumlah Halaman Tiap Volume <i>Tafsîr al-Mishbâh</i>	73
Tabel IV.1. : Faktor Perubahan Masyarakat	107

DAFTAR BAGAN

Bagan I.1.	: Penerapan Pendekatan Teori Hermeneutika Filosofis.....	16
Bagan I.2.	: Penerapan Metode Deskriptif-Analitik dan Teori Hermeneutika Filosofis.....	18
Bagan IV.1.	: Skema Relasi Agama dan Filsafat dalam <i>Tafsîr al-Mishbâh</i> Karya M. Quraish Shihab	195

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Agama dan filsafat merupakan dua materi yang jelas berlainan. Menilik definisi kedua kata tersebut, agama diartikan sebagai ajaran atau sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan antar manusia serta lingkungannya.¹ M. Ali Imron menyatakan bahwa agama adalah tindakan manusia untuk mengembalikan ikatan atau memulihkan hubungan mereka dengan Tuhan atau Ilahi.² Fachruddin Al-Khahiri, sebagaimana dikutip oleh Kasno, mendefinisikan agama sebagai suatu peraturan yang mengatur keadaan manusia maupun mengenai sesuatu yang gaib ataupun mengenai budi pekerti, pergaulan hidup bersama dan lain-lainnya.³ Jadi, maksud agama di sini adalah yang berasal dari Tuhan untuk membimbing akal manusia menciptakan harmoni demi kebaikan hidup di dunia dan akhirat.

Filsafat dalam konsepsi Plato berarti pencarian yang bersifat spekulatif atau perekaan terhadap pandangan tentang seluruh kebenaran. Paham yang dianut Plato kemudian dikembangkan oleh muridnya, Aristoteles. Sebagaimana dikutip oleh Susanto, Aristoteles

¹Arti kata “agama” Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Versi Online <https://kbbi.web.id/agama>. Diakses pada 23 April 2022 pukul 14:01 WIB.

² M. Ali Imron, *Sejarah Terlengkap Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hal. 11.

³ Kasno, *Filsafat Agama*, Surabaya: Alpha, 2018, hal. 2-3.

mendefinisikan filsafat sebagai ilmu pengetahuan yang meliputi kebenaran yang terkandung di dalamnya ilmu-ilmu metafisika, logika, retorika, etika, ekonomi, politik dan estetika.⁴ Adapun Al-Farabi, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Amin, mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang menyelidiki hakikat yang sebenarnya dari segala yang ada (*al-'ilmu bi al-maujûdât bimâ hiya maujûdah*).⁵ Hasbullah Bakry merumuskan filsafat sebagai ilmu yang menyelidiki segala sesuatu secara mendalam mengenai ketuhanan, alam semesta dan manusia, sehingga dapat menghasilkan pengetahuan yang mendalam.⁶ Dapat disimpulkan bahwa filsafat adalah pemikiran mendalam tentang segala yang ada untuk mencapai kebenaran atau mengetahui hakikat sesuatu.

Dari sekian definisi mengenai agama dan filsafat di atas, bisa dipahami bahwa agama bermula dari landasan keyakinan, sementara filsafat didasari atas kesangsian dan kebertanyaan. Karena berangkat dari titik tumpu yang berbeda, tidak mengherankan apabila keterhubungan antara keduanya menimbulkan pro dan kontra. Salah satu kritik terhadap filsafat dilontarkan secara tegas oleh Ibnu al-Shalah (577-643 H). Ia mengatakan bahwa filsafat adalah pokok kebodohan dan penyelewengan, bahkan kebingungan dan kesesatan. Orang yang berfilsafat hatinya buta dari kebaikan-kebaikan syariat yang suci yang dikuatkan dengan dalil-dalil dan bukti-bukti yang jelas. Mempelajari filsafat sama dengan berteman kehinaan, tertutup dari kebenaran dan terbuju oleh setan.⁷

Seorang tokoh aliran Salaf yang ikut memerangi fungsi akal dalam membahas persoalan keagamaan, termasuk filsafat Islam adalah Ibnu Taimiyah (661-728 H). Ia menolak segala bentuk pemikiran asing yang masuk ke dalam Islam, terutama filsafat. Menurutnya, sebagaimana dikutip M. Basir Syam, filsafat yang dihasilkan dari pemikiran kaum muslimin pada hakikatnya hanyalah persangkaan-persangkaan atau hayalan yang mereka duga sebagai kebenaran.⁸ Perhatian Ibnu Taimiyah difokuskan pada pemahaman masyarakat tentang Islam yang dalam pandangannya telah dirusak oleh doktrin-doktrin sufisme, teologi dan filsafat seperti yang nampak dalam amalan-amalan bidah di masyarakat.⁹

⁴ Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2019, hal. 2-3.

⁵ Muhammad Amin Farsyukh, *Mausû'ah 'Ibâqarah al-Islâm fî 'Ilmi wa al-Fikr wa al-Adab wa al-Qiyâdah*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1996, hal. 115.

⁶ Hasbullah Bakry, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Widjaja, 1971, hal. 11.

⁷ Ibnu al-Shalah, *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986, hal. 210-211.

⁸ M. Basir Syam, "Perbedaan Pendapat Ulama tentang Urgensi Filsafat dalam Islam," dalam *Jurnal Aqidah-Ta*, Vol. III No. 2 Tahun 2017, hal. 126.

⁹ Mukhtasar Syamsudin, "Hubungan Wahyu dan Akal dalam Tradisi Filsafat Islam," dalam *Areté: Jurnal Filsafat*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013, hal. 137.

Khusus filsafat, kritik utamanya ditujukan pada Hellenisme yang masuk ke dalam dunia Islam. Ia menganggap bahwa Hellenisme adalah unsur eksternal yang penuh kesalahan dan kesesatan, sehingga tidak semestinya dicampuradukkan dengan Islam sebagai kebenaran sejati. Sebab Hellenisme pula, Ibnu Taimiyah memandang filsafat sebagai bidah yang berbahaya dan penuh sesat. Ia menyebut para filsuf sebagai pembuat bidah dan orang-orang sesat yang patut dicela. Ketidaksepakatan Ibnu Taimiyah terhadap filsafat juga ditunjukkan melalui usahanya meruntuhkan logika Aristoteles. Ia berusaha membongkar kepalsuan logika Aristoteles yang banyak menjangkiti pikiran intelektual dan cendekiawan Islam kala itu. Ibnu Taimiyah membangun metode-metode ilmu agama sekaligus mengkritik logika Aristoteles dengan menggunakan teori *al-tajribah al-hissiyyah* (metode empiris), *al-mutawattirât* (kabar dari mayoritas orang), dan *istiqra'* (penalaran induktif). Kritik Ibnu Taimiyah terhadap logika Aristoteles telah mendorongnya kepada literalisme dalam kitab suci dan membuatnya menolak dengan keras interpretasi-interpretasi rasional, khususnya interpretasi yang dilakukan dengan menggunakan bahan-bahan asing (bukan Islam) seperti Hellenisme, baik pada ilmu kalam maupun filsafat.¹⁰

Terlepas dari adanya penolakan terhadap eksistensi filsafat serta perbedaan landasan antara agama dan filsafat, tidak sedikit ulama yang justru merespon positif interkoneksi agama dan filsafat. Mereka dengan tegas menyatakan bahwa filsafat sama sekali tidak bertentangan dengan agama. Al-Kindi (189-257 H), seorang filsuf muslim pertama, mengupayakan perpaduan doktrin filsafat dan agama. Ia percaya bahwa filsafat dan agama menggunakan alat kerja yang sama, yakni kemampuan akal (rasionalitas). Upaya perpaduan yang dilakukan Al-Kindi didasari keyakinan bahwa di dalam Al-Qur'an termuat argumentasi-argumentasi yang meyakinkan seputar kebenaran yang tidak akan pernah bertentangan dengan doktrin yang dihasilkan filsafat.¹¹ Ibnu Rusyd (520-595 H) mengatakan bahwa agama dengan filsafat sesungguhnya tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan. Pembelaannya terhadap filsafat ini tidak dimaksudkan untuk menjauhkan masyarakat dari agama, melainkan bertujuan untuk menyinkronkan atau menyinergikan keduanya. Terjadinya kesan bahwa agama bertentangan dengan filsafat disebabkan adanya salah paham terhadap agama dan filsafat itu sendiri.¹² Bahkan

¹⁰ Muh. Ilham Usman, "Meneroka Pemikiran Ibn Taymiyah: Kritik terhadap Filsafat dan Tasawuf," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020, hal. 41-43.

¹¹ Abubakar Madani, "Pemikiran Filsafat Al-Kindi," dalam *Jurnal Lentera*, Vol. IXX No. 2 Tahun 2015, hal. 110.

¹² Hamzah dan Wa Muna, "Epistemologi Ibnu Rusyd dalam Merekonsiliasi Agama dan Filsafat," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018, hal. 177.

Ibnu Rusyd menuturkan bahwa kebolehan menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* itu sebenarnya lebih berhak dilakukan oleh para filsuf karena merekalah yang lebih banyak menekuni bidang pemikiran.¹³

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa agama dan filsafat serta interkoneksi keduanya tidak terlepas dari perdebatan akademik yang meliputi. Hubungan antara agama dengan filsafat sangat penting diulas lebih lanjut, yang dalam hal ini akan penulis tinjau dari kitab tafsir untuk mengetahui keberpihakan mufasir terkait hubungan agama dan filsafat. Mufasir tersebut apakah merespon positif interaksi keduanya sebagaimana Al-Kindi dan Ibnu Rusyd, atau cenderung sebaliknya bahwa agama dan filsafat tidak patut diintegrasikan sebagaimana pandangan Ibnu al-Shalah dan Ibnu Taimiyah. Sehubungan dengan hal tersebut, tidak menutup kemungkinan bahwa mufasir memiliki poros lain dalam memahami hubungan agama dan filsafat.

Tafsir yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah *Tafsîr Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Tafsir ini dipilih karena mufasir kerap menggunakan pemikiran filosofis ketika menafsirkan Al-Qur`an. Salah satu pemikiran filosofis yang ia gunakan adalah berpikir secara rasional. Hal ini dapat dijumpai ketika mufasir dengan tegas menyatakan ketidaklogisan sikap orang-orang yang tetap mengikuti tradisi pendahulu tanpa pertimbangan akal sehat dan tuntunan agama. Pernyataan mufasir ini didasarkan pada keniscayaan perubahan yang kerap di alami manusia dari masa ke masa akibat berbagai faktor yang memengaruhi. Berdasarkan hal tersebut, tafsir ini dinilai mampu memberikan gambaran relasi agama dan filsafat secara komprehensif.

Persoalan agama dan filsafat dalam koridor tafsir penting sekali untuk digali lebih jauh melalui *Tafsîr Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Melacak hubungan agama dan filsafat dalam tafsir ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan relasi agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Pada gilirannya, keberpihakan mufasir perihal masalah tersebut dapat ditemukan.

Berangkat dari permasalahan di atas, penulis ingin menelusuri kembali interkoneksi antara agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*. Penulis menggunakan tafsir ini untuk mengetahui kecenderungan *Tafsîr Al-Mishbâh* dalam merespon persoalan agama dan filsafat serta interaksi keduanya. Dari pemaparan tersebut, lahirlah penelitian penulis dengan judul “Relasi Agama dan Filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.”

¹³ M.Basir Syam, “Perbedaan Pendapat Ulama tentang Urgensi Filsafat dalam Islam,” ..., hal. 127.

B. Identifikasi Masalah

Sehubungan dengan latar belakang permasalahan yang sudah tertera di atas, penulis mencoba mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

- a. Agama dan filsafat memiliki landasan yang berbeda.
- b. Adanya penolakan beberapa ulama terhadap keterkaitan filsafat dan agama.
- c. Agama dan filsafat memiliki fungsi yang sama sebagai pencari kebenaran.
- d. Beberapa ulama mendukung interkoneksi agama dan filsafat bahkan berusaha memadukan keduanya.
- e. Adanya konstruksi berpikir filosofis Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.
- f. Kebutuhan untuk menganalisa hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* agar tidak terjebak pada pemahaman yang salah terhadap masalah terkait.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Untuk menfokuskan penelitian agar tidak terlalu melebar dari pokok pembahasan, maka penulis membatasi masalah hanya pada poin f sebagaimana yang telah disebut dalam identifikasi masalah, yaitu menganalisa hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab.

Dari batasan masalah yang telah disampaikan, masalah yang bisa dirumuskan yaitu:

Bagaimana hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*?

D. Tujuan Penelitian

Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini, yaitu: menjelaskan pemikiran M. Quraish Shihab tentang hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.

1. Memaparkan diskursus kontroversi dan harmonisasi hubungan agama dan filsafat.
2. Menjelaskan pemikiran M. Quraish Shihab tentang akal dan wahyu. Kedua hal ini sangat berkaitan dengan filsafat dan agama.
3. Menganalisis hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian yang akan penulis lakukan memiliki beberapa manfaat baik teoritis maupun praktis. Adapun manfaat penelitian penulis secara teoritis sebagai berikut:

1. Penelitian ini diharapkan mampu mengungkap relasi agama dan filsafat yang selama ini menjadi perdebatan akademik para ulama melalui *Tafsîr Al-Mishbâh* sehingga dapat memberikan solusi terhadap perdebatan tersebut tentang bagaimana agama dan filsafat berhubungan satu sama lain.
2. Berkontribusi dalam menambah khazanah literatur untuk Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir serta dapat menjadi salah satu studi banding bagi penulis lainnya.

Secara praktis, penelitian ini memiliki manfaat yakni:

1. Memberikan gambaran kepada masyarakat terkait hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.
2. Menjelaskan bagaimana agama memposisikan filsafat dan sebaliknya, serta menyusun rumusan relasi agama dan filsafat sehingga masyarakat dapat menggunakan penelitian ini sebagai salah satu acuan untuk merelasikan agama dan filsafat dalam kehidupan.

F. Kerangka Teori

1. Relasi

Kata relasi dalam KBBI bermakna hubungan, pertalian, kenalan, dan pelanggan.¹⁴ Relasi menurut Christensson dan Robinson adalah orang-orang yang bertempat tinggal di suatu daerah yang memiliki ikatan dan terjalin komunikasi antara satu dengan yang lain. Pendapat ini senada dengan George Hillery Jr yang menyatakan bahwa relasi merupakan sekelompok orang yang bertempat tinggal di suatu wilayah dan memiliki hubungan interaksi satu sama lain. Interaksi yang ada membuat kelompok itu saling mengenal dalam suatu lingkungan atau kelompok tersebut.¹⁵ Di sisi lain, Hartono Widodo dan Judiantoro mengaitkan relasi dengan hubungan kerja. Hubungan kerja yang dimaksud merupakan kegiatan-kegiatan pengerahan tenaga atau jasa seseorang secara teratur demi kepentingan orang lain yang memerintahnya, sesuai dengan perjanjian kerja yang disepakati.¹⁶ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa relasi yang dimaksud oleh para ahli tersebut merupakan suatu hubungan dalam kelompok, daerah, maupun lingkungan kerja yang melibatkan antarindividu, antara individu dengan kelompok, maupun antarkelompok.

¹⁴ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1190.

¹⁵ Ravi Santoso dan Erman, "Relasi Antarkelembagaan Desa dalam Pembangunan Infrastruktur di Desa Mayang Pongkai Kecamatan Kampar Kiri Tengah Kabupaten Kampar Tahun 2016," dalam *Jurnal Online Mahasiswa (JOM) FISIP*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017, hal. 4.

¹⁶ Aletheia Rabbani, "Pengertian Relasi, Fungsi, Cara, Tahap, dan Manfaatnya," dalam <https://www.sosial79.com/2021/09/Pengertian-Relasi.html>. Dikutip pada 24 Agustus 2022 pukul 20:37 WIB.

Hubungan tersebut menyebabkan pihak-pihak yang berkaitan saling berinteraksi dan menimbulkan jalinan sosial yang dinamis.

Relasi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah hubungan atau keterkaitan antara filsafat dengan agama. Penulis akan berusaha menemukan bentuk interaksi agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*.

2. Agama

Agama berasal dari bahasa Sanskerta *a* artinya tidak, *gama* artinya tak teratur atau kacau. Jika digabungkan maka *agama* bermakna tidak kacau, tetapi teratur. Menurut Mukti Ali, agama merupakan kepercayaan akan adanya Yang Maha Esa dan hukum yang diwahyukan kepada utusannya untuk kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Prof. Abdul Mu'in berpendapat bahwa agama adalah suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang berakal untuk memegang peraturan Tuhan dengan kehendaknya sendiri untuk mencapai kebaikan hidup dan kebahagiaan kelak di akhirat.¹⁷ Jadi yang dimaksud agama adalah keyakinan adanya suatu Zat yang gaib yang harus dipatuhi segala ajarannya sebagai tuntunan hidup bagi penganutnya.

Sebagaimana diketahui bahwa agama-agama yang terdapat di sekitar manusia memiliki tipe atau ciri khas masing-masing. Ciri khas yang ada dalam agama itu kemudian dikelompokkan dalam tipologi agama. Di antara tipologi agama tersebut yakni: agama alam (*nature religion*) dan agama budaya; agama dinamis, animistis, dan teistik; agama wahyu dan agama buku; agama rakyat serta agama universal. Dari tipologi agama di atas, agama Islam tergolong sebagai agama wahyu. Wahyu menjadi semacam "dokumen" suci dalam agama karena ia merupakan titah Tuhan yang tersurat. Merujuk penjelasan tersebut, agama yang dimaksud dalam penelitian ini adalah agama Islam yang tidak terbatas keimanan pada Allah dan mematuhi segala perintah-Nya, tapi juga wahyu (Al-Qur'an) yang menjadi unsur penting dalam beragama.

3. Filsafat

Munculnya filsafat tentu berkelindan dengan masalah-masalah yang dihadapi oleh manusia. Solusi atas masalah-masalah dasar yang ada dicarikan oleh filsafat yang mengedepankan akal. Masalah-masalah tersebut berkenaan dengan eksistensi Tuhan, realitas kosmis hingga hakikat manusia itu sendiri sebagai makhluk yang eksis di dunia ini.¹⁸

Filsafat berasal dari bahasa Yunani *pilos* yang berarti cinta dan *sophos* yang berarti kebijaksanaan. Jika digabungkan maka filsafat

¹⁷ Ali Anwar dan Tono, *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2005, hal 49-51.

¹⁸ M. Baharudin, *Harmonisasi Filsafat dan Agama*, t.tp: t.p, t.th, hal. 18.

bermakna cinta kebijaksanaan. Descartes berpendapat bahwa filsafat merupakan kumpulan segala pengetahuan yang pokok penyelidikannya adalah Tuhan, alam, dan manusia. Bagi Harun Nasution, filsafat adalah berpikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tak terikat tradisi, dogma atau agama) dengan sedalam-dalamnya sampai ke dasar-dasar persoalan.¹⁹ Jadi yang dimaksud filsafat adalah pemikiran mendalam tentang segala yang ada untuk mencapai kebenaran atau mengetahui hakikat sesuatu.

Akan tetapi, kegiatan filsafat tidak akan berjalan apabila dalam menganalisis, menyimpulkan, atau menilai sesuatu manusia tidak menggunakan akal. Hal tersebut dikarenakan akal merupakan alat yang menyebabkan manusia mampu mengajukan pertanyaan-pertanyaan dasar tentang asal-usul jagat raya, alam, dan lainnya yang mana kebertanyaan itulah awal dimulainya dan merupakan pijakan penting dalam berfilsafat. Jadi, filsafat di sini tidak hanya berpikir mendalam tentang hakikat sesuatu, tapi juga akal itu sendiri yang merupakan “organ vital” bagi filsafat.

4. Tafsir *Maudhû‘i*

Muhammad Baqir al-Shadr, sebagaimana dikutip Moh. Tulus Yamani, memaknai tafsir *maudhû‘i* sebagai metode tafsir yang berusaha menemukan jawaban Al-Qur`an dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki kesamaan tujuan dan topik/tema. Ayat-ayat tersebut disusun sesuai kronologis ayat, dengan memerhatikan *asbâb al-nuzûl*-nya, disertai penjelasan dan kaitannya dengan ayat lain, lalu melakukan *istinbâth* hukum-hukum.²⁰ Menurut Abdul Mustaqim, *maudhû‘i* atau tematik adalah sebuah metode yang berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur`an dengan fokus pada topik atau tema yang akan dikaji.²¹ Dari pengertian-pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa tafsir *maudhû‘i* adalah tafsir yang disusun berdasarkan tema tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan sebagai upaya mencari solusi atau jawaban atas suatu permasalahan melalui konsep Al-Qur`an. Dengan demikian, tampak bahwa pengkajian terhadap topik tertentu menjadi ciri khas tafsir *maudhû‘i*.

¹⁹ Ali Anwar dan Tono, *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*, ..., hal. 23-24.

²⁰ Moh. Tulus Yamani, “Memahami Al-Qur`an dengan Metode Tafsir *Maudhû‘i*,” dalam *J-PAI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 277.

²¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur`an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 170.

Ada beberapa kelebihan dalam penggunaan metode *maudhû'i*. *Pertama*, metode ini memungkinkan seseorang memperoleh pemahaman mengenai konsep Al-Qur`an secara holistik dan utuh karena memahami ayat-ayat Al-Qur`an sebagai satu-kesatuan, tidak secara parsial ayat perayat. Metode ini mengharuskan penafsir memahami ayat-ayat Al-Qur`an secara proporsional tanpa memaksakan prakonsepsi tertentu pada suatu ayat. Penggunaan metode ini dalam memahami ayat Al-Qur`an akan menghasilkan penafsiran yang mampu menegaskan kesan pertentangan antarayat yang cenderung mendominasi penafsiran tradisional.

Kedua, metode *maudhû'i* bersifat praktis sehingga dapat diakses dengan mudah oleh masyarakat. Penafsir bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji. Tema-tema tersebut dapat bersumber dari masalah aktual yang terjadi di masyarakat. Masalah yang ada lalu dikaji dengan merujuk pada konsep Al-Qur`an melalui metode ini.²² Penafsir dapat memfokuskan pembahasan dengan menggunakan ayat-ayat yang berkaitan. Hasil dari pembahasan tersebut diharapkan dapat menjadi solusi permasalahan yang terjadi, dengan penafsiran yang relatif objektif, dan mengecualikan ayat-ayat lain yang tidak relevan dengan objek kajian.

G. Tinjauan Pustaka

Untuk mengetahui sejauh mana penelitian tentang hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsir Al-Mishbâh*, maka perlu dilakukan tinjauan pustaka untuk memastikan bahwa penelitian yang akan penulis lakukan adalah penelitian yang belum dilakukan oleh peneliti sebelumnya.

Berdasarkan penelusuran penulis, terdapat beberapa karya yang memiliki keterkaitan dengan pembahasan yang akan penulis teliti, yaitu:

1. Buku *Ilmu, Filsafat dan Agama* karya H. Endang Saifuddin Anshari.

Buku ini mengupas secara rinci mengenai pengertian dan hal-hal yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama. Pengarang mengungkapkan bahwa ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama merupakan jalan untuk memperoleh kebenaran. Masing-masing dari ketiganya memiliki karakteristik tersendiri dalam mencapai kebenaran. Dengan demikian, walaupun ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama memiliki tujuan yang sama, yaitu memperoleh kebenaran, namun ketiganya juga memiliki perbedaan disebabkan ciri khas yang masing-masing mereka miliki.

Persamaan dan perbedaan di atas tidaklah menafikan adanya keterkaitan antara ilmu pengetahuan, filsafat, dan agama. Dalam

²² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur`an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, ..., hal. 171.

beberapa kondisi, ketiga materi tersebut dapat berkolaborasi dalam memecahkan berbagai persoalan yang mendera umat manusia.

Buku ini memuat dua materi yang sama dengan apa yang akan penulis ulas dalam penelitian ini, yaitu filsafat dan agama. Bedanya, penulis membahas secara khusus permasalahan filsafat dan agama ini dalam tafsir Al-Qur'an, bukan secara general sebagaimana pengarang sajikan dalam buku ini. Walaupun demikian, pembahasan dalam buku ini dapat menunjang pemahaman penulis terkait definisi, esensi, dan segala aspek yang berkaitan dengan filsafat dan agama.

2. Buku *Filsafat Begal Akidah Islam* karya Muhammad Ahmad Luh.

Buku ini merupakan terjemahan yang dilakukan oleh Armen Halim Naro dari judul asli *Jinâyah al-Takwîl al-Fasîd 'alâ al-Aqîdah al-Islâmiyyah* karangan Muhammad Ahmad Luh. Buku ini dengan tegas menuding filsafat sebagai perusak kemurnian akidah Islam. Filsafat sebagai ilmu asing tidak sepatutnya mempersoalkan masalah teologi maupun metafisika. Hal ini disebabkan analisa yang dilakukan para filsuf terkait masalah tersebut memuat banyak kekeliruan yang justru mereka yakini sebagai kebenaran. Pemahaman seperti ini, menurut pengarang, tentu sangat berbahaya karena dapat menjerumuskan pelakunya dalam kesesatan. Pada akhirnya, persoalan teologi, metafisika, serta ilmu-ilmu Islam lainnya haruslah dibersihkan dari pemikiran-pemikiran filsafat. Khusus persoalan akidah, pengarang menegaskan bahwa persoalan akidah merupakan sesuatu yang sudah seharusnya diyakini begitu saja tanpa memerlukan pemikiran filsafat. Bagi pengarang, penggunaan filsafat itu dibenarkan apabila digunakan untuk memahami bidang fisika dan ilmu pasti.

Dengan berkiblat kepada pendapat para *al-Salâf al-Shâlih*, pengarang menyimpulkan bahwa filsafat yang sampai kepada orang Islam tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama Islam. Akibatnya, pengombinasian antara filsafat dan agama mustahil dilakukan karena besarnya perbedaan antara keduanya.

Buku ini mampu memberi gambaran secara luas mengenai hubungan agama dan filsafat yang terjalin secara friksi. Walaupun memiliki tujuan dan sumber data yang berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan, pembahasan yang termuat pada buku ini dapat memperluas wawasan penulis tentang agama dan filsafat, khususnya melalui sudut pandang pihak yang mempertentangkannya.

3. Buku *Harmonisasi Filsafat dan Agama* karya M. Baharudin.

Filsafat, sebagai aktivitas pemikiran dan kontemplasi radikal, Al-Qur'an berulang kali menyiratkan pentingnya akal sebagai upaya mencapai kebenaran. Menurut Al-Qur'an, alam semesta dan semua sistem yang beroperasi di dalamnya adalah objek pemikiran untuk

menunjukkan kebenaran di balik fenomena alam yang tampak. Mereka yang berpikir demikian akan sampai pada kesimpulan bahwa di balik penciptaan ada makna yang sangat berarti bagi kebaikan umat manusia. Selanjutnya, dapat dilihat bagaimana Islam menekankan aktivitas berpikir atau berfilsafat. Meskipun sebagian muslim fanatik yang memusuhi filsafat tidak mengakui hal ini, namun faktanya ajaran Islam yang luhur sangat menegaskan pentingnya filsafat, baik untuk pengembangan umat itu sendiri maupun untuk pencapaian kebenaran yang tersembunyi di balik ayat-ayat Allah. Ayat-ayat *kauniyah* (kosmis) dan ayat-ayat *qauliyah* mendorong manusia untuk memanfaatkan akal dan pikiran. Oleh karena itu, para filsuf muslim berusaha memadukan agama dan filsafat karena keduanya sama sekali tidak bertentangan. Lebih lanjut, filsafat dapat membantu umat beragama memahami ajaran agamanya dan menjawab pertanyaan-pertanyaan kehidupan dengan tepat. Alhasil, mempelajari apapun yang bernuansa filsafat tidaklah haram karena filsafat—asal dipahami betul—tidak membawa seseorang pada kemurtadan. Bahkan, agama memerintahkan manusia untuk berfilsafat. Peneliti juga menyatakan keharusan menjadikan filsafat sebagai metodologi strategis pengembangan dan penggalian ajaran-ajaran Islam secara lebih mendalam.

Buku ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang akan penulis lakukan, yaitu sama dalam mengkaji hubungan agama dengan filsafat. Bedanya, penulis tidak menfokuskan pembahasan untuk mengharmoniskan agama dengan filsafat, melainkan menemukan paradigma seorang mufasir terkait relasi agama dan filsafat melalui tafsirnya. Karya Baharudin ini dapat memperkaya pemahaman penulis mengenai makna dan sinergi antara filsafat dan agama.

4. Disertasi *Filsafat Ketuhanan Karl Theodor Jaspers dan Relevansinya bagi Perkembangan Pemikiran Keberagamaan di Indonesia* karya Win Usuluddin, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta tahun 2018.

Penelitian ini menganalisis filsafat ketuhanan Jaspers serta menemukan relevansi filsafat ketuhanan Jaspers terhadap perkembangan pemikiran keberagamaan di Indonesia. Peneliti mengungkapkan adanya empat istilah penting dalam filsafat ketuhanan Jaspers, yaitu transendensi, *cipher*, *das Umgreifende*, dan iman filosofis. Ketidaksanggupan manusia mengonsepsi hakikat Tuhan, tetapi dapat meyakini adanya Tuhan dinyatakan dengan istilah transendensi, *cipher*, dan *das Umgreifende*. Istilah iman filosofis adalah implikasi dari pemikirannya tentang ketuhanan, yaitu iman memerlukan filsafat dan filsafat memerlukan iman.

Filsafat Jaspers bertujuan mengembalikan manusia kepada dirinya sendiri. Artinya, manusia mempunyai cara hidup yang jelas sehingga mengerti makna hidupnya. Gagasan Jaspers ini sekaligus menjadi kritik bagi masyarakat untuk berbenah menjadi manusia yang utuh dan sejati disertai kesadaran bahwa seluruh manusia berkedudukan sama di hadapan Tuhan. Majemuknya hidup manusia merupakan suatu keniscayaan dan anugerah Tuhan yang tidak sepatutnya dijadikan alasan untuk menafikan eksistensi yang lain. Secara otomatis, tiap individu bertanggungjawab menghormati nilai, pemahaman, serta bersikap toleran terhadap praktik orang lain.

Konsep ketuhanan Jaspers relevan dengan pemikiran keberagaman di Indonesia. Dengan memahami konsep ketuhanan tersebut, konflik antarumat beragama setidaknya dapat diminimalisir untuk menciptakan kehidupan beragama yang damai.

Mengaitkan suatu konsep filsafat dengan agama memiliki kesamaan dengan tema penelitian penulis. Akan tetapi, disertasi ini tidak menggunakan tafsir sebagai sumber kajian. Berbeda dengan penulis yang menggunakan *Tafsîr Al-Mishbâh* sebagai sumber primer penelitian ini.

Disertasi di atas memberi sumbangsih penulis untuk memahami keterkaitan antara filsafat dengan keberagaman di Indonesia. Relevansi filsafat ketuhanan dan keberagaman tidak menutup kemungkinan akan penulis singgung dalam penelitian ini.

5. *The Relationship Between Religion and Philosophy* karya Burabari Sunday Deeza, dkk., dalam *Contemporary Themes in Religious Discourse* tahun 2021.

Peneliti berusaha mengeksplorasi hubungan antara agama dan filsafat. Terdapat setidaknya dua model hubungan keduanya, yaitu model divergen dan model konvergen. Model divergen berpendapat bahwa agama dan filsafat adalah dua garis yang terpisah dan paralel. Keduanya telah mengembangkan pendekatan dan metode masing-masing untuk mengarahkan para pencari kebenaran. Pendekatan religius bertujuan untuk mobilisasi umat beriman secara masif, menawarkan lebih banyak ruang untuk emosi manusia, disertai penekanan serius pada keimanan, kultus, dan komunitas. Pendekatan ini juga mempertahankan umat beriman dengan komitmen seumur hidup, yang telah menentukan pola dan parameter yang menawarkan kejernihan pikiran para pencari kebenaran. Di sisi lain, filsafat juga menawarkan cara-cara alternatif untuk mendekati dan mewujudkan realitas. Jalan reflektif kritis dan kreatif yang dibuka oleh filsafat memungkinkan manusia menggunakan kemampuan terbaik untuk mendekati dan memahami relung batin realitas dengan berbagai cara.

Jadi, terdapat perbedaan antara agama dan filsafat. Agama berfokus pada kepercayaan dan keyakinan pada dewa, roh, malaikat, keabadian, dan sebagainya. Semua itu merupakan masalah atau konsep yang tidak dapat diselidiki melalui metode ilmiah untuk menemukan fakta. Berbeda dengan filsafat yang menekankan pada nalar dan berpikir kritis.

Pada model konvergen, agama dan filsafat tidaklah sepenuhnya terpisah. Masalah dan pertanyaan yang dibahas dalam agama dan filsafat cenderung mirip, sehingga tidak jarang seseorang terlibat dalam agama dan filsafat secara bersamaan.

Dengan menggunakan metode komparatif, penelitian ini menemukan bahwa agama dan filsafat membentuk dua sisi pencarian manusia yang sama akan kebenaran hakiki. Hal ini sebab setiap manusia bercita-cita mencari kebenaran dan menyadarinya dengan cara terbaik. Dalam proses tersebut, agama dan filsafat terus berperan. Dengan demikian, manusia tentu akan terbantu apabila mereka secara sadar mengadopsi pendekatan yang saling melengkapi dalam proses pencarian kebenaran dalam kehidupan mereka. Memang menurut persepsi kebanyakan, agama dan filsafat dipandang sebagai dua realitas yang berbeda, sehingga pengaitan keduanya dalam beberapa hal akan tampak paradoks. Akan tetapi, tidak dapat ditampik jika agama dan filsafat memiliki banyak kesamaan yang dapat memperkaya pencarian manusia apabila keduanya beroperasi sebagai *platform* kolektif dan kolaboratif. Keduanya berupaya menggambarkan realitas dari dua perspektif, sehingga dapat saling melengkapi satu sama lain.

Penelitian ini mengungkap tema yang sama dengan penelitian penulis tentang hubungan agama dan filsafat. Hubungan agama dan filsafat dalam penelitian tersebut diulas secara general. Berbeda dengan penulis yang menitikberatkan pembahasan tersebut pada suatu kitab tafsir untuk secara khusus menemukan respon tafsir tersebut terhadap persoalan agama dan filsafat.

Materi yang diulas dalam penelitian ini bermanfaat sebagai salah satu sumber rujukan penulis ketika memahami hubungan agama dan filsafat. Hasil penelitian ini juga dapat membantu penulis untuk memetakan relasi agama dan filsafat dalam sumber data yang penulis gunakan.

6. *Al-Qur`an dan Filsafat: Al-Qur`an Inspirator Bagi Lahirnya Filsafat* karya Ahmad Asmuni, dalam Jurnal Diyā al-Afkār tahun 2017.

Pemikiran mendalam manusia selalu dibutuhkan setidaknya pada empat hal penting, yaitu membuat kebijakan, memecahkan masalah, menumbuhkan kreativitas dan mempersiapkan masa depan. Keempat hal tersebut membutuhkan cara berpikir yang sistematis

untuk menghasilkan ide yang sempurna. Dalam hal ini, tidak pemimpin saja yang harus melakukan keempat hal di atas, tetapi setiap orang yang ingin lebih *survive* dalam menjalani hidupnya. Pada titik inilah, status filsafat sebagai metode berpikir menjadi penting.

Demikian pula dalam mengkaji ajaran agama, filsafat juga memiliki kedudukan dan peran penting. Anak-anak kecil ketika belajar agama sebatas hafalan, praktik, serta meniru langsung apa yang diajarkan oleh guru dan orang tua. Anak-anak belum dibekali untuk bernalar kritis saat mempelajari ajaran agama. Sebaliknya, orang dengan usia remaja dan dewasa tidak serta merta menerima apa yang disampaikan oleh guru atau orang tua mereka. Mereka akan meneliti secara kritis dan mendalam, bahkan mampu melampaui batas kemampuannya. Sebab itu, filsafat sangat diperlukan untuk membimbing mereka yang ingin mendalami ajaran agama secara kritis dan logis.

Pembahasan filsafat dan Al-Qur`an—sebagai wahyu yang tidak bisa dilepaskan dari agama—dalam penelitian ini tidak jauh berbeda dengan topik yang akan penulis teliti. Namun, penulis lebih menekankan penelitian pada satu tafsir, yaitu *Tafsîr Al-Mishbâh* untuk menemukan pandangan mufasir perihal hubungan agama dan filsafat dalam Al-Qur`an. Penelitian ini membantu penulis menemukan asumsi-asumsi mengenai tema yang dibahas.

7. *Akal dan Wahyu dalam Pemikiran M. Quraish Shihab* karya Yuhaswita, dalam Jurnal Syi`ar tahun 2017.

Akal merupakan penerang kehidupan manusia. Dengan akal, manusia dapat mengenal dan mengetahui Tuhan melalui berbagai ciptaan-Nya, membedakan perbuatan baik dan buruk, serta menjauhi hal-hal yang tidak bermanfaat atau membahayakan diri sendiri dan orang lain. Di sisi lain, wahyu merupakan sesuatu yang dipedomani oleh umat yang mampu memberikan informasi tentang sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Hal ini sebab akal manusia memiliki keterbatasan. Wilayah akal hanya mencakup alam materi, seperti proses penciptaan langit dan bumi, penciptaan makhluk hidup, dan sebagainya. Persoalan immateri seperti kematian dan kiamat bukanlah wilayah akal, karena akal tidak mampu menjangkau hal-hal yang bersifat gaib dan tidak mampu melampaui batasan-batasan yang telah ditentukan Tuhan. Dalam memahami ajaran agama, akal juga memiliki keterbatasan, karena memang ada beberapa ajaran agama yang tidak mampu dipahami oleh akal. Ketidakmampuan akal memahami ajaran agama bukan berarti ajaran agama itu bertentangan dengan akal, melainkan akal itu sendiri yang memang tidak dapat menjangkau dan memahami ajaran agama tersebut.

Pembahasan penelitian ini sama dengan topik yang akan penulis teliti. Namun penulis akan menggali lebih jauh pembahasan akal dan wahyu atau filsafat dan agama lewat karya tafsir Quraish Shihab untuk menemukan pandangan mufasir terkait relasi agama dan filsafat secara utuh. Penelitian ini berkontribusi memberi pemetaan sederhana bagaimana akal dan wahyu dalam pemikiran M. Quraish Shihab.

H. Metode Penelitian

Adapun metode yang diterapkan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang akan penulis lakukan adalah penelitian kepastakaan (*library research*). Penulis menggunakan riset kepastakaan untuk memperoleh teori-teori yang mendukung topik penelitian yang didapat dari berbagai literatur.²³ Dalam penelitian kepastakaan, penulis memperoleh data melalui buku-buku, kitab-kitab, jurnal, dan karya ilmiah lainnya yang berkaitan dan dapat mendukung penelitian.

Penelitian ini menggunakan model penelitian kualitatif. Salah satu alasan penggunaan model kualitatif karena dinilai mampu memahami makna di balik data yang tampak, bersifat detail dan mendalam, yang acapkali sulit diukur secara numerik.

Ketika mengkaji interaksi agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*, penulis menggunakan pendekatan teori hermenutika filosofis sebagai pisau analisis. Bagi Gadamer, sang penggagas teori ini, memahami suatu teks tidak dapat lepas dari tradisi dan otoritas penghasil maupun pembaca teks. Memahami selalu merupakan hasil peleburan horizon-horizon tradisi, otoritas, dan penafsir. Hal ini berarti makna dan kebenaran bergerak bersama dengan gerak waktu tradisi dan otoritas. Dengan demikian, kebenaran yang dihasilkan tidak hanya bersifat historis, yaitu bergerak dalam ruang dan waktu, tetapi juga tidak mungkin dicapai suatu kebenaran final dan absolut.²⁴

Berangkat dari asumsi bahwa manusia tidak mungkin lepas dari tradisi di mana ia hidup, maka setiap pembaca tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca suatu teks. Pada konteks kegiatan penafsiran, hermeneutika filosofis mengandaikan seorang penafsir atau pembaca didahului oleh horizon

²³ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI-Press, 1986, hal. 12.

²⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 200-201.

pembaca yang kemudian membentuk prapemahaman. Walaupun demikian, perlu ditekankan bahwa Gadamer tidak bermaksud memberikan kebebasan mutlak kepada penafsir. Ia tetap memberikan arahan agar penafsir bersikap terbuka kepada teks. Penafsir membiarkan teks hadir kepadanya dan saling berdialog untuk menghilangkan ketegangan. Sebab, sebagaimana pembaca, teks juga memiliki sejarahnya sendiri yang disebut horizon teks.

Gadamer berprinsip bahwa makna tidak ditemukan di dalam teks. Menurutnya, memahami adalah tindakan sirkular antara teks dan pembaca. Inilah yang disebut *the fusion of horizon*, yaitu mempertemukan prapemahaman pembaca dengan horizon teks. Pada proses itulah tersimpan makna yang dicari. Penekanan Gadamer terhadap penemuan makna melalui fusi horizon didasarkan atas argumen bahwa seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari tradisi dan prasangkanya. Akibatnya, ia tidak mungkin bisa memasuki tradisi dan prasangka orang lain. Bagi Gadamer, horizon teks dan horizon penafsir pasti hadir dalam tiap tindakan penafsiran, karena keduanya merefleksikan kondisi historis umat manusia.²⁵

Pengaplikasian pendekatan teori hermeneutika filosofis pada penelitian ini sebagaimana ditunjukkan oleh bagan berikut.

Bagan I.1.
Penerapan Pendekatan Teori Hermeneutika Filosofis



Penulis menggunakan teori hermeneutika filosofis untuk mendekati penafsiran ayat-ayat dalam *Tafsi'r Al-Mishbâh* yang terindikasi bermuatan filosofis. Konsekuensi dari penggunaan teori ini adalah keniscayaan subjektivitas penulis dalam melakukan penelitian. Penulis sebagai pembaca *Tafsi'r Al-Mishbâh* masa kini tidak mungkin dapat kembali ke masa silam untuk menemukan makna asli yang dimaksud

²⁵ Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 28-29.

mufasir. Sebab, tradisi yang mengitari penulis, baik pendidikan, sosial, politik, dan lainnya, membentuk suatu prasangka atau prapemahaman yang sama sekali tidak dapat dibersihkan ketika memahami suatu teks.

Interseksi antara penulis dengan penafsiran yang ada akan sampai pada penemuan makna. Makna inilah yang kemudian akan melahirkan suatu konsep relasi agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* yang akan penulis petakan pada penelitian ini.

2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Penelitian penulis merupakan penelitian kepustakaan dengan fokus kajian muatan penafsiran dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*, terutama menyangkut penafsiran ayat bernuansa filosofis untuk menemukan interkoneksi agama dan filsafat dalam karya M. Quraish Shihab ini. Penulis menggunakan dua sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

Pertama, sumber data primer, yaitu *Tafsîr Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab terbitan PT. Lentera Hati tahun 2021. Penulis juga memanfaatkan karya lain dari M. Quraish Shihab menyangkut pembahasan hubungan akal dan wahyu, yaitu *Logika Agama*. Buku ini dinilai penting karena berkaitan dengan filsafat dan agama. Akal menjadi titik berat filsafat, sedangkan wahyu menjadi titik berat agama.

Kedua, sumber data sekunder, yaitu karya yang membahas pemikiran M. Quraish Shihab terkait akal dan wahyu serta konsep interpretasinya atas Al-Qur`an. Karya tersebut berupa jurnal berjudul *Akal dan Wahyu dalam Pemikiran M. Quraish Shihab* karya Yuhaswita, *M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir* karya Afrizal Nur, *Metode Interpretasi Al-Qur`an Menurut M. Quraish Shihab* karya Mahbub Junaidi, serta buku berjudul *Tafsir al-Mishbah dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab* karya Afrizal Nur.

Di samping itu, penulis juga menggunakan karya M. Quraish Shihab lainnya sebagai alat bantu dalam meniti persoalan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*. Karya yang dimaksud seperti *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, *Mukjizat Al-Qur`an*, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur`an*, *Membumikan Al-Qur`an*, dan *Menyingkap Tabir Ilahi: Al-Asmâ' al-Husnâ dalam Perspektif Al-Qur`an*.

Karya yang membahas akal dan wahyu maupun filsafat dan agama secara umum serta persoalan teologi juga merupakan sumber penting, terutama untuk memperkaya wawasan dalam menganalisis hubungan agama dan filsafat. Karya-karya tersebut yaitu buku karangan Harun Nasution berjudul *Akal dan Wahyu dalam Islam*, *Teologi Islam*, dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*;

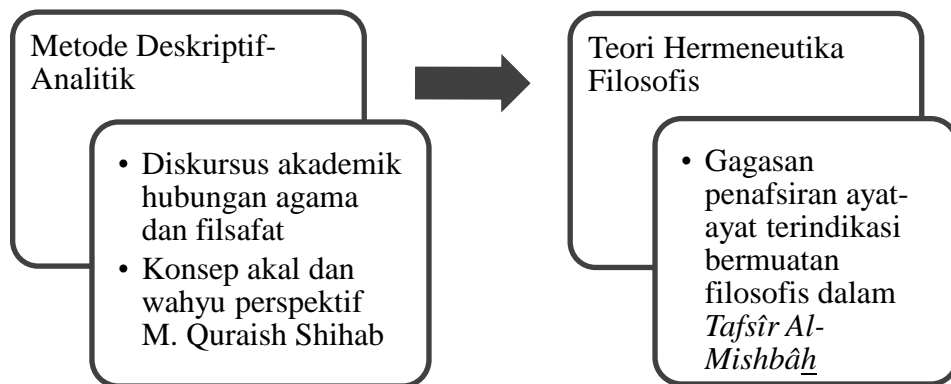
Harmonisasi Filsafat dan Agama karya M. Baharudin; serta jurnal berjudul *Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah* karya Masbukin dan Alimuddin Hassan.

Pada pengumpulan data penelitian ini, pertama-tama penulis akan menghimpun berbagai literatur yang berhubungan dengan tema pembahasan. Literatur tersebut bisa berupa buku fisik maupun nonfisik seperti *e-Book* maupun jurnal-jurnal penelitian yang penulis dapatkan melalui internet. Data-data yang telah diperoleh diklasifikasikan berdasarkan jenisnya, yaitu primer dan sekunder. Pengklasifikasian ini perlu dilakukan untuk meminimalisir atau bahkan menghindari adanya kesalahan penulis dalam menarik suatu sintesis pandangan atau gagasan yang termuat dalam literatur-literatur tersebut. Langkah ini turut membantu melengkapi informasi data yang telah ada sebelumnya. Penulis kemudian mengelompokkan materi dalam literatur tersebut sesuai dengan materi dalam sistematika pembahasan. Materi yang didapatkan ada kalanya penulis kutip secara langsung maupun tidak langsung. Pengutipan data secara langsung berarti mengutip data apa adanya tanpa mengubah kutipan aslinya. Setelah itu penulis menganalisis dan menyimpulkan data dalam kutipan tersebut. Adapun pengutipan data secara tidak langsung, berarti penulis mengubah sedikit gaya bahasa dari data yang penulis kutip tanpa mengubah inti materinya. Kutipan itu lalu dianalisis dan disimpulkan. Berbagai kesimpulan yang muncul akan membentuk suatu kesimpulan besar sebagai jawaban atas permasalahan yang ada.

3. Metode Analisis Data

Sebagaimana telah disebutkan, penelitian ini bertujuan mengkaji muatan penafsiran dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*. Hal tersebut untuk mengetahui posisi *Tafsîr Al-Mishbâh* dalam menyikapi hubungan agama dan filsafat. Untuk itu, penulis menggunakan metode deskriptif-analitik dengan menerapkan pendekatan teori hermeneutika filosofis.

Bagan I.2.
Penerapan Metode Deskriptif-Analitik dan Teori Hermeneutika



Filosofis

Metode deskriptif-analitik ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan dan menganalisis perdebatan akademik menyangkut keterkaitan agama dan filsafat, serta konsep akal dan wahyu menurut M. Quraish Shihab selaku pengarang teks. Gagasan yang telah dideskripsikan kemudian dianalisis secara mendalam berdasarkan kerangka teori yang telah disebutkan. Teori hermeneutika filosofis digunakan sebagai perangkat menganalisis gagasan-gagasan penafsiran pada ayat-ayat bernuansa filosofis dalam *Tafsir Al-Mishbah* untuk menemukan makna dari gagasan tersebut. Penemuan makna penting dilakukan sebagai upaya perumusan konsep relasi agama dan filsafat dalam *Tafsir Al-Mishbah*.

Penyusunan penelitian ini membutuhkan suatu acuan. Di sini, penulis mengacu pada buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017.

I. Sistematika Penulisan

Untuk mengarahkan alur pembahasan secara sistematis dan mempermudah pembahasan, maka penelitian ini akan dibagi menjadi beberapa bab dengan sistematika berikut:

Bab Pertama, pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, yaitu untuk memberikan penjelasan secara akademik mengapa penelitian ini perlu dilakukan dan hal apa yang melatarbelakangi penelitian ini. Kemudian dilanjutkan dengan identifikasi masalah, pembatasan, dan perumusan masalah, agar pembahasan dalam penelitian ini lebih terfokus dan memiliki batasan yang jelas. Poin selanjutnya adalah tujuan dan manfaat penelitian. Adapun tinjauan pustaka merupakan media untuk memetakan posisi penelitian ini dalam khazanah keilmuan Islam dan

kacamata akademik. Selain itu, tinjauan pustaka dapat digunakan untuk mengetahui letak perbedaan penelitian ini dengan karya lainnya, sehingga dapat diketahui sumbangsih baru yang diberikan oleh penelitian ini. Metode penelitian, teknis dan sistematika penulisan, dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana cara yang akan ditempuh penulis dalam melakukan penelitian ini.

Bab Kedua, diskursus kontroversi dan harmonisasi hubungan agama dan filsafat. Pada bab ini, penulis akan membahas diskursus akademik mengenai hubungan agama dan filsafat ditinjau dari pendapat beberapa ulama. Bab kedua memiliki empat subbab. *Pertama*, pengertian agama dan filsafat, yang bertujuan memperkenalkan definisi keduanya. *Kedua*, penolakan interaksi agama dan filsafat. Subbab ini berisi pembahasan mengenai pemikiran para tokoh yang menolak adanya keterkaitan antara agama dengan filsafat. *Ketiga*, pendukung interaksi agama dan filsafat. Pada subbab ini, penulis akan menyajikan pemikiran para tokoh yang mendukung keterkaitan agama dan filsafat bahkan berupaya menyinergikan keduanya. *Keempat*, integrasi agama dan filsafat menurut para mufasir. Dalam subbab ini, penulis akan memaparkan pandangan para mufasir terkait agama dan filsafat untuk menemukan gagasan mereka mengenai keterkaitan keduanya.

Bab Ketiga, sekilas profil M. Quraish Shihab dan *Tafsîr Al-Mishbâh*. Penulis akan mendeskripsikan tentang profil *mufasir* dan kitab tafsirnya yang menjadi sumber data primer. Tujuannya untuk mengetahui latar belakang sosio historis dan intelektual *mufasir* yang tentunya mempengaruhi paradigma serta karya tafsirnya. Sebab, sebuah karya pemikiran pasti berhubungan dengan latar belakang kehidupan dan perjalanan intelektual pencetusnya.

Bab Keempat, keterkaitan agama dan filsafat dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*. Bab ini merupakan pembahasan inti dari penelitian, yaitu mengetahui bagaimana penafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan tema. Sebelum memaparkan penafsiran tersebut, penulis paparkan terlebih dahulu konsep akal dan wahyu dalam pandangan M. Quraish Shihab selaku mufasir. Selanjutnya penulis sajikan penafsiran-penafsiran filosofis dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*. Penulis turut menyajikan analisa atau tanggapan penulis terhadap penafsiran tersebut. Paparan dan analisis ini merupakan kajian untuk menjawab rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya.

Bab Kelima, penutup. Pada bab ini akan dipaparkan kesimpulan dari seluruh pembahasan yang telah dijelaskan sebelumnya, sekaligus jawaban terhadap permasalahan yang dikaji. Bab ini juga memuat saran-saran untuk peneliti sesudahnya.

BAB II

DISKURSUS DIALEKTIKA HUBUNGAN AGAMA DAN FILSAFAT

Bab ini menguraikan diskursus akademik mengenai hubungan agama dan filsafat. Secara garis besar, bab ini terbagi menjadi empat subbahasan. *Pertama*, pengertian agama dan filsafat, yang bertujuan memperkenalkan definisi keduanya. *Kedua*, penolakan interaksi agama dan filsafat. Pada subbab ini, penulis akan memaparkan pemikiran para tokoh yang menolak adanya keterkaitan antara agama dengan filsafat. *Ketiga*, pendukung interaksi agama dan filsafat. Subbab ini memuat pemikiran para tokoh yang mendukung keterkaitan agama dan filsafat bahkan berupaya menyinergikan keduanya. *Keempat*, integrasi agama dan filsafat menurut para mufasir. Pada subbab ini, penulis akan mengulas pandangan para mufasir berkaitan dengan agama dan filsafat untuk menemukan gagasan mereka mengenai hubungan agama dan filsafat. Pembahasan dalam bab II akan diuraikan secara deskriptif agar dapat dipahami dengan mudah.

A. Pengertian Agama dan Filsafat

1. Definisi Agama

Dalam bahasa Sansekerta, agama berasal dari dua kata, yaitu *a* bermakna tidak dan *gama* bermakna tak teratur atau kacau. Apabila digabungkan, kata agama berarti tidak kacau, tetapi teratur.¹ Pengertian ini menunjukkan bahwa jika manusia menganut suatu agama, maka ia

¹ Ali Anwar dan Tono, *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2005, hal 49.

akan menjadi seseorang yang teratur karena memiliki suatu nilai yang dijadikan sebagai panduan hidup. Dalam Kamus Bahasa Indonesia, agama adalah ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, tata peribadatan, dan tata kaidah yang bertalian dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya dengan kepercayaan itu.² Agama dalam pengertian ini bermakna norma-norma yang berkaitan dengan wilayah transenden (keimanan kepada Tuhan dan praktik peribadatan), serta wilayah horizontal (interaksi antarmanusia dan lingkungannya). Definisi kedua ini lebih mengerucut dari sebelumnya.

Kata agama dalam bahasa Inggris adalah *religion*. *Religion* bermakna *belief in and worship of God or the supernatural*, yaitu kepercayaan dan penyembahan kepada Tuhan atau alam gaib.³ Hornby mengungkapkan dua makna kata *religion*. *Pertama, the belief in the existence of a god or gods, and the activities that are connected with the worship of them*, yaitu kepercayaan akan adanya tuhan atau dewa-dewa dan aktivitas yang berhubungan dengan pemujaan terhadap mereka. *Kedua, one of the systems of faith that are based on the belief in the existence of a particular god or gods: the Jewish religion, Christianity, Islam and other world religions*, yaitu agama merupakan salah satu sistem kepercayaan yang didasarkan pada kepercayaan akan adanya tuhan atau dewa-dewa tertentu, seperti agama Yahudi, Kristen, Islam dan agama-agama dunia lainnya.⁴ Jadi, yang mendasari adanya agama dari pengertian di atas adalah keyakinan akan eksistensi tuhan atau dewa disertai penyembahan dengan ritus tertentu.

Vergilius Ferm, seorang profesor bidang filsafat, menetapkan serangkaian definisi agama yang menurutnya valid. Agama dalam pandangan Vergilius Ferm adalah *a religion is a set of meanings and behaviors having reference to individuals who are or were or could be religious. Again, religion is a generic term referring to all conceivable religious, formal and informal* (agama adalah seperangkat makna dan perilaku yang mengacu pada individu-individu yang dulu atau mungkin beragama. Agama adalah istilah umum yang mengacu pada semua agama yang ada, formal atau informal).⁵

² Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 18.

³ Holt, *et.al.*, *The Holt Intermediate Dictionary of American English*, t.tp: t.p, 1966, hal. 672.

⁴ A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 2005, hal. 1279.

⁵ Vergilius Ferm, "Religion," dalam *An Encyclopedia of Religion*, New York: Philosophical Library, Inch., 1945, hal. 647.

Agama, religi, *al-dîn*, menurut Endang Saifuddin Anshari, adalah suatu sistem kredo (tata keyakinan) atas adanya Yang Maha Mutlak di luar manusia, dan suatu sistem ritus (tata peribadatan) manusia kepada yang dianggapnya Yang Maha Mutlak itu, serta suatu sistem norma (tata kaidah) yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dan dengan alam lainnya, sesuai dan sejalan dengan tata keimanan dan tata peribadatan termaktub.⁶ Mukti Ali, sebagaimana dikutip oleh Ali Anwar dan Tono, mendefinisikan agama sebagai kepercayaan akan adanya Yang Maha Esa dan hukum yang diwahyukan kepada utusannya untuk kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Dari pengertian tersebut, ia menyimpulkan beberapa ciri agama, yaitu mengakui adanya Tuhan, mempunyai kitab suci dari Tuhan, mempunyai rasul dari Tuhan, serta mempunyai hukum sendiri bagi kehidupan para penganutnya. Hukum itu berupa perintah, larangan, dan petunjuk.⁷ Dari pengertian di atas, dapat dipahami bahwa agama tidak sekadar sistem kredo atas adanya Tuhan, ritus, dan norma, namun juga terdapat kitab suci yang diwahyukan, rasul yang diutus, serta hukum-hukum yang berlaku bagi para penganutnya. Konsekuensi dari pengertian ini adalah sistem kepercayaan yang tidak disertai wahyu dari Tuhan dan rasul sebagai utusan tidak dapat disebut sebagai agama.

Dalam bahasa Arab, agama diistilahkan dengan *al-dîn* dan *millah*. Kata *al-dîn* terulang sebanyak 92 kali dalam Al-Qur`an dengan berbagai imbuhan *dhamîr* dan disebutkan dalam bentuk tunggal.⁸

Tabel II.1.
Penyebutan Kata *Dîn* dalam Al-Qur`an

No	Kata	Surah dan Ayat	Jumlah
1	الدِّين	QS. al-Fatihah/1:4; QS. al-Baqarah/2: 132, 193, dan 256; QS. Ali Imran/3: 19 dan 83; QS. al-Nisa'/4: 46; QS. al-A'raf/7: 29; QS. al-Anfal/8: 39 dan 72; QS. al-Taubah/9: 11, 29, 33 (2x), 36, dan 122; QS. Yunus/10: 22 dan 105; QS. Yusuf/12: 40 dan 76; QS. al-Hijr/15: 35; QS. al-Nahl/16: 52; QS. al-Hajj/22: 78; QS. al-Nur/24: 2; QS. al-Syu'ara/26: 82; QS. al-Ankabut/29: 65; QS. al-Rum/30: 30 (2x) dan 43; QS. Luqman/31: 32; QS. al-Ahzab/33: 5; QS. al-	62

⁶ Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987, hal. 172.

⁷ Ali Anwar dan Tono, *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*, ..., hal. 51.

⁸ Muhammad Fuad Abdul Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur`an al-Karîm*, Kairo: Dar al-Hadis, 1996, hal. 267-268.

		Shaffat/37: 20; QS. Shad/38: 78; QS. al-Zumar/39: 2, 3, dan 11; QS. Ghafir/40: 14 dan 65; QS. al-Syura/42: 13 (2x) dan 21; QS. al-Fath/48: 28 (2x); QS. al-Dzariyat/51: 6 dan 12; QS. al-Waqi'ah/56: 56; QS. al-Mumtahanah/60: 8 dan 9; QS. al-Shaf/61: 9 (2x); QS. al-Ma'arij/70: 26; QS. al-Muddatstsir/74: 46; QS. al-Infithar/82: 9, 15, 17, dan 18; QS. al-Muthaffifin/83: 11; QS. al-Tin/95: 7; QS. al-Bayyinah/98: 5 (2x); QS. al-Ma'un/107: 1 dan QS. al-Nashr/110: 2.	
2	دِينِ	QS. al-Kafirun/109: 6	1
3	دِينًا	QS. Ali Imran/3: 85, QS. al-Nisa/4: 125, QS. al-Maidah/5: 3, dan QS. al-An'am/6: 161.	4
4	دِينَكُمْ	QS. al-Baqarah/2: 217; QS. Ali Imran/3: 73; QS. al-Nisa'/4: 171; QS. al-Maidah/5: 3 (2x), 57, dan 77; QS. al-Taubah/9: 12; QS. Ghafir/40: 26; QS. al-Hujurat/49: 16 dan QS. al-Kafirun/109: 6.	11
5	دِينِهِ	QS. al-Baqarah/2: 217 dan QS. al-Maidah/5: 54.	2
6	دِينَهُمْ	QS. Ali Imran/3: 24; QS. al-Nisa'/4: 146; QS. al-An'am/6: 70, 137, dan 159; QS. al-A'raf/7: 51; QS. al-Anfal/8: 49; QS. al-Nur/24: 25 dan 55 serta QS. al-Rum/30: 32.	10
7	دِينِي	QS. Yunus/10: 104 dan QS. al-Zumar/39: 14.	2
		Jumlah	92 ⁹

Kata *millah* disebut sebanyak 15 kali dalam Al-Qur'an.¹⁰ Al-Qur'an juga menyebut kata *millah* seluruhnya dalam bentuk tunggal.

Tabel II.2.
Penyebutan Kata *Millah* dalam Al-Qur'an

No	Kata	Surah dan Ayat	Jumlah
1	مِلَّةً	QS. al-Baqarah/2: 130 dan 135, QS. Ali Imran/3: 95, QS. al-Nisa'/4: 125, QS. al-	10

⁹ Diolah dari *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm* karya Muhammad Fuad Abdul Baqi', Kairo: Dar al-Hadis, 1996.

¹⁰ Muhammad Fuad Abdul Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm*, ..., hal. 676.

		An'am/6: 161, QS. Yusuf/12: 37 dan 38, QS. al-Nahl/19: 123, QS. al-Hajj/22: 78 dan QS. Shad/38: 7.	
2	مِلَّتِكُمْ	QS. al-A'raf/7: 89	1
3	مِلَّتِنَا	QS. al-A'raf/7: 88 dan QS. Ibrahim/14: 13.	2
4	مِلَّتِهِمْ	QS. al-Baqarah/2: 120 dan QS. al-Kahfi/18: 20.	2
		Jumlah	15 ¹¹

Kata *al-dîn* adalah bentuk tunggal dari kata *adyân*. Kata *al-dîn* bermakna agama, credo, iman, dan keyakinan/akidah.¹² Ibnu Manzhur mengartikan kata *al-dîn* dengan pembalasan, ganjaran, dan ketaatan.¹³ Ragib al-Ashfahani menyebut bahwa *al-dîn* berarti ketaatan dan pembalasan. Istilah ini terkadang digunakan untuk menunjukkan syariat. Menurutnya, *al-dîn* sama dengan *millah*. Akan tetapi, kata *al-dîn* cenderung dipakai untuk menggambarkan ketaatan sekaligus penguat syariat.¹⁴ Pemaknaan *al-dîn* dengan ketaatan di atas sejalan dengan pendapat Edward William Lane. Menurutnya, kata *al-dîn* menunjukkan ketaatan (*obedience*) sebagaimana kata *dînah*. Terkadang, kata ini juga berarti ketundukan.¹⁵

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ...

Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah...(QS. al-Nisa'/4: 125)

Dalam konteks ayat di atas, kata *al-dîn* bermakna tunduk dan ikhlas. Maksudnya adalah tunduk dan ikhlas dalam beramal.¹⁶ Ragib al-Ashfahani mengartikannya dengan ketaatan.¹⁷ Ayat lain yang

¹¹ Diolah dari *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm* karya Muhammad Fuad Abdul Baqi', Kairo: Dar al-Hadis, 1996.

¹² Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Language Service, Inc., 1976, hal. 306.

¹³ Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 1468-1469.

¹⁴ Ragib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdz Al-Qur'an*, t.tp: t.p, t.th, hal. 323.

¹⁵ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie du Liban, 1968, hal. 957.

¹⁶ Jalal al-Din ibn 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Sayuthiy dan Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th, hal. 88.

¹⁷ Ragib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdz Al-Qur'an*, ..., hal. 323.

menggambarkan kata *al-dîn* dengan ketaatan terdapat juga dalam Surah al-Baqarah/2: 256.¹⁸

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...^ق

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam)...

Selain itu, *al-dîn* dimaknai dengan agama Islam. Pemaknaan tersebut terdapat pada Surah Ali Imran/3: 83.

أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُمْ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

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?

Pemaknaan kata *al-dîn* dengan Islam di atas berdasarkan Surah Ali Imran/3: 85.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

*Dan barang siapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi.*¹⁹

Kata *millah* memiliki beberapa makna, yaitu komunitas religius, agama, kredo, iman, syahadat, dan sekte.²⁰ Pendapat yang hampir senada mengatakan bahwa *millah* adalah suatu agama atau suatu kepercayaan dan praktik sebagai bentuk menaati agama.²¹ Ragib al-Ashfahani mengatakan bahwa *millah* merupakan sebutan bagi sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hamba-Nya melalui para nabi agar dekat kepada Allah. *Millah* hanya diturunkan kepada nabi yang diamanahkan, sebagaimana tergambar pada ayat berikut.

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^ق

Katakanlah (Muhammad), "Benarlah (segala yang difirmankan) Allah." Maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan dia tidaklah termasuk orang musyrik. (QS. Ali Imran/3: 95)

¹⁸ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ..., hal. 957.

¹⁹ Ragib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdz Al-Qur`an*, ..., hal. 323.

²⁰ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ..., hal. 918.

²¹ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, ..., hal. 2752.

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...

Dan aku mengikuti agama nenek moyangku: Ibrahim, Ishak, dan Yakub... (QS. Yusuf/12:38)

Hampir tidak dijumpai penyandaran kata *millah* kepada Allah dan umat para nabi. Kata tersebut hanya digunakan dalam pengertian syariat. Oleh sebab itu, *al-millah* digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang disyariatkan Allah, sedangkan *al-dîn* adalah ungkapan untuk orang yang melaksanakan ketaatan. Tidak ada kalimat *millatullah* dan *millatu zaidin*. Sebaliknya, penyandaran kepada Allah dan umat para nabi menggunakan kata *al-dîn*, sehingga menjadi *dinullah* dan *dînu zaidin*.²² Sejalan dengan Ragib al-Ashfahani, Ibnu Manzhur mengatakan bahwa *millah* berarti syariat dan agama. *Millah* adalah agama, seperti agama Islam, Yahudi, dan Nasrani. Pendapat lain memaknai *Millah* sebagai kemuliaan agama.²³

Sebagaimana disinggung sebelumnya, Ragib al-Ashfahani menyatakan bahwa *millah* itu seperti *al-dîn*. Keduanya merujuk pada sebuah institusi yang Allah tetapkan bagi hamba-Nya melalui para nabi agar mampu mendekati Allah. Perbedaan kedua kata ini terletak pada penggunaannya. Kata *millah* dikaitkan dengan nabi pembawanya dan tidak pernah dikaitkan dengan Allah, seperti *millah* Ibrahim, sedangkan kata *al-dîn* terkadang dihubungkan dengan Allah atau nama pemeluknya, seperti *dîn Allâh* dan *dîn 'Umar* (agama yang dianut Umar).²⁴

Pendapat serupa dilontarkan juga oleh Al-Jurjani. Menurutnya, *millah* dan *al-dîn* memiliki esensi yang sama. Perbedaan keduanya terletak pada penisbahannya. Kata *al-dîn* dinisbahkan kepada Allah, seperti *dîn Allâh* (agama yang diturunkan Allah), sedangkan kata *millah* dinisbahkan kepada nabi tertentu, misalnya *millatu Ibrâhîm* (agama yang dibawa oleh Ibrahim).²⁵ Pendapat Al-Jurjani ini disetujui sepenuhnya oleh Maulana Muhammad Ali.²⁶

Jika pendapat-pendapat di atas ditelaah lebih lanjut, dapat dipahami bahwa *al-dîn* adalah suatu agama yang mencakup keyakinan, tata cara ritual peribadatan, serta ganjaran bagi yang menaati dan melanggar aturannya, sedangkan *millah* berarti dasar-dasar syariat atau ajaran inti yang dibawa oleh para nabi. Secara garis besar, makna kata *al-dîn* jauh lebih luas dibandingkan

²² Ragib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdz Al-Qur`an*, ..., hal. 773-774.

²³ Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 4271.

²⁴ Ragib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdz Al-Qur`an*, ..., hal. 773-774.

²⁵ Al-Jurjani, *Kitâb al-Ta'rifât*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1985, hal. 111.

²⁶ Maulana Muhammad Ali, *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum dan Syariat Islam*, diterjemahkan oleh R. Kaelan dan H.M. Bachrun dari judul *The Religion of Islam*, Jakarta: CV Darul Kutubil Islamiyah, 2016, hal. 1.

kata *millah*. Walaupun demikian, pendapat yang menyamakan kata *al-dîn* dengan *millah*, sebagaimana dilontarkan Ragib al-Ashfahani dan Al-Jurjani, menunjukkan adanya sinonimitas kedua kata ini. Bagi penulis, pendapat kedua ulama tersebut dapat diterima. Sebab, ketika kata *al-dîn* dan *millah* dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia, maka kedua istilah itu sama-sama bermakna agama. Kendati terdapat perbedaan penggunaan kedua istilah ini, kata *al-dîn* dan *millah* tidak bermaksud menunjuk pada dua substansi yang berbeda, melainkan menunjuk substansi yang sama, yaitu agama yang Allah turunkan kepada rasul-Nya. Berlandaskan pernyataan tersebut, penulis tidak membedakan istilah *al-dîn* dan *millah* dalam penelitian ini.

Dari sekian definisi agama, dapat diketahui bahwa agama adalah suatu sistem kepercayaan yang mencakup praktik dan sikap emosional dalam peribadatan berdasarkan doktrin-doktrin tertentu. Dalam agama, manusia memiliki keterikatan dengan peraturan dari kuasa tertinggi. Agama yang melingkupi sekumpulan aturan, nilai, dan norma yang mengatur kehidupan manusia, dapat berkembang mengikuti kehidupan masyarakat dan kebudayaan.

2. Definisi Filsafat

Istilah *Philosophia* merupakan kata majemuk bahasa Yunani yang diserap menjadi filsafat. *Philo* berarti suka atau cinta dan *sophia* berarti bijaksana. Apabila kedua kata itu digabungkan akan bermakna cinta kebijaksanaan (*love of wisdom*). Dengan demikian, seorang filsuf adalah pencari atau pecinta kebijaksanaan. Istilah *philosophia* pertama kali digunakan oleh Phytagoras sebagai respon terhadap cendekiawan kala itu yang mengklaim dirinya sebagai ahli pengetahuan. Phytagoras menolak klaim tersebut. Menurutnya, ilmu pengetahuan adalah objek yang dicari dan dimanfaatkan secara riil oleh manusia. Manusia hanyalah pencari kebenaran (filsuf). Saat Socrates merumuskan *philosophia* dalam kurikulum sekolahnya sebagai ilmu pengetahuan tentang kegiatan jiwa manusia, istilah ini pun semakin populer.²⁷

Filsafat sendiri memiliki pengertian yang beragam. Herokleitos menggunakan kata filsafat untuk menjelaskan bahwa hikmah dan pemilik hikmah hanya diketahui oleh Tuhan. Ia mengharuskan manusia puas dengan tugasnya sebagai pencari dan pecinta hikmah.²⁸ Plato mendefinisikan filsafat sebagai pengetahuan tentang segala yang ada atau usaha mencari dan mencapai hakikat kebenaran yang sebenarnya. Aristoteles mengonsepsi filsafat sebagai ilmu pengetahuan yang mengandung kebenaran ilmu-ilmu fisika, metafisika, logika, retorika, etika, estetika, politik, dan ekonomi.

²⁷ Achmad Gholib, *Filsafat Islam*, Jakarta: Faza Media, 2009, hal. 41.

²⁸ Asep Sulaiman, *Mengenal Filsafat Islam*, Bandung: Yrama Widya, 2016, hal. 3.

Orator dan politikus Romawi bernama Cicero mengartikan filsafat sebagai ilmu pengetahuan tentang sesuatu yang Maha Agung dan usaha-usaha untuk mencapainya.²⁹ Filsafat menurut René Descartes merupakan kumpulan segala pengetahuan yang pokok pembahasannya adalah Tuhan, alam, dan manusia.³⁰ Immanuel Kant merumuskan filsafat sebagai ilmu pokok yang menjadi pangkal segala pengetahuan yang meliputi empat persoalan, yaitu apa yang dapat diketahui (metafisika), apa yang seharusnya dikerjakan (etika), apa hakikat manusia (antropologi), serta sampai mana harapan kita (agama).³¹

Dalam buku *An Encyclopedia of Religion*, Vergilius Ferm mengutip dua pendapat terkait pengertian filsafat. *Pertama*, pendapat William James, *philosophy is the attempt to think clearly and methodically about certain notions (concepts) which are always turning up in our thinking and which seems necessary to our thinking but which the special sciences do not tell us about* (filsafat adalah usaha untuk berpikir jernih dan metodis tentang gagasan [konsep] tertentu yang selalu muncul dan tampak memerlukan pemikiran kita, tetapi tidak diberitahukan oleh ilmu-ilmu khusus kepada kita). *Kedua*, pendapat G.T.W Patrick, *philosophy is an attempt to combine the common experience of life on the one hand and the results of the special science on the other into a consistent and harmonious world-theory* (filsafat adalah upaya menggabungkan pengalaman umum kehidupan di satu sisi dan hasil ilmu-ilmu khusus di sisi lain menjadi sebuah teori kehidupan yang konsisten dan harmonis).³² Terkadang, filsafat didefinisikan setidaknya dari empat sudut pandang yang berbeda.

- a. *Philosophy is an attitude toward life and the universe* (filsafat adalah sikap terhadap kehidupan dan alam semesta).³³

²⁹ Kasno, *Filsafat Agama*, Surabaya: Alpha, 2018, hal. 5.

³⁰ M. Baharudin, *Harmonisasi Filsafat dan Agama*, t.tp: t.p, t.th, hal. 22.

³¹ Kasno, *Filsafat Filsafat Agama*, ..., hal. 5.

³² Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, ..., hal. 582.

³³ Ketika seseorang telah melalui berbagai krisis atau menghadapi pengalaman-pengalaman yang tidak biasa, seringkali seseorang akan bertanya, “bagaimana dia melaluinya?” atau “bagaimana hal itu mempengaruhinya?” Terkadang, jawabannya adalah “dia menerimanya secara filosofis.” Hal ini berarti dia melihat masalah dari perspektif yang luas dan menghadapi situasi dengan tenang dan reflektif, mampu menahan diri dan seimbang secara emosional.

Sikap filosofis adalah sikap berpikir, sikap reflektif. Hal ini melibatkan upaya untuk memikirkan suatu masalah dan menghadapi semua fakta yang terlibat. Sikap filosofis yang matang adalah sikap mencari dan kritis, termasuk juga berpikiran terbuka, toleran, atau kesediaan melihat masalah dari semua sisi. Hal ini mencakup kesiapan untuk menerima kehidupan dan dunia apa adanya serta mencoba melihat semua keterkaitannya. Akan tetapi, sikap filosofis ini tidak terbatas pada masa kini, karena filsafat bersedia melihat melampaui aktualitas menuju berbagai kemungkinan dengan kesadaran bahwa sesuatu bukan hanya apa adanya, tetapi juga apa yang mungkin terjadi. Dari sini, dapat dipahami bahwa berfilsafat

- b. *Philosophy is a method – the method of reflective thinking and reasoned inquiry* (filsafat adalah metode, yaitu metode berpikir reflektif dan penyelidikan akliah).³⁴
- c. *Philosophy is a group of problems* (filsafat adalah sekelompok masalah).³⁵
- d. *Philosophy is a group of theories or system of thought* (filsafat adalah sekelompok teori atau sistem pemikiran).³⁶

Harun Nasution berpendapat bahwa filsafat adalah berpikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tak terikat tradisi, dogma atau agama) dan dengan sedalam-dalamnya sehingga sampai ke dasar-dasar persoalan. Hasbullah Bakry mengartikan filsafat sebagai ilmu yang menyelidiki segala sesuatu mengenai ketuhanan, alam semesta, dan manusia secara mendalam. Penyelidikan itu dapat menghasilkan pengetahuan tentang hakikat sejauh yang dapat diketahui akal manusia dan bagaimana sikap manusia setelah mencapai pengetahuan tersebut.³⁷ Secara garis besar, filsafat dari pemaknaan-pemaknaan di atas adalah berpikir secara mendalam atau sungguh-sungguh untuk mengetahui hakikat sesuatu yang mencakup dimensi hidup manusia dengan sesamanya, manusia dengan alam, serta hubungannya dengan Tuhan. Oleh sebab itu, tidak semua berpikir termasuk berfilsafat.

bukan sekadar membaca dan mengetahui filsafat, tetapi juga berpikir dan merasakan secara filosofis.

³⁴ Metode berpikir reflektif dan penyelidikan akliah adalah metode atas seluruh pemikiran yang cermat dan akurat. Bagaimanapun, filsafat mencoba berurusan dengan seluruh pengalaman dalam upaya berpikir jernih dan akurat tentang pengalaman manusia secara keseluruhan. Pendekatan yang digunakan lebih inklusif daripada ilmu-ilmu khusus. Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, t.tp: American Book Company, 1946, hal. 6.

³⁵ Ada masalah tertentu yang dihadapi umat manusia dan telah dicari jawabannya oleh para filsuf. Beberapa pertanyaan yang diajukan di masa lalu telah dijawab dengan memuaskan bagi kebanyakan orang. Namun, masih banyak pertanyaan atau masalah lain yang belum menemukan kesepakatan dan belum terpecahkan.

Apa itu hidup? Mengapa saya ada di sini? Apakah segala sesuatu berjalan secara kebetulan atau melalui suatu mekanisme? Apakah hidup ini dikendalikan oleh kekuatan luar? Apakah kebenaran itu? Apakah benar-benar ada perbedaan mendasar antara benar dan salah atau sekadar pendapat seseorang? Haruskah agama tetap diperhitungkan dalam kehidupan seseorang? Apakah ada kemungkinan untuk selamat dari kematian? Dari mana datangnya pengetahuan? Dapatkah kita memiliki jaminan bahwa segala sesuatu itu benar? Apakah ada cara untuk mendapatkan jawaban atas semua pertanyaan ini?

Semua pertanyaan ini adalah masalah filosofis. Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, ..., hal. 7-8.

³⁶ Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, ..., hal. 7-8.

³⁷ Ali Anwar dan Tono, *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*, ..., hal.

Dalam bahasa Arab, kata filsafat diistilahkan dengan *falsafah* dan *al-hikmah*.³⁸ Kata *falsafah* bermakna filsafat.³⁹ Kata ini terserap dari bahasa Yunani dan sama sekali tidak tersebut dalam Al-Qur`an. Rumpun kata *falsafah* juga tidak dapat dijumpai dalam bahasa Arab.

Berbeda dengan kata *falsafah* yang sama sekali tidak ditemukan dalam Al-Qur`an, kata *al-hikmah* justru terulang sebanyak 20 kali dalam 19 ayat Al-Qur`an.⁴⁰ *Al-hikmah* bisa diartikan dengan kebijaksanaan, kecerdasan, filsafat, dasar pemikiran atau alasan di balik sesuatu.⁴¹ Ibnu Manzhur menjelaskan arti filsafat dengan pengetahuan tentang keutamaan kenabian dengan keutamaan ilmu yang mereka miliki.⁴²

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا

Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunah Nabimu). Sungguh, Allah Maha Lembut, Maha Mengetahui. (QS. al-Ahzab/33: 34)

Para ulama berbeda pendapat mengenai *al-hikmah* pada ayat di atas. Al-Suddi mengatakan bahwa maksud *al-hikmah* di sini adalah kenabian. Ibnu Abbas mengartikannya dengan pengetahuan tentang Al-Qur`an mengenai *nâsikh* dan *mansûkh*-nya, *muhkâm* dan *mutasyâbih*-nya, ayat-ayat *gharîb*-nya, *muqaddam* dan *muakhhhar*-nya, dan sebagainya. Malik bin Anas berpendapat bahwa *al-hikmah* adalah pengetahuan tentang agama Allah, mendalaminya, sekaligus mempraktikkan ajarannya. Pendapat lain dilontarkan oleh Qatadah dan Mujahid. Menurut mereka, *al-hikmah* pada ayat ini bermakna ilmu fikih yang termuat dalam Al-Qur`an. Sementara itu, Ibnu Zaid memahami *al-hikmah* sebagai ketajaman pikiran dalam memahami agama. Pendapat-pendapat ini, kecuali pendapat as-Suddi, memiliki makna yang hampir serupa satu sama lain. Pendapat-pendapat tersebut termasuk bagian dari *al-hikmah*. Al-Qur`an, Sunah Rasul, serta berbagai keutamaan adalah *al-hikmah*.

Makna asal dari *al-hikmah* sendiri bagi al-Qurthubi adalah sesuatu yang dapat menjauhkan diri dari kebodohan. Ilmu disebut *al-hikmah* karena telah menjauhkan seseorang dari kebodohan. Orang yang berilmu

³⁸ Syarif Hidayatullah, "Relasi Filsafat dan Agama: Perspektif Islam," dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 40 No. 2 Tahun 2006, hal. 131-132.

³⁹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ..., hal. 726.

⁴⁰ Muhammad Fuad Abdul Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur`an al-Karîm*, ..., hal. 213-214.

⁴¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ..., hal. 196.

⁴² Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 951.

dapat mengetahui cara untuk menjauhkan diri dari kebodohan, yaitu semua perbuatan buruk. Begitu juga dengan Al-Qur`an, pemikiran, akal, dan pemahaman, semua ini sering disebut dengan *al-hikmah*.⁴³ Filsafat sendiri dapat dikategorikan sebagai *al-hikmah* karena ia memiliki semangat yang sama untuk menjauhkan seseorang dari kedunguan melalui ajakan agar manusia mau berpikir.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا
أُولُو الْأَلْبَابِ

Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat. (QS. al-Baqarah/2: 269)

Pada ayat di atas, kata *al-hikmah* terulang sebanyak dua kali. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, *al-hikmah* yang pertama adalah akal yang merdeka yang sanggup mempelajari sesuatu beserta dalil-dalilnya dan mampu memahami semua urusan (masalah) menurut hakikatnya. Orang yang memperoleh *al-hikmah* dari Allah akan mampu membedakan antara janji Tuhan dengan janji setan. Ia turut memaparkan penafsiran Ibnu Abbas terkait *al-hikmah* yang diartikan dengan “mengetahui *fiqh Al-Qur`an*,” yaitu mengetahui petunjuk hukum beserta rahasia-rahasia (filosofi) yang terkandung di dalamnya dan hikmahnya. Orang yang memahami ayat-ayat infak beserta manfaat dan tata caranya, tentu bisikan setan tidak mudah mempengaruhi hatinya. Hasbi ash-Shiddieqy menambahkan bahwa ayat ini meninggikan kedudukan *al-hikmah* yang sangat luas maknanya dan menggerakkan manusia untuk menggunakan akal dalam memahami Al-Qur`an dan agama.⁴⁴

Lebih sederhana, Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan *al-hikmah* yang kedua sebagai akal yang sempurna. Dalam penafsirannya, seseorang yang diberi taufik oleh Allah berupa ilmu yang berguna dan hidayah berupa akal yang sempurna, maka ia telah ditunjukkan kebaikan dunia dan akhirat. Ia menggunakan segala kekuatan yang diberikan, baik berupa penglihatan dan perasaan, atas hal-hal yang bermanfaat. Ia akan bersikap sederhana, seimbang, tidak melampaui batas, bahkan tidak kurang dari yang semestinya. Ia diberi kekuatan mengetahui segala hikmah, rahasia, dan tujuan akhir segala sesuatu. Setelah menggunakan kekuatan

⁴³ Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`an wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ây al-Furqân*, Jilid IV, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, hal. 356.

⁴⁴ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nuur*, Jilid 1, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 474.

sebagaimana mestinya, orang yang memperoleh hikmah itu akan menyerahkan segala urusan kepada Allah.⁴⁵ Penafsiran Hasbi ash-Shiddieqy di atas menunjukkan makna *al-hikmah* sebagai kesempurnaan akal yang dapat menggali hakikat segala sesuatu. Seseorang yang dianugerahi *al-hikmah* oleh Allah akan mampu membedakan kebaikan dan keburukan, senantiasa rendah hati, serta bersikap tawakal karena menyadari segala sesuatu bermula dan berakhir kepada Allah.

Dari sekian uraian tentang *al-hikmah* di atas, dapat dipahami bahwa *al-hikmah* adalah usaha menggapai hakikat sesuatu melalui maksimalisasi ilmu dan pikiran serta teraplikasikan dalam wujud perbuatan (amal). Dengan demikian, kata *al-hikmah* tidak hanya mencakup kemampuan pada bidang teoritis, melainkan juga pada bidang praktis sehingga dapat meningkatkan kualitas diri seseorang.

Akan tetapi, masalah yang senantiasa timbul adalah ketika kata *al-hikmah* ini dihadapkan dengan kata *falsafah*. Sebagian ada yang menyamakan kedua istilah tersebut dan sebagian yang lain membedakannya. Apabila dirunut berdasarkan sumbernya, kata *falsafah* merupakan terjemah bahasa Arab dari kata *philosophia* dalam bahasa Yunani. Kedua kata tersebut sama-sama dipakai untuk menyebut filsafat. Masyarakat Arab baru mengenal istilah *falsafah* setelah dilakukannya penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab pada abad ke-7 dan ke-8 Masehi.⁴⁶ Latar historis ini kemudian mendasari sebagian pendapat yang menilai kata *falsafah* sebagai cerminan keilmuan filsafat Yunani yang mendasarkan pemikirannya pada akal semata. Di sisi lain, sebelum mengenal kata *falsafah*, masyarakat Arab telah lebih dahulu mengenal kata *al-hikmah*. Kata *al-hikmah* berasal dari bahasa Arab dan banyak disebut dalam Al-Qur`an. Kata ini banyak digunakan oleh para filsuf muslim untuk merujuk pada filsafat. Menurut Seyyed Hossein Nasr, penggunaan kata *al-hikmah* untuk menyebut filsafat, sebagaimana dilakukan oleh para filsuf muslim seperti Suhrawardi dengan *al-Hikmah al-Isyrâqiyyah* (Filsafat Illuminasi) dan Mulla Shadra dengan *al-Hikmah al-Muta`aliyah* (Filsafat Transendental), menunjukkan bahwa filsafat yang mereka usung memuat materi yang terkandung dalam filsafat Yunani yang telah ter-Islamisasi agar mudah dipahami dan senantiasa sejalan dengan permasalahan-permasalahan filosofis yang dihadapi oleh umat Islam.

Untuk mempertegas makna *al-hikmah* di atas, Seyyed Hossein Nasr menilai pentingnya membedakan antara *al-hikmah* selaku

⁴⁵ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nuur*, ..., hal. 474-475.

⁴⁶ Imam Iqbal, "Filsafat sebagai Hikmah: Konteks Berfilsafat di Dunia Islam," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 33-34.

manifestasi filsafat Islam dengan filsafat sebagaimana dikenal di Barat. Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa filsafat di dunia Barat telah terpisah dari praktik spiritual dan mengalami penyempitan makna menjadi sekadar empirisme atau rasionalisme.⁴⁷ Sementara *al-hikmah* tidak hanya terbatas pada pemikiran yang logis dan rasional, namun juga berkaitan dengan kesucian jiwa, di samping turut menekankan kesempurnaan kekuatan rasio. Dengan demikian, *al-hikmah* selaku perwujudan filsafat Islam mengkonstruksi pikiran dan jiwa, sehingga *al-hikmah* sejatinya tidak dapat dipisahkan dari kesucian rohani.⁴⁸

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa kata *falsafah* dan kata *al-hikmah* memiliki perbedaan. Kata *falsafah* menunjuk kepada filsafat Yunani, sedangkan kata *al-hikmah* mengisyaratkan filsafat Islam yang telah menyelaraskan pemikiran filsafat Yunani dengan konteks keislaman, Al-Qur`an serta ajaran agama. Dengan demikian, terdapat unsur religius yang terkandung dalam kata *al-hikmah*.

Terlepas dari perbedaan di atas, terdapat pandangan lain yang menyamakan kata *falsafah* dengan kata *al-hikmah*. Para *muhaqqiq* dan mufasir menganggap kata *al-hikmah* dan *falsafah* sepadan.⁴⁹ Fuad al-Ahwani, sebagaimana dikutip oleh Hasbi ash-Shiddieqy, menjelaskan bahwa kebanyakan penulis Arab menempatkan kata *al-hikmah* di tempat kata *falsafah* dan menempatkan kata *hakim* di tempat para filsuf atau sebaliknya. Penjelasan yang sama turut diungkapkan oleh Mustafa Abdul Raziq dalam kitabnya *Tamhîd li Tarîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*.⁵⁰

Di samping itu, apabila *falsafah* dan *al-hikmah* dikaitkan dengan konteks filsafat, maka kedua istilah itu sebenarnya sama. Hal ini didukung oleh pendapat Juhaya yang menganggap penggunaan istilah *al-hikmah* di dunia Islam muncul untuk menunjukkan adanya unsur agamawi dalam pemikiran filsafati. Sementara istilah filsafat muncul berawal dari Yunani ketika agama Islam belum ada, sehingga filsafat bertolak dari akal semata. Kata filsafat kemudian masuk ke ranah gereja dan memunculkan filsuf-filsuf gerejani. Mereka menjadikan filsafat sebagai alat penguat iman gerejani. Selanjutnya, kata filsafat masuk ke dunia Arab Islam. Di dalam Al-Qur`an sendiri termuat kata *al-hikmah*, sehingga pada perkembangan

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, hal. 61-62.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam," ..., hal. 63-64.

⁴⁹ Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Syariah*, Jakarta: Kencana, 2020, hal. 14-15.

⁵⁰ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hal. 20-23.

filsafat di dunia Islam, kata *al-hikmah* dan filsafat/*falsafah* dipakai untuk makna yang sama walaupun keduanya dapat dibedakan. Dengan demikian, kata *al-hikmah* merupakan kata yang khas dari Islam.⁵¹

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, penulis sendiri meyakini bahwa sebenarnya istilah *falsafah* dan *al-hikmah* dapat dipertemukan. Hal ini dapat ditinjau melalui makna dasar yang dimiliki kedua istilah tersebut. Kata *al-hikmah* secara etimologi berarti ‘kebijaksanaan.’ Selain itu, mengutip pendapat Seyyed Hossein Nasr, kata *al-hikmah* memiliki akar kata yang sama dengan kata *Hakîm* yang berarti ‘Yang Bijaksana.’⁵² Sementara kata *falsafah* bersinonim dengan kata *philosophia* yang bermakna ‘cinta kebijaksanaan.’ Dari sini, terlihat bahwa kata *falsafah* dan *al-hikmah* memiliki makna yang sama, yaitu ‘kebijaksanaan.’ Dengan demikian, merupakan hal yang sangat wajar apabila kedua istilah tersebut sama-sama digunakan untuk menunjuk kata filsafat.

Dari uraian sebelumnya, penulis menyimpulkan bahwa filsafat merupakan upaya manusia dengan akal budinya untuk menelaah alam semesta, tatanan sosial dan spiritual, pandangan, makna, dan tujuan hidup manusia, serta sikap manusia tersebut sebagai konsekuensi pemahamannya. Filsafat, dengan berbagai istilah yang merujuk padanya, tidak hanya bertumpu pada kemampuan rasional-teoritis, tetapi juga pada kemurnian jiwa sehingga terwujud kebaikan pada tataran praktis.

B. Penolakan Interaksi Agama dan Filsafat

1. Ibnu al-Shalah

a. Profil Ibnu al-Shalah

Nama lengkap Ibnu al-Shalah adalah Taqiy al-Din Abu Amr Usman ibn Abd al-Rahman Shalah al-Din Usman ibn Musa al-Kurdi al-Syahrhiri al-Syafi‘i.⁵³ Ia lahir pada tahun 577 H di desa Syarkhan dekat Syahrhiri, Irak Utara. Ayahnya, Abdurrahman, bergelar *Shalâh al-Dîn*. Julukan ini dinasabkan kepada anaknya, sehingga dijuluki Ibnu al-Shalah.⁵⁴ Abdurrahman dikenal sebagai sosok ulama terkemuka ahli fikih syafi‘i.

⁵¹ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Antarmadzhah-Madzhah Barat dan Islam*, Bandung: Sahifa, 2015, hal. 96.

⁵² Seyyed Hossein Nasr, “The Qur`ân and Hadîth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy,” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, hal. 73.

⁵³ Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *al-Nukat ‘alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*, Jilid 1, t.tp: al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su‘udiyah, 1984, hal. 21.

⁵⁴ Aisyah Abdurrahman Bintu Syathi‘, *Muqaddimah Ibn al-Shalâh wa Mahâsin al-Ishthilâh*, t.tp: Dar al-Ma‘arif, t.th, hal. 14.

Ibnu al-Shalah hidup pada masa Ayyubiyah. Para raja dan amir kala itu sangat memerhatikan pendidikan. Abdurrahman pun mendorong anaknya untuk terus belajar. Ia sempat mengirim Ibnu al-Shalah ke Mosul. Di sana, Ibnu al-Shalah belajar berbagai macam ilmu, seperti fikih, hadis, tafsir, dan *ushûl*.⁵⁵ Di bawah bimbingan Ibn Samin (w. 588 H), Ibnu al-Shalah mempelajari Syafi'isme Irak dan *al-Muhadhdhab fî al-Furû'* karya Abu Ishaq al-Shirazi. Ia mencapai puncak akademiknya ketika ia menjadi asisten pengajar 'Imad al-Din ibn Yunus (w. 608 H), ulama Syafi'i terkemuka di kota itu.

Setelah waktunya di Mosul, Ibnu al-Shalah melanjutkan perjalanan panjang ke pusat-pusat ilmiah di Timur, termasuk Baghdad, Naisabur, Marv, Qazwin, dan Hamdan. Di antara guru yang ia temui yaitu al-Sam'ani (w. 618 H), al-Furawi (w. 608 H), dan al-Thusi (w. 617 H).⁵⁶

Bersama ayah dan keluarganya, Ibnu al-Shalah akhirnya menetap di Syam. Ia dipercaya mengajar di Sekolah Asadiyah di Aleppo dan Sekolah Nasiriyah di Yerussalem. Ia tinggal di sana selama beberapa waktu.

Ibnu al-Shalah kemudian pindah ke Damaskus dan mengajar di Sekolah Rawahiyah pada tahun 622 H.⁵⁷ Ibnu al-Shalah mencapai puncak karirnya ketika Raja al-Asyraf ibn al-Malik al-Adil ibn Ayyub menjadikannya profesor pertama di *Dâr al-Hadîts al-Asyrafîyah*, salah satu dari dua sekolah hadis yang didirikan oleh al-Asyraf.⁵⁸

Ibnu al-Shalah meninggal pada tanggal 25 Rabiul Akhir 643 H/19 September 1245 di *Asyrafîyah*, Damaskus. Ia dimakamkan di tempat bernama *Maqâbir al-Shûfiya*.⁵⁹

Sebagai sosok yang aktif dalam kepenulisan, tidak sedikit karya tulis dihasilkan Ibnu Shalah dalam berbagai bidang keilmuan dan bermanfaat bagi ulama-ulama setelahnya. Di antara karyanya yaitu *Adab al-Mufî wa al-Mustafî*, *al-Amâlî*, *Syarah al-Wasîth* (tentang fikih syafi'iyah), *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, *'Ulûm al-Hadîts*, *al-Fatâwâ*, *Fawâ'id al-Rihlah*, *Musykil al-Wasîth*, *al-Mu'talif wa al-Mukhtalif fî Asmâ al-Rijâl*, dan *al-Nukat 'alâ al-Muhadzdzab*. Penolakan Ibnu al-Shalah terhadap filsafat termuat dalam kitab *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*. Kitab yang berisi kumpulan fatwa Ibnu al-Shalah dalam berbagai bidang ini bukanlah

⁵⁵ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*, ..., hal. 22.

⁵⁶ Ibnu al-Shalah, *An Introduction To The Science of The Hadith*, diterjemahkan oleh Eerick Dickinson, t.tp: Garnet Publishing, t.th, hal. xvi.

⁵⁷ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*, ..., hal. 22.

⁵⁸ Ibnu al-Shalah, *An Introduction To The Science of The Hadith*, ..., hal. xxiii.

⁵⁹ Ibnu al-Shalah, *An Introduction To The Science of The Hadith*, ..., hal. xxiii.

karya langsung Ibnu al-Shalah, melainkan hasil kodifikasi para muridnya.⁶⁰

b. Pemikiran Agama dan Filsafat Ibnu al-Shalah

Ibnu al-Shalah menegaskan bahwa filsafat merupakan pokok kebodohan dan kehancuran. Filsafat juga menyebabkan kebingungan dan kesesatan umat serta penyimpangan iman dan kemurtadan. Orang yang berfilsafat, matanya dibutakan dari keutamaan-keutamaan syariat yang didukung oleh dalil-dalil yang jelas serta bukti-bukti yang nyata. Orang yang mencampuradukkan filsafat dan agama dengan belajar dan mengajarkan filsafat maka ia telah membandingkan agama dengan bentuk pengingkaran dan pengkhianatan. Ia terperdaya oleh setan. Tidak ada ilmu yang lebih hina daripada ilmu yang membutuhkan pemilikinya dan menggelapkan hatinya dari ajaran para nabi.

Adapun logika (*manthiq*) merupakan jalan menuju filsafat. Jalan menuju keburukan juga merupakan keburukan. Menyibukkan diri dengan mempelajari dan mengajarkan logika sama sekali tidak diperbolehkan oleh agama. Tak seorang pun dari sahabat, tabi'in, para imam mujtahid, *al-Salaf al-Shâlih*, serta pengikut-pengikut mereka dari para ulama dan pemimpin umat diperbolehkan mempelajari dan mengajarkan logika.

Di samping itu, penggunaan istilah logis dalam pembahasan hukum-hukum syariah merupakan kemungkaran dan kebodohan yang amat buruk. Ibnu al-Shalah menekankan bahwa hukum-hukum agama telah sempurna dan para ulama berhasil menemukan fakta dan seluk beluk agama tanpa harus menggunakan logika, filsafat, maupun campur tangan para filsuf. Orang yang mempelajari logika dan filsafat disertai dugaan bahwa ia akan mendapatkan manfaat, maka sesungguhnya ia telah terperdaya oleh setan. Pemerintah berkewajiban untuk mengisolirnya dari komunitas umat Islam, mengusirnya dari tempat pendidikan dan menghukumnya.⁶¹

Pernyataan-pernyataan di atas memperlihatkan betapa besar penolakan Ibnu al-Shalah terhadap filsafat dan logika. Filsafat sebagai sumber kebodohan dan kehancuran umat ini tidak layak dikaitkan dengan agama yang suci. Hal ini sebab Islam dalam pandangan Ibnu al-Shalah adalah agama yang berdasarkan keyakinan. Kebenaran iman ditandai dengan adanya semangat keimanan yang darinya muncul perilaku yang benar. Suatu kebenaran diperoleh manusia melalui teks-teks Al-Qur'an yang jauh dari sisa-sisa ajaran zaman pra-Islam serta pandangan-pandangan filsafat dan logika, baik filsafat dan logika zaman kuno

⁶⁰ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*, ..., hal. 25-26.

⁶¹ Ibnu al-Shalah, *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986, hal. 210-211.

maupun modern. Hal lain yang menunjukkan ketidaklayakan agama disandingkan dengan filsafat adalah sifat filsafat yang sekedar dugaan, sedangkan agama bersifat pasti.⁶²

Terkait penolakan Ibnu al-Shalah terhadap filsafat dan logika, terdapat sedikit fakta menarik yang disinggung oleh Ibnu Katsir dalam *Thabaqât*-nya. Ibnu Katsir menyatakan bahwa Ibnu al-Shalah berada di jalur salaf dalam hal akidah dan membenci jalur filsafat dan logika (Yunani). Berdasarkan hal ini, bisa dikatakan bahwa filsafat dan logika yang ditolak oleh Ibnu al-Shalah adalah filsafat dan logika Yunani, bukan filsafat dan logika secara keseluruhan.⁶³

Bagi Al-Suyuthi, fatwa Ibnu al-Shalah cukup mewakili karena para ulama dari Al-Ghazali sampai Ibnu Taimiyah memiliki pendapat yang sama terkait pengharaman belajar ilmu kalam, filsafat, dan logika. Beberapa alasan yang dikemukakan bahwa ketiganya menyimpang dari agama, menimbulkan kesesatan serta kebodohan apabila dipakai untuk memahami teks-teks agama, menimbulkan bidah, menyalahi Sunah, serta khawatir menimbulkan penyelewengan dan kekacauan.⁶⁴

2. Ibnu Taimiyah

a. Profil Ibnu Taimiyah

Nama lengkap Ibnu Taimiyah adalah Abu al-Abbas Taqiy al-Din Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Abd al-Salam ibn Taimiyah al-Harrani al-Hanbali. Ia lahir pada Senin, 10 Rabiul Awwal 661 H/22 Januari 1263 M di Harran, Syria, dekat Urfa, bagian tenggara Turki. Ibnu Taimiyah beserta keluarga memutuskan pindah ke Damaskus karena keadaan Turki yang tidak kondusif akibat serbuan tentara Mongol.⁶⁵

Ibnu Taimiyah tumbuh dalam lingkungan keluarga terdidik. Ayah Ibnu Taimiyah bernama Abd al-Halim (Syihabuddin) ibn Abd al-Halim ibn Abd al-Salam (w. 682 H). Ia merupakan tokoh Mazhab Hambali yang pernah menjabat sebagai khatib di Masjid Besar kota Damaskus.⁶⁶ Kakeknya, Majd al-Din ibn Taimiyah (w. 653 H) merupakan ahli hukum

⁶² Ibnu al-Shalah, *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*, ..., hal. 210.

⁶³ Ibnu Katsir, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, Jilid II, Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2004, hal. 782.

⁶⁴ Al-Suyuthi, *Shaun al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*, t.tp: Maktabah al-Khaniji, t.th, hal. 16-17.

⁶⁵ Ibnu Taimiyah, *Answering Those Who Altered The Religion of Jesus Christ*, diterjemahkan oleh Bayan Translation English, t.tp: Umm Al-Qura, t.th, hal. xix.

⁶⁶ Bukhori At-Tunisi, *Konsep Teologi Ibn Taimiyah*, Yogyakarta: Deepublish, 2017, hal. 1-2.

Hambali yang paling menonjol pada masanya.⁶⁷ Hal inilah yang turut mempengaruhi Ibnu Taimiyah menjadi pribadi yang akrab dengan buku dan ilmu pengetahuan. Kondisi yang demikian sangat menguntungkan pembinaan pendidikan Ibnu Taimiyah.

Baghdad yang dikenal sebagai pusat peradaban dan kemajuan ilmu pengetahuan pada waktu itu telah hancur akibat serangan Mongol. Para tokoh dan cendekiawan pun mengungsi ke daerah-daerah yang aman seperti Mesir dan Damaskus. Runtuhnya kota Baghdad ini menjadi hikmah tersendiri bagi Ibnu Taimiyah karena ia dapat menimba ilmu dari para tokoh dan pakar berbagai mazhab fikih, tafsir, teologi dan lainnya, mengingat banyak sekali para ulama dan cendekiawan yang berkumpul di Damaskus. Ibnu Taimiyah pun sering menyaksikan dialog terbuka dan perdebatan ilmiah dari berbagai kelompok. Kegiatan tersebut diselenggarakan di madrasah atau di tempat lain seperti masjid dan *halaqah* keilmuan.⁶⁸

Salah satu cabang keilmuan yang Ibnu Taimiyah tekuni adalah Teologi atau Ilmu Kalam. Penguasaan dalam bidang tersebut dipengaruhi oleh keragaman mazhab yang dibawa para ulama Baghdad ke Damaskus. Orang Ayyubiyah sendiri yang menguasai Syria dan Mesir saat itu menganut paham Asy'ariyah. Kondisi tersebut membuat Ibnu Taimiyah tidak hanya memahami pola pikir kalam Asy'ariyah, tapi juga Jabariyah, Qadariyah, Rafidhah, Muktazilah, Maturidiyah, dan sebagainya.⁶⁹ Di samping itu, Ibnu Taimiyah juga menguasai bidang keilmuan fikih. Ia sangat memahami metodologi dan produk pemikiran mazhab Hanabilah karena besar dan tumbuh di lingkungan penganut mazhab tersebut. Dalam merumuskan pemikirannya, Ibnu Taimiyah juga selalu merujuk pada dua sumber pokok, yaitu Al-Qur`an dan Sunah. Ia banyak melakukan kritik terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggapnya menyimpang dan tidak sesuai dengan kedua sumber pokok tersebut. Penyimpangan yang dimaksud seperti tata ibadah yang tercampur bidah, *khurafât*, serta adat istiadat yang tidak ditemukan dalilnya dalam Al-Qur`an dan Sunah. Hal-hal semacam inilah yang membuat Ibnu Taimiyah tergugah melakukan gerakan pemurnian (purifikasi) ajaran Islam.⁷⁰

Selama masa perjalanan ilmiahnya, Ibnu Taimiyah belajar pada banyak ulama dan dia sendiri menyebutkan beberapa di antaranya, yaitu Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Da'im al-Maqdasi, Abu al-Nashr Abd al-Aziz ibn Abd al-Mun'im, Abu Muhammad Ismail ibn Ibrahim al-

⁶⁷ Muhammad 'Abdul-Haqq Ansari, *Ibn Taymiyyah Expounds On Islam*, t.tp: t.p, 2000, hal. xxiv.

⁶⁸ Bukhori At-Tunisi, *Konsep Teologi Ibn Taimiyah*, ..., hal. 5-6.

⁶⁹ Bukhori At-Tunisi, *Konsep Teologi Ibn Taimiyah*, ..., hal. 7.

⁷⁰ Bukhori At-Tunisi, *Konsep Teologi Ibn Taimiyah*, ..., hal. 8-9.

Tanukhi, Al-Manja ibn Usman al-Tanukhi al-Dimasyqi, Abu al-Abbas al-Mu‘ammil ibn Muhammad al-Balisi, Abu Abdullah Muhammad ibn Abu Bakr ibn Sulayman al-Amiri, Abu al-Faraj Abd al-Rahman ibn Sulayman al-Baghdadi, Syaraf al-Din al-Maqdasi, Muhammad ibn Abd al-Qawi al-Maqdasi, dan Taqi al-Din al-Wasithi.

Ibnu Taimiyah memiliki murid yang jumlahnya tidak sedikit. Beberapa muridnya yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, al-Dzahabi, al-Mizzi, Ibn al-Katsir, Ibn Abd al-Hadi, al-Bazzar, Ibn Qadhi al-Jabal, Ibn Fadhlillah al-Amri, Muhammad ibn al-Manja ibn Usman al-Tanukhi, Yusuf ibn Abd al-Mahmud ibn Abd al-Salam al-Batti, Ibn al-Wardi, Umar al-Harrani, dan Ibn Muflih. Di antara murid Ibnu Taimiyah yang mengikuti jejaknya dalam menolak pemikiran asing seperti filsafat dan mantik adalah Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dan al-Dzahabi.⁷¹

Ibnu Taimiyah meninggal dipenjara pada 20 Zulkaidah 728 H/26 September 1328 M, setelah akhirnya dilarang membaca atau menulis. Ia jatuh sakit selama beberapa hari sebelum kematiannya.⁷²

Selama masa hidupnya, Ibnu Taimiyah dikenal sebagai seorang penulis yang produktif. Karya kepenulisannya mencakup berbagai topik. Di antara karya tulis Ibnu Taimiyah yang secara khusus membahas penolakannya akan filsafat dan mantik adalah *Darr Ta‘ârudh al-‘Aql wa al-Naql* (12 volume) dan *al-Radd ‘alâ al-Manthiqiyyîn*.⁷³

b. Pemikiran Agama dan Filsafat Ibnu Taimiyah

Pembahasan agama dan filsafat begitu erat kaitannya dengan akal dan wahyu. Materi tentang agama berporos kepada wahyu, sedangkan filsafat bertalian dengan akal sebagai alat bantu utama. Kekuatan akal dalam pemahaman Ibnu Taimiyah hanya berfungsi untuk membenarkan dan tunduk kepada nash. Kedudukan akal berada di bawah nash-nash agama dan tidak boleh berdiri sendiri. Hal ini disebabkan keterbatasan yang dimiliki akal dalam menjamah bidang empiris maupun bidang metafisika. Jika dibiarkan otonom dan tidak mendapat bimbingan, akan sangat mungkin akal itu tersesat. Ibnu Taimiyah mengakui kebenaran akal akan hanya jika akal itu sesuai dengan kebenaran wahyu. Apabila kebenaran akal sejalan dengan kebenaran wahyu, maka kebenaran yang diperoleh akal akan bersifat pasti karena berlandaskan kebenaran wahyu

⁷¹ Ibnu Taimiyah, *The Descisive Criterion Between The Friends of Allâh & The Friends of Shaytân*, diterjemahkan oleh Abu Rumaysah, Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2005, hal. 23-24.

⁷² Ibnu Taimiyah, *Diseases of The Hearts & Their Cures*, Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, t.th, hal. 29.

⁷³ Ibnu Taimiyah, *The Descisive Criterion...*, hal. 37-38.

yang juga pasti. Jika kemudian antara keduanya terdapat ketidaksesuaian, maka kesalahan terletak pada akal dan wajib kembali kepada wahyu.

Pandangan Ibnu Taimiyah di atas berlandaskan kepada *qiyâs* analogi qurani. Analogi qurani ada dua macam, yaitu ayat-ayat (*al-âyat*) dan analogi utama (*qiyâs al-aulâ*).

1) Ayat-Ayat (*al-Âyât*)

Ayat merupakan petunjuk yang mengacu kepada objek yang ditunjuk oleh ayat. Ilmu tentang ayat menghasilkan pengetahuan akan objek yang dimaksud oleh ayat tersebut. Ibnu Taimiyah juga memahami bahwa ayat adalah ilmu tentang yang partikular, sebab suatu ayat selalu mengarah kepada yang partikular yang ditunjuk oleh ayat itu.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنًا آيَةً اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً...

Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda (kebesaran Kami), kemudian Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang benderang...(QS. al-Isra'/17: 12)

Berkaitan dengan penafsiran ayat tersebut, al-Qasimi mengungkapkan bahwa ayat ini memuat penjelasan tentang siang dan malam. Allah menjadikan malam gelap lalu menggantinya dengan cahaya matahari sedikit demi sedikit. Ketika siang terang benderang, sinar matahari menerangi berbagai benda sehingga manusia dapat membedakan segala sesuatu yang bisa diraba.⁷⁴ Penafsiran ini memperlihatkan tanda munculnya siang dengan terbitnya matahari. Realita demikian memastikan manusia sebagai pengamat memperoleh pengetahuan mengenai datangnya waktu siang. Gagasan ini serupa dengan penafsiran Ibnu Taimiyah terhadap ayat di atas sebagaimana dijelaskan berikut.

Ibnu Taimiyah menjelaskan langit yang terang benderang karena terbitnya matahari adalah petunjuk/ayat yang menunjukkan adanya siang. Pada saat yang sama, ilmu tentang terbitnya matahari secara otomatis memastikan ilmu tentang adanya siang.⁷⁵

Contoh lainnya adalah mukjizat Nabi Muhammad. Mukjizat Nabi Muhammad adalah tanda/ayat atas kenabiannya. Setiap mukjizat yang dikaruniakan atas Nabi Muhammad merupakan kepastian ilmu yang membuktikan kenabiannya. Apabila mukjizat tersebut terdapat pada manusia selainnya, maka mukjizat tersebut bukanlah bukti kenabian bagi manusia lain tersebut. Hal ini sebab Ibnu Taimiyah meyakini bahwa mukjizat hanyalah satu tanda/ayat yang mengacu khusus untuk dirinya sendiri dan tidak mengacu pada selainnya. Gagasan tersebut berlaku pula

⁷⁴ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahâsin al-Takwîl*, t.tp: t.p, 1957, hal. 3909.

⁷⁵ Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006, hal. 137-138.

terhadap ayat-ayat Allah. Tiap ayat/tanda yang menunjuk kepada Allah, tentu tanda tersebut hanya ilmu tentang Allah, bukan yang lain.

Perumpamaan selanjutnya adalah wujud atau rupa manusia yang memastikan adanya wujud manusia lain, lalu manusia lainnya, dan seterusnya. Artinya, wujud manusia tidak ada yang universal. Keuniversalan pengertian manusia yang mungkin didapat sebatas yang ada dalam akal pikiran saja.

Penggambaran di atas menunjukkan bentuk dalil dengan sesuatu yang nyata atas suatu nyata yang lain. Ibnu Taimiyah memercayai bahwa hakikat ilmu yang sesungguhnya adalah ilmu tentang yang empiris-partikular. Manusia tidak dapat memperoleh ilmu tentang yang universal, kecuali melalui yang empiris-partikular.

Berkaitan dengan pengetahuan tentang Tuhan, menurut Ibnu Taimiyah, manusia harus kembali kepada dalil-dalil ayat. Ayat-ayatlah yang mampu menjelaskan Tuhan kepada manusia dan membedakan-Nya dengan selain-Nya. Oleh sebab itu, Ibnu Taimiyah selalu berpegang kepada Al-Qur`an dan Sunah dalam persoalan metafisika. Ia melarang perluasan makna ayat Al-Qur`an tentang metafisika dengan pemahaman metaforik atau takwil. Menurutnya, penggunaan makna metaforik pada ayat-ayat metafisika mengandung kesesatan. Ketika menyifati Allah, maka hanya diperbolehkan menyifati-Nya sebagaimana Allah telah menyifati Diri-Nya sendiri melalui ayat-ayat-Nya atau sebagaimana Rasulullah telah menyifati-Nya.

Bagi Ibnu Taimiyah, manusia harus memahami bahwa Allah bersemayam di 'Arsy, memiliki tangan, bertempat di langit, berada di atas, dan lainnya, sebagaimana disebut dalam Al-Qur`an. Akan tetapi, pemahaman tersebut juga harus dibarengi dengan kesadaran bahwa makna ayat-ayat itu mengarah kepada Yang Maha Mutlak dan absolut. Kesadaran semacam ini akan berimplikasi pada pandangan manusia bahwa makna dari ayat-ayat tersebut pasti sungguh berbeda dengan makna-makna yang menunjuk kepada makhluk-Nya. Dengan demikian, setiap penggambaran akal pikiran manusia tentang Allah, maka Allah bukanlah seperti yang tergambarkan itu.⁷⁶

Gagasan Ibnu Taimiyah di atas menjadi salah satu sebab kritiknya terhadap pandangan Muktazilah tentang sifat-sifat Allah. Sebagaimana Ibnu Taimiyah gambarkan, Muktazilah dikenal karena retorikanya yang berlebihan. Hal ini karena mereka terus-menerus mengacu kepada akal dan tidak memberikan bobot pada teks-teks agama, bahkan dalam hal-hal yang tidak dipahami oleh akal. Mereka berprinsip bahwa sifat-sifat Allah

⁷⁶ Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, ..., hal. 140-141.

yang ditegaskan oleh akal nyata adanya, terlepas apakah itu didukung oleh Al-Qur`an dan Sunah atau tidak. Begitupun dengan apa yang disangkal oleh akal akan disangkal pula oleh mereka, entah hal yang dimaksud terdapat dalam Al-Qur`an dan Sunah atau tidak. Adapun yang tidak ditegaskan atau disangkal oleh akal, kebanyakan mereka menyangkalnya dengan klaim bahwa mereka hanya menegaskan apa yang ditegaskan oleh akal. Ada juga yang tidak menilai kategori terakhir ini karena intelek tidak mendukung atau meniadakannya. Berdasarkan keseluruhan di atas, Muktazilah berusaha keras menghasilkan argumen dan retorika. Sebagian orang mungkin akan mengagumi apa yang mereka lakukan meskipun argumen mereka sebenarnya sia-sia. Mereka bertentangan satu sama lain. Seseorang menyatakan bahwa Allah harus digambarkan dengan sifat ini dan itu, sementara yang lain berpendapat bahwa Allah tidak mungkin digambarkan dengan sifat semacam itu. Pernyataan-pernyataan yang kontradiktif ini, menurut Ibnu Taimiyah, cukup untuk menggambarkan kesia-siaan mereka.

Kaum Muktazilah telah menulis tafsir Al-Qur`an berdasarkan keyakinan dan prinsip mereka sendiri, seperti tafsir karya Abd al-Rahman ibn Kaysan al-Asham, guru dari Ibrahim ibn Ismail ibn `Ulayyah yang biasa berdebat dengan al-Syafi`i. Demikian juga kitab karya Abu `Ali al-Jubba`i, *Tafsîr al-Kabîr* oleh Qadhi Abd al-Jabbar ibn Muhammad al-Hamdani, *al-Jâmi` li `Ilm Al-Qur`an* karya Ali ibn Isa al-Rummani, dan *al-Kasysyâf* oleh Abu al-Qasim al-Zamakhsyari. Semua pengarang ini menganut keyakinan Muktazilah.

Al-Kasysyâf oleh Abu al-Qasim al-Zamakhsyari adalah tafsir yang terkenal dan tersedia secara luas. Kitab ini unggul dalam bidang bahasa yang pemaknaannya sejalan dengan keyakinan Muktazilah. Walaupun demikian, seseorang dapat mengidentifikasi pemikiran al-Zamakhsyari asal mengetahui betul keyakinan Muktazilah dan keyakinan ahlusunah. Hal ini sebab kepiawaian dan gaya pengarang dalam menyebutkan sesuatu hingga terlihat benar, padahal kenyataannya berlainan. Misalnya pada Surah Ali Imran/3: 185, "... *Barangsiapa dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga, sungguh, dia memperoleh kemenangan...*," al-Zamakhsyari berkomentar dengan sebuah pertanyaan yang menunjukkan bahwa tidak ada keberhasilan yang lebih besar daripada masuk surga dan diselamatkan dari api neraka.⁷⁷ Pernyataan ini ia dasarkan pada Surah Yunus/10: 26, "*Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya (kenikmatan*

⁷⁷ Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf `an Haqâ`iq al-Tanzîl wa `Uyûn al-`Aqâwîl fi Wujûh al-Ta`wîl*, Beirut: Dar al-Ma`rifah, 2009, hal. 210.

melihat Allah)...”⁷⁸ Seseorang yang membaca penafsiran al-Zamakhsyari akan berpikir itu benar, karena tidak ada pahala yang lebih besar daripada masuk surga dan diselamatkan dari neraka. Akan tetapi, mereka tidak akan menyadari bahwa al-Zamakhsyari mengingkari kenikmatan melihat Allah, karena bagi Ibnu Taimiyah, melihat Allah merupakan pahala yang paling besar dan lebih besar daripada masuk surga. Ibnu Taimiyah menganggap gagasan yang didapat oleh al-Zamakhsyari ini diakibatkan kontemplasinya dengan akal. Jika seseorang tidak menyadari hal ini dan tidak terbiasa dengan keyakinan Muktaẓilah serta keyakinan ahlusunah, maka ia akan tersesat.⁷⁹

2) Analogi Utama (*Qiyâs al-Aulâ*)

Menurut Ibnu Taimiyah, analogi utama adalah suatu pernyataan kesimpulan yang diambil lebih unggul dan utama dari yang diacu oleh dalil yang disebutkan. Analogi ini Ibnu Taimiyah gunakan dalam masalah zat dan sifat Allah. Maksud analogi ini adalah bahwa setiap kesempurnaan yang tiada cacat pada sesuatu selain Allah, maka sesungguhnya Allah lebih utama dengan kesempurnaan itu. Begitupun setiap penolakan sifat cacat dan kekurangan kepada sesuatu, maka penolakan kepada setiap kekurangan itu lebih utama atas Allah.

Analogi utama ini hanya diberlakukan kepada Allah dan tidak digunakan untuk selain-Nya. Hal ini sebab secara umum Al-Qur`an telah menjelaskan sifat-sifat Allah yang sempurna kepada manusia dan tidak ada satu ayat pun yang menyangkalnya. Ketetapan kesempurnaan sifat-sifat Allah tidak dapat dibandingkan, disamakan atau diserupakan dengan makhluk-Nya. Secara otomatis, analogi persamaan (*qiyâs tamtsîl*) tidak dapat diterapkan, karena bentuk analogi ini hanya membandingkan antara dua hal yang sama, sedangkan *qiyâs al-aulâ* membandingkan sesuatu dengan sesuatu lain yang lebih sempurna darinya. Dari sini, Ibnu Taimiyah meyakini bahwa dalam pembuktian dan pernyataan akan kesempurnaan Allah lebih baik menggunakan *qiyâs al-aulâ*.

Menurut Ibnu Taimiyah, pernyataan akan analogi kesempurnaan bagi Allah haruslah memenuhi dua ketentuan. *Pertama*, bahwa kesempurnaan itu adalah suatu hal yang mungkin pada diri Allah, bukan hal yang mustahil. *Kedua*, tidak mengandung suatu kekurangan dalam bentuk apapun, atau persamaan dengan selain-Nya. Di samping itu, penentuan analogi utama tentang kesempurnaan Allah, atau menegaskan-

⁷⁸ Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwîl fi Wujûh al-Ta’wîl*, ..., hal. 462.

⁷⁹ Ibn Taimiyyah, *An Introduction to the Principles of Tafsir*, t.tp: Al-Hidaayah Publishing & Distribution Ltd, t.th, hal 118-120.

Nya dari segala kekurangan, harus berdasarkan hal-hal yang telah disebutkan dalam Al-Qur`an dan Sunah.⁸⁰

Sebagaimana disinggung sebelumnya, pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah kemudian memunculkan teori baru berupa empirisme. Dalam kerangka pengetahuan, empirisme percaya bahwa satu-satunya sumber pengetahuan adalah pengalaman inderawi. Jadi, seluruh pengetahuan harus berdasarkan pengalaman pancaindera.⁸¹

Ada dua macam pengetahuan dalam pemikiran Ibnu Taimiyah, yaitu pengetahuan agama dan pengetahuan alam (sekuler). Pengetahuan agama tidak membutuhkan logika, cukup bersandar kepada Al-Qur`an dan al-Sunah serta penjelasan dari *al-Salaf al-Shâlih*. Pengetahuan agama tidak perlu diperdebatkan dengan logika karena logika hanya akan merusak agama dan ajaran para pendahulu. Hal inilah yang kemudian membuat Ibnu Taimiyah dianggap sebagai pelopor literalisme.

Bagi Ibnu Taimiyah, agama (Islam) tidak mampu dan tidak boleh dipahami kecuali melalui pemahaman apa adanya terhadap teks suci, tanpa spekulasi dan rasionalisasi. Ia melarang interpretasi metaforis (takwil) kepada teks suci dan mencoba memahaminya menurut bunyi kebahasaan apa adanya atau realistik, yang oleh Abid al-Jabiri disebut dengan epistemologi *bayâni*, yaitu memberikan penjelasan asal kata dengan menggunakan lafaz yang paling baik. Teks menjadi sumber atau rujukan pokok bagi pengetahuan *bayâni*. Kegiatan penalaran bergerak dalam kerangka teks. Konsekuensinya, manusia harus mengerahkan seluruh potensi akalinya untuk memahami sekaligus membenarkan teks suci. Teks suci sebagai sumber pengetahuan dalam epistemologi *bayâni* menonjolkan tradisi pemahaman dan penjelasan teks berlandaskan zahir teks (tekstualisme).

Adapun pengetahuan kealaman, Ibnu Taimiyah percaya bahwa logika rasional tidak mampu mengantarkan manusia pada pengetahuan yang pasti. Pengetahuan kealaman harus berdasarkan realitas dunia nyata yang partikular dengan segala hukumnya. Kritiknya terhadap rasionalisme memunculkan teori empirisme. Paham empirisme memperoleh pengetahuan melalui pancaindera. Berdasarkan data-data di atas, maka secara epistemologis Ibnu Taimiyah dapat dikenal sebagai sosok yang realis dan empiris.⁸²

Terdapat masalah antara Ibnu Taimiyah dan para filsuf mengenai sesuatu yang harus dijadikan sebagai ukuran dalam memperoleh

⁸⁰ Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, ..., hal. 144.

⁸¹ Susanti Vera, *et.al.*, "Aliran Rasionalisme dan Empirisme dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan," dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 68-69.

⁸² Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, ..., hal. 211-212.

kebenaran. Ibnu Taimiyah sendiri meyakini bahwa wahyu merupakan satu-satunya pemilik otoritas dalam menentukan kebenaran. Informasi wahyu harus dipahami sepenuhnya secara tekstual. Spekulasi dan rasionalisasi (takwil) terhadap teks-teks suci sama sekali tidak diperbolehkan. Jika terdapat kontradiksi antara akal dengan pengertian lahir teks, maka akallah yang harus dikoreksi, bukan pengertian teks. Akal harus tunduk kepada wahyu dan berada di belakang wahyu. Fungsi akal sekadar sebagai pembenar, pendukung, dan media memahami wahyu, bukan untuk menghakimi bahkan menolaknya. Agama adalah hak prerogatif Allah. Tidak ada jaminan spekulasi manusia itu benar karena manusia hanyalah makhluk biasa.⁸³

Berbeda dengan Ibnu Taimiyah, Aristoteles percaya bahwa kebenaran sesuatu dapat dicapai melalui logika akal. Bahkan menurutnya, Tuhan dapat juga diketahui dan dibuktikan melalui akal. Aristoteles mengonsepsi argumen kosmologis yang menyatakan bahwa setiap gerak atau perubahan pasti disebabkan oleh sesuatu selain dirinya sendiri. Begitu pula dengan penyebab itu pasti ada penyebab atau penggerak lain di luar dirinya. Rangkaian penggerak ini tidak ada ujungnya. Pada akhirnya, manusia harus menerima bahwa rangkaian penggerak itu pastilah berujung pada penggerak pertama. Penggerak pertama ini tidak bergerak, namun memiliki kekuasaan mutlak karena dia “bertanggungjawab” atas keabadian gerak alam semesta. Hal ini kemudian menjadi salah satu bukti adanya Tuhan yang “menciptakan,” dalam arti menggerakkan alam semesta atau menjamin keabadian geraknya.⁸⁴

Bagi para filsuf, akal mempunyai otonomi penuh selama tidak bertentangan dengan wahyu. Wahyu tidak boleh membatasi akal bekerja. Akal dan wahyu tidak berhubungan secara struktural yang bersifat reduktif dan subordinatif. Akan tetapi, keduanya berinteraksi secara dialektis, saling mengisi dan mengatasi. Akal sebagai pemilik otonomi penuh bekerja dengan komitmen berupa wawasan moralitas yang bersumber dari wahyu. Akal berfungsi untuk memecahkan masalah, sedangkan wahyu memberikan wawasan moralitas atas pemecahan masalah yang diambil oleh akal. Dengan demikian, dialektika antara akal dan wahyu bersifat fungsional.⁸⁵

Pembahasan-pembahasan di atas menunjukkan bahwa pergumulan antara akal dan wahyu dalam pemikiran Ibnu Taimiyah didasari suatu keyakinan bahwa kebenaran hanya bisa diperoleh melalui ajaran dalam

⁸³ Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, ..., hal. 182.

⁸⁴ Christopher Shields, *Aristotle*, New York: Routledge, 2007, hal. 222.

⁸⁵ Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, ..., hal. 198-

Al-Qur`an dan Sunah. Paradigmanya sebagai seorang salafi-hanabilah membuatnya merasa cukup untuk ber-Islam menggunakan teks wahyu, Sunah Rasulullah, serta ajaran para *al-Salaf al-Shâlih*. Oleh sebab itu, ia menolak segala produk pemikiran asing yang berasal dari luar Islam, termasuk filsafat. Akal yang menjadi media filsafat dalam mencari kebenaran tidak serta-merta ditolak oleh Ibnu Taimiyah ketika dikaitkan dengan agama. Penggunaan akal dalam agama dibenarkan Ibnu Taimiyah hanya apabila akal tersebut membenarkan, mendukung atau menguatkan ajaran dalam teks suci.

C. Pendukung Interaksi Agama dan Filsafat

1. Al-Kindi

a. Profil Al-Kindi

Abu Yusuf Ya`qub ibn Ishaq al-Sabbah al-Kindi adalah nama lengkap Al-Kindi. Ia lahir sekitar tahun 185 H/801 M atau 189 H/805 M di Kufah dan merupakan keturunan Bani Kindah, suku Arab yang mulia, serta satu-satunya filsuf keturunan Arab murni. Keluasan ilmu Al-Kindi dalam bidang filsafat membuatnya dijuluki “Filsuf Arab.”⁸⁶ Ia hidup pada masa Dinasti Abbasiyah di bawah pemerintahan Khalifah Al-Ma`mun (w. 833 M), Al-Mu`tashim (w. 842 M), Al-Watsiq (w. 847 M) dan Al-Mutawakkil (w. 861 M). Masa pemerintahan Khalifah Al-Ma`mun sampai Al-Watsiq merupakan periode berkembangnya gerakan penerjemahan teks-teks filosofis dan ilmiah Yunani ke dalam bahasa Arab. Al-Kindi turut serta dalam kegiatan penerjemahan tersebut. Minat keilmuan Yunani yang begitu besar seketika berbalik ketika Al-Mutawakkil menjabat sebagai khalifah yang menentang keberadaan filsafat.⁸⁷

Pada masa Khalifah al-Ma`mun, Al-Kindi yang tinggal di Basrah memilih pindah ke Baghdad, ibukota Abbasiyah, untuk melanjutkan studinya.⁸⁸ Saat berada di Baghdad, seorang peneliti menduga dengan pasti bahwa Al-Kindi berjumpa dengan berbagai cendekiawan Suriah dan Persia. Para cendekiawan itulah yang mengenalkan Al-Kindi dengan filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani lainnya. Al-Kindi kemudian menjadi salah satu dari sedikit orang-orang muslim Arab sezamannya yang menguasai bahasa Yunani dan bahasa Suriah atau keduanya sekaligus. Pengetahuannya mengenai kesusastraan Yunani, Persia, dan

⁸⁶ Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, t.th, hal. 1.

⁸⁷ Jon McGinnis dan David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007, hal. 1.

⁸⁸ Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, ..., hal. 1.

India membuatnya dianugerahi kehormatan dan kemasyhuran selama tinggal di Baghdad.

Kemasyhuran Al-Kindi sebagai seorang sastrawan terkemuka serta dukungannya terhadap teologi Muktazilah, membuat Al-Ma'mun tertarik dan mengajak Al-Kindi bergabung dalam kalangan cendekiawan yang tengah sibuk mengumpulkan dan menerjemahkan karya-karya ilmiah dan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Pada saat itu, Al-Ma'mun melancarkan suatu gerakan berskala luas untuk mengedepankan hal-hal pokok dari pemikiran Muktazilah. Hal inilah yang membuatnya menyetujui kecenderungan-kecenderungan rasional dalam karya para filsuf Yunani.

Al-Kindi menulis hampir 250 risalah tentang filsafat dan sains yang kurang dari 40 karyanya masih dapat dijumpai. Pemikirannya terpengaruh oleh aliran Neoplatonisme serta beberapa ilmuwan Yunani, seperti Hippocrates, Euclid, dan Ptolemy. Meski begitu, Al-Kindi tidak secara membabi-buta mengikuti pendapat orang-orang Yunani. Dia terutama menolak keabadian dunia, sebuah doktrin yang dipegang oleh sebagian besar filsuf Yunani dan sebagian besar filsuf Islam, seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd.⁸⁹

Al-Kindi berusaha mensintesis ajaran Islam dan pemikiran rasional Yunani. Dalam *On First Philosophy*, ia menegaskan bahwa filsafat dapat mengarah pada pengetahuan tentang “Kebenaran Pertama” dan “Penyebab Pertama.” Menggunakan argumen astronomi, ia berpendapat bahwa alam semesta terdiri atas materi yang terbatas dalam waktu yang terbatas. Keadaan seperti itu bisa terjadi hanya dari “Penyebab Pertama,” pencipta yang tak terbatas.⁹⁰ Kecenderungan Al-Kindi untuk membuktikannya sesuai nalar dan wahyu serta kepercayaannya yang kokoh terhadap ajaran agama mengenai penciptaan dunia yang merupakan akibat dari kehendak Tuhan, menunjukkan bahwa ia, sebagai filsuf Islam, mendasarkan argumennya dengan tetap berpegang kepada ajaran agama.

Di samping itu, Al-Kindi menegaskan bahwa kebenaran tetaplah kebenaran, tidak masalah dari mana datangnya. Kebenaran adalah hal yang paling berharga di dunia. Jika yang menemukan kebenaran itu adalah orang Yunani, bukan orang-orang Muslim, maka tidak ada alasan untuk menolak kebenaran tersebut. Hal tersebut disebabkan kepercayaan

⁸⁹ Jon McGinnis dan David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, ..., hal. 1.

⁹⁰ Scott L. Harris, *et.al.*, “Philosophers and Religious Leaders,” dalam Christian D. von Dehsen (ed.) *Lives & Legacies: An Encyclopedia of People Who Changed the World*, New York: Routledge, 2013, hal. 111.

Al-Kindi bahwa penemuan kebenaran merupakan suatu usaha kolektif dari semua bangsa.⁹¹

Setelah memperoleh ketenaran dan reputasi yang luas, Al-Kindi wafat pada tahun 870 atau 873 M.⁹² Pendapat lain mengatakan bahwa ia wafat tahun 866 M.⁹³

b. Pemikiran Agama dan Filsafat Al-Kindi

Al-Kindi beberapa kali menyatakan bahwa fungsi terpenting dari filsafat adalah untuk mencari kebenaran. Menurutnya, tidak ada seorang pun yang mampu mencapai kebenaran dengan dirinya sendiri. Sebaliknya, kebenaran itu dapat diperoleh dengan kerja sama kolektif dan usaha yang diakumulasikan.

Pembelaan Al-Kindi akan kebenaran diikuti pembelaannya terhadap filsafat. Akan tetapi, hal tersebut memunculkan suatu masalah yang berkaitan dengan hubungan antara nalar dan wahyu. Terhadap subjek tersebut, Al-Kindi melakukan pendekatan dengan dua tingkatan, yaitu berdasarkan kesamaan tujuan antara agama dengan filsafat dan secara epistemologis.

Pada tingkatan pertama, Al-Kindi mempertahankan gagasan perlunya filsafat dan dapat disesuaikan filsafat dengan agama. Ketika menghadapi kritikan orang-orang yang fanatik agama dan penentang kegiatan filosofis, ia menyatakan bahwa filsafat merupakan suatu kebutuhan. Kepada orang-orang yang fanatik tersebut, Al-Kindi menyuruh mereka untuk menyatakan filsafat itu perlu atau tidak perlu. Jika perlu, mereka harus memberikan alasan argumentatif untuk membuktikannya. Padahal, dengan memberi alasan argumentatif tersebut pada dasarnya mereka telah berfilsafat. Oleh karena itu, filsafat sangat diperlukan.

Argumen utama yang digunakan Al-Kindi untuk mempertahankan filsafat adalah dengan memberikan suatu asumsi bahwa filsafat dan agama mempunyai tujuan yang sama, yaitu pengetahuan tentang keesaan Tuhan dan usaha mencapai kebaikan. Ia mendasari asumsinya dengan pernyataan bahwa filsafat mencakup teologi, ilmu pengetahuan keesaan Tuhan, ilmu etika, dan ilmu yang bermanfaat bagi manusia untuk melakukan kebaikan dan mencegah keburukan.⁹⁴ Agama pun tidak berbeda. Menurut Al-Kindi, substansi sebenarnya dari semua amanat

⁹¹ George N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim, ...,* hal. 10-11.

⁹² Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy, ...,* hal. 3.

⁹³ David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976, hal. 18.

⁹⁴ Abu Ridah, *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*, Jilid 1, t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1950, hal. 53.

kenabian hanyalah untuk memperkuat keilahian Tuhan yang unik, sekaligus berisi perintah untuk memilih dan mengejar kebaikan-kebaikan yang paling diridai oleh Tuhan.

Dengan kata lain, Al-Kindi melihat bahwa pada tingkat teoritis, agama dan filsafat membahas suatu masalah yang sama, yaitu keesaan Tuhan. Pada tingkat praktis, keduanya mempunyai tujuan yang tidak berbeda, yaitu mendorong manusia untuk mencapai kehidupan moral yang lebih tinggi. Gagasan Al-Kindi ini memperjelas suatu fakta bahwa agama dan filsafat tidak memiliki perbedaan esensial karena keduanya mengarah pada hal yang sama.⁹⁵

Tingkatan yang kedua bersifat epistemologis. Tingkatan ini akan dijelaskan melalui ilustrasi ketika Al-Kindi membahas perbedaan antara pengetahuan manusia dengan pengetahuan kenabian.

Pada permulaan karangannya, *On First Philosophy*, Al-Kindi menyatakan bahwa kekuatan intelektual manusia untuk mengetahui kebenaran terakhir adalah terbatas. Ketika membandingkan pengetahuan manusia dengan pengetahuan kenabian, ia mengklaim pengetahuan manusia lebih rendah daripada pengetahuan kenabian.

Pengetahuan para rasul merupakan suatu pengetahuan yang diperoleh bukan melalui permintaan untuk memperolehnya, bukan melalui penelitian atau riset, bukan pula melalui tipuan logika maupun matematika. Pengetahuan para rasul merupakan kehendak Tuhan Yang Maha Tinggi dengan menyucikan dan menerangi diri mereka untuk misi kebenaran disertai dukungan, bimbingan, ilham, serta risalah-Nya. Pengetahuan ini dikhususkan kepada para rasul, bukan untuk manusia selainnya. Manusia biasa tidak mempunyai cara mencapai pengetahuan para rasul tersebut tanpa melalui riset atau bantuan logika dan matematika yang tentu membutuhkan waktu. Berbeda dengan para nabi yang mencapai pengetahuan ini berdasarkan kehendak Pengirimnya tanpa memerlukan waktu. Akal meyakini bahwa pengetahuan tersebut berasal dari Tuhan Yang Maha Tinggi. Tuhan itu ada ketika manusia secara alami tidak mampu melakukan yang serupa karena berada di luar tabiat atau karakter manusia itu sendiri. Ketidakkampuan itu membuat manusia berserah dan memasrahkan dirinya untuk dibimbing kepada kebenaran yang dibawa oleh para rasul. Hal ini sekaligus menjadi tanda yang luar biasa yang membedakan para rasul dengan manusia pada umumnya.⁹⁶

Apabila manusia biasa mulai mempertimbangkan jawaban-jawaban yang telah diberikan oleh para nabi terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang hal-hal yang tersembunyi dan esensial, ia akan

⁹⁵ George N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim, ...*, hal. 21-22.

⁹⁶ Abu Ridah, *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah, ...*, hal. 372-373.

mendapati bahwa apabila seorang filsuf bermaksud menjawab pertanyaan-pertanyaan ini dengan segala usaha yang telah memberinya pengetahuan melalui pengkajian dan penerapan yang lama, filsuf tersebut tidak akan sanggup memberikan jawaban yang singkat, jelas, sederhana, luas dan menyeluruh, sebagaimana jawaban yang telah Nabi berikan kepada orang-orang yang tidak beriman yang menyangkal penghidupan kembali jasad. Salah seorang di antara mereka yang berasal dari Mekah, membawa sebatang tulang kering kepada Nabi Muhammad dan bertanya kepadanya mengenai kemampuan Allah untuk memulihkan tulang tersebut dan menghidupkannya kembali.

وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami dan melupakan asal kejadiannya; dia berkata, "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang-belulang, yang telah hancur luluh?" (QS. Yasin/36: 78)

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa orang tersebut menyangsikan kekuatan Allah untuk dapat mengembalikan jasad dan tulang-belulang yang telah hancur menjadi utuh dan hidup kembali. Orang tersebut melupakan fakta bahwa dirinya telah Allah ciptakan dari tiada menjadi ada. Apabila ia merenungkan kejadian dirinya, tentu ia mampu membuktikan kekuasaan Allah sebagai pencipta langit dan bumi. Firman selanjutnya menyinggung hal tersebut.

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

Katakanlah (Muhammad), "Yang akan menghidupkannya ialah (Allah) yang menciptakannya pertama kali. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk. (QS. Yasin/36: 79)

Allah sebagai Pencipta mengetahui tulang-belulang yang berserakan di muka bumi. Ibnu Katsir menegaskan bahwa Allah tahu keberadaan tulang-belulang tersebut, ke mana perginya dan tercerai-berainya.⁹⁷ Penulis menilai penafsiran Ibnu Katsir ini memiliki keterkaitan dengan ayat berikut.

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ
الْخَلْقُ الْعَلِيمُ

Dan bukankah (Allah) yang menciptakan langit dan bumi, mampu menciptakan kembali yang serupa itu (jasad mereka yang sudah hancur

⁹⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Jilid VI, t.tp: Dar Thayyibah li Nasyar wa al-Tauzi', 1999, hal. 594.

itu)? Benar, dan Dia Maha Pencipta, Maha Mengetahui. (QS. Yasin/36: 81)

Mengutip pendapat Al-Thabari, menciptakan yang serupa dengan manusia sebagaimana pada ayat di atas berarti kemampuan Allah menjadikan mereka hidup kembali sebagaimana Dia memulai penciptaan mereka. Bahkan menurut Al-Thabari, penciptaan kembali makhluk yang telah mati tidak lebih unggul dari penciptaan langit dan bumi.⁹⁸ Ketiga ayat yang saling berhubungan ini menggambarkan besarnya kekuatan Allah dalam penciptaan makhluk-Nya. Alam semesta dengan segala isinya menunjukkan kuasa Allah bahwa Dia adalah Tuhan Pencipta segala sesuatu yang mampu menghidupkan kembali jasad-jasad yang telah mati.

Jawaban melalui ayat di atas menyiratkan suatu teori mengenai penciptaan alam semesta dari ketiadaan dan kemahakuasaan Tuhan. Para Nabi dapat mengetahuinya secara langsung dan menyatakannya dalam bentuk yang ringkas, jelas, dan menyeluruh.

Sebaliknya, karena bergantung pada penalaran logis yang pada gilirannya bergantung pada kemampuan pancaindera, pengetahuan manusia secara keseluruhan tidak dapat sedemikian lugas, ringkas, dan meyakinkan seperti halnya pengetahuan ilahiyah tentang kebenaran yang dikaruniakan Tuhan kepada para nabi-Nya. Gagasan Al-Kindi ini menunjukkan kecenderungannya untuk mengunggulkan pengetahuan kenabian atas pengetahuan lain.⁹⁹

Selain itu, teori penciptaan alam semesta yang sempat disinggung di atas akan dijelaskan melalui ilustrasi berikut. Penggambaran ini sekaligus untuk memperlihatkan pemikiran Al-Kindi mengenai teori penciptaan alam semesta.

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. (QS. Yasin/36: 82).

Menurut Al-Maraghi, kehendak Allah dalam menciptakan segala sesuatu terjadi dengan segera tanpa adanya penundaan.¹⁰⁰ Penulis menilai penciptaan semacam itu merupakan dampak dari sifat kuasa Allah terhadap apa yang Ia kehendaki. Allah memiliki otoritas penuh

⁹⁸ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur'an*, Jilid VI, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994, hal. 291.

⁹⁹ George N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim, ...*, hal. 29-30.

¹⁰⁰ Ahmad Musthofa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid XXIII, t.tp: Musthafa al-Babi al-Halbi, 1946, hal. 39.

memerintah segala sesuatu untuk memenuhi apa yang Ia perintahkan, tanpa memerlukan alat maupun bantuan.

Persoalan yang muncul dari ayat di atas adalah masalah linguistik dan metafisis mengenai cara orang dapat memerintahkan “sesuatu” yang tiada menjadi ada. Al-Kindi membenarkan pemakaian linguistik kata *jadilah* dengan fakta metaforisnya. Metafora, tamsil, dan lambang-lambang merupakan cara yang biasa dipakai oleh orang-orang Arab. Bagi Al-Kindi, menggambarkan suatu hal melalui sifat-sifat yang tidak dimiliki oleh hal tersebut dapat sepenuhnya dibenarkan. Ia mencari dukungan hipotesa-hipotesa linguistiknya dalam syair praislami. Imru al-Qays, dalam syairnya “Di Sinilah Berhenti dan Menangis,” mengatakan:

Sampai aku menangis kepada Malam,
Yang pinggangnya terentang sepanjang pahunya,
Masih juga adanya tidak tersembul nampak;
Oh, Malam, Malam, Malam yang Panjang!
Jadilah terang ke fajar,
Meskipun tiada senang seperti engkau takut akan datangnya hari.

Penyair mempersonifikasikan malam memiliki pinggang, paha, dan dada. Fakta yang tidak dapat disangkal bahwa malam tidak dapat disapa sebagai orang dan tidak memiliki suatu anggota badan sebagaimana dilukiskan dalam syair di atas. Meski demikian, orang-orang Arab menggunakan personifikasi untuk menyatakan suatu keinginan. Menurut Al-Kindi, kata *jadilah* perlu dipahami secara metaforis sebagai lambang kehendak Tuhan, tidak hanya sebagai sapaan terhadap sesuatu yang tidak ada.

Masalah metafisis yang tersirat dalam kata *jadilah* menunjukkan bahwa Al-Kindi meyakini akan *creatio ex nihilo* (penciptaan tanpa suatu apapun) dan kehendak Tuhan. Jika Tuhan menghendaki yang tidak ada menjadi ada, maka hal tersebut akan terjadi begitu saja.¹⁰¹

Pernyataan-pernyataan di atas memperlihatkan bahwa dalam pemikiran Al-Kindi, filsafat dan agama tidaklah bertentangan. Keduanya memiliki tujuan yang sama baik dalam bidang teoritis maupun praktis. Filsafat dan agama juga dapat dikolaborasikan untuk mencapai kebenaran. Hal tersebut merupakan konsekuensi dari prinsip Al-Kindi bahwa kebenaran hanya mampu dicapai melalui usaha bersama.

2. Ibnu Rusyd

a. Profil Ibnu Rusyd

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd adalah nama lengkap Ibnu Rusyd yang juga dikenal sebagai Averroes dalam literatur Eropa. Ia lahir di Cordoba, Spanyol, pada tahun 520

¹⁰¹ George N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, ..., hal. 27-28.

H/1126 M. Pendidikan Ibnu Rusyd berlandaskan secara menyeluruh kepada mazhab fikih Maliki dan mazhab teologi Asy'ari.

Ketika berusia 18 tahun, Ibnu Rusyd pergi ke istana Khalifah Abd al-Mukmin di Marrakesh. Khalifah tersebut digantikan oleh putranya bernama Abu Ya'qub Yusuf yang memerintah pada 1163 M sampai 1184 M. Kematian Abd al-Mukmin tidak memengaruhi kegiatan filosofis Ibnu Rusyd karena penggantinya, Abu Ya'qub Yusuf, menjaga hubungan erat antara penguasa dengan filsuf.¹⁰²

Ibnu Rusyd dikenalkan kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf oleh Ibnu Tufail (w. 1185 M), seorang filsuf terkemuka dan tabib istana pada masa itu. Abu Ya'qub Yusuf adalah pembaca karya Aristoteles, namun ia sering mengeluh kesulitan memahami bahasa yang digunakan filsuf tersebut. Sebagai hasil pertemuan itu, Ibnu Rusyd diminta untuk memberikan komentar sekaligus mengoreksi terjemah karya Aristoteles untuk meminimalisir adanya kesalahan tafsir.¹⁰³

Abu Ya'qub Yusuf meninggal dunia pada tahun 1184 M dan digantikan oleh anaknya, Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur (w. 1199). Yusuf al-Mansur senang melibatkan Ibnu Rusyd dalam diskusi tentang teori-teori filsafat dan hubungannya dengan iman Islam. Pada waktu itu, eksistensi filsafat dalam Islam bergantung pada selera orang kaya dan kemurahan hati raja. Fanatisme agama yang menjangkiti masyarakat kebanyakan memandang studi filsafat dengan kebencian dan kesangsian yang mendalam. Mereka menganggap siapapun yang tidak puas dengan pengetahuan yang ada dalam Al-Qur'an sebagai kafir.

Kebencian tersebut kemudian memuncak pada tahun 1195 M. Ibnu Rusyd dituduh sesat dan kehormatannya dilucuti.¹⁰⁴ Pada tahun yang sama, ia diasingkan ke Lucena, sebelah tenggara Cordoba. Khalifah memerintahkan agar buku-buku Ibnu Rusyd dibakar. Pengajaran filsafat dan ilmu pengetahuan dilarang, kecuali astronomi, kedokteran, dan matematika.¹⁰⁵ Ibnu Rusyd kemudian dipindahkan ke Maroko dan meninggal di sana pada tahun 595 H/1198 M. Jenazah Ibnu Rusyd dipindahkan tiga bulan setelahnya ke Cordoba dan dikuburkan di sana sesuai wasiatnya sendiri.

¹⁰² Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Surrey: Curzon Press, 1998, hal. 3-4.

¹⁰³ Ibrahim Y. Najjar, *Faith and Reason in Islam*, London: Oneworld Publications, 2001, hal. 1.

¹⁰⁴ Rev. E. L. Hicks, *et.al.*, "A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature," dalam *The Encyclopædia Britannica*, Vol. III, Edinburgh: Adam and Charles Black, t.th, hal. 149.

¹⁰⁵ Ibrahim Y. Najjar, *Faith and Reason in Islam*, ..., hal. 1.

Ibnu Rusyd merupakan sosok yang berwawasan luas dan kreatif. Ia banyak menulis karya di berbagai bidang keilmuan. Misalnya dalam bidang fikih, Ibnu Rusyd menulis kitab *Bidâyah al-Mujtahid*. Pada bidang kedokteran, terdapat kitab *al-Kulliyât*. Pada bidang filsafat, ia menyusun *Tahâfut al-Tahâfut*, *Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Syarî'at wa al-Hikmah min al-Ittishâl*, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî 'Aqâid al-Millah*, *Tafsir mâ ba'd al-Thabi'ah* dan *Talkhis Kitâb al-Muqawwalât*.¹⁰⁶

b. Pemikiran Agama dan Filsafat Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd menyatakan bahwa kerja filsafat tidak lebih dari mempelajari (*nazhar*) segala wujud yang tampak (*al-maujûdât*) lalu mengambil pelajaran (*i'tibâr*) darinya sebagai sarana pembuktian akan adanya Tuhan Pencipta (*Shâni'*). Segala wujud yang tampak pada dasarnya menunjukkan adanya Sang Pencipta dengan jalan mengetahui ciptaan-Nya. Semakin sempurna pengetahuan manusia mengenai ciptaan-Nya, maka akan semakin sempurna pengetahuan manusia mengenai Tuhan Penciptanya.

Di sisi lain, syariat sendiri telah mendorong manusia untuk merenungkan segala wujud kosmis melalui penalaran rasio dan mengambil pengetahuan darinya secara rasional. Hal tersebut telah termaktub dengan jelas di beberapa ayat Al-Qur`an.

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Maka, ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan! (QS. al-Hasyr/59: 2)

Al-Sa'di mengartikan *uli al-abshâr* sebagai orang yang memiliki pemikiran yang cerdas dan akal yang sempurna. Ayat ini memuat perintah agar manusia mengambil pelajaran. Pengambilan pelajaran itu dapat ditempuh dengan berbagai cara, misalnya *uli al-abshâr* dengan pemikirannya, meng-*qiyâs*-kan sesuatu dengan sesuatu lain yang menyerupainya, serta memikirkan makna dan hikmah yang terkandung dalam hukum. Ketika hal-hal semacam itu dilaksanakan, akal manusia menjadi sempurna, pemikirannya terbuka, dan mampu mencapai pemahaman hakiki.¹⁰⁷

Penafsiran al-Sa'di pada ayat di atas memperlihatkan dalil perintah untuk beriktibar. Iktibar dapat dilakukan salah satunya dengan *qiyâs*. Bahkan, melansir pernyataan Ibnu 'Asyur dalam tafsirnya, sebagian

¹⁰⁶ Ris'an Rusli, *Filsafat Islam: Telaah Tokoh dan Pemikirannya*, Jakarta: Kencana, 2021, hal. 87-88.

¹⁰⁷ Al-Sa'di, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002, hal. 849-850.

ulama *ushûl fiqh* menggunakan ayat ini sebagai dalil bahwa *qiyâs* merupakan hujah dalam *ushûl fiqh*.¹⁰⁸ Hal ini sebab Allah memerintahkan manusia untuk mengambil pelajaran dan hukum melalui kejadian dalam ayat ini serta membandingkannya dengan kejadian lain yang serupa.

Bagi Ibnu Rusyd, ayat di atas berisi suatu perintah tekstual bagi wajibnya menggunakan *qiyâs 'aqli* (analogi rasional) maupun *qiyâs 'aqli* dan *qiyâs syar'i* (analogi hukum fikih) bersamaan.

Begitu pula firman Allah Ta'ala:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...

Dan apakah mereka tidak memerhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala apa yang diciptakan Allah... (QS. al-A'raf/7: 185)

Ayat ini merupakan rangsangan bagi manusia ketika menghadapi alam semesta. Sayyid Quthb meyakini bahwa memerhatikan jagat raya yang begitu luas dan agung dengan mata dan hati yang terbuka sudah cukup untuk membebaskan manusia dari kebodohan. Memerhatikan dan merenungkan banyaknya ciptaan Allah di langit maupun di bumi menunjukkan kehebatan Sang Pencipta dalam menjaga keteraturan alam kosmis. Manusia yang melihat keindahan tersebut pasti tergerak hati dan akalnya untuk mencari siapa pencipta semua itu. Dari sini, dapat diketahui bahwa segala sesuatu yang wujud mengandung isyarat-isyarat yang menggiring manusia untuk sampai pada kesimpulan bahwa ia diciptakan oleh Tuhan. Bahkan kesan semacam itu tidak pernah sirna dari perasaan manusia. Apabila terdapat kesalahan, hal itu hanya terdapat ketika manusia mencoba mengidentifikasi Tuhan secara benar.¹⁰⁹

Melalui penafsiran Sayyid Quthb, penulis mendapati kesungguhan Allah "berbicara" kepada manusia melalui Al-Qur'an dan eksistensi jagat raya. Allah mencoba menghidupkan akal dan hati manusia untuk memikirkan kehidupan aktual yang sedang ia hadapi. Pada ayat ini, secara khusus Allah mengajak manusia untuk memerhatikan ayat-ayat kauniyah-Nya yang terbentang di langit dan bumi guna membangkitkan kesadaran mereka akan perjalanan waktu dan mendekatnya ajal yang misterius. Kesadaran yang timbul kemudian mampu menghindarkan manusia dari kelalaian dan mengantarkannya kepada keimanan.

Dorongan untuk mempelajari semua wujud yang ada di alam semesta juga termuat pada ayat berikut:

¹⁰⁸ Ibnu 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid XXVIII, t.tp: Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984, hal. 72.

¹⁰⁹ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur'an*, Jilid III, Beirut: Dar al-Syuruq, 2003, hal. 1405-1406.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

(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; Maha Suci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka. (QS. Ali Imran/3: 191)

Memahami kebenaran akan ketetapan alam semesta dan fenomena-fenomenanya berarti memahami bahwa di sana terdapat ketetapan dan aturan, hikmah dan tujuan, serta kebenaran dan keadilan di balik kehidupan manusia di muka bumi. Menurut Sayyid Quthb, pemahaman semacam ini ikut memunculkan kesadaran akan kepastian *hisâb* (perhitungan) dan pembalasan sesuai perbuatan yang dilakukan manusia. Manusia juga akan meyakini adanya alam yang berbeda dengan dengan alam dunia ini. Alam tersebut merupakan tempat penentuan pembalasan dan tempat terwujudnya kebenaran dan keadilan. Hal ini berlanjut kepada munculnya gambaran neraka secara perlahan. Manusia yang tersadar hatinya akan meminta agar Allah memelihara mereka dari siksa neraka.¹¹⁰

Penafsiran Sayyid Quthb terhadap kedua ayat di atas memperlihatkan bahwa Al-Qur`an mengarahkan pandangan dan hati manusia secara berulang-ulang dan sangat intens untuk memerhatikan alam semesta. Manusia yang memiliki pemikiran dan pemahaman yang benar akan sepenuh hati menerima isyarat atas segala sesuatu yang tampak. Mereka mampu mengetahui hakikat alam semesta yang dititipkan kepadanya dan mengerti tujuan keberadaannya. Ketika manusia memerhatikan fenomena alam dengan akal dan hati yang bersih, ia akan menyadari bahwa di balik keteraturan dan kerapian alam pasti ada kekuatan Maha Besar yang mengaturnya. Keinginan untuk mematuhi Pencipta makhluk ini akan timbul dalam hati manusia disertai rasa cinta dan takut kepada-Nya dalam waktu yang sama. Manusia yang beriman ini akan memperlakukan alam dengan baik, berbuat dengan seimbang, karena meyakini bahwa segala sesuatu yang diperbuat pasti akan dipertanggungjawabkan.

Pada ayat lain, Allah memberitahukan bahwa di antara manusia ada yang secara khusus diberi kehormatan untuk memperoleh ilmu filsafat yaitu Nabi Ibrahim.

¹¹⁰ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jilid I, ..., hal. 546-547.

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

Dan demikianlah Kami memperlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kami yang terdapat) di langit dan di bumi, dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin. (QS. al-An'am/6: 75)¹¹¹

Melansir penafsiran Ibnu Athiyah, *arâ* di sini bermakna melihat dengan mata (*ru'yah al-bashar*). Allah memperlihatkan kekuasaan langit dan bumi kepada Ibrahim sehingga ia bisa melihat keajaiban itu dengan kedua matanya. Kemampuan ini hanya dimiliki oleh Ibrahim pada waktu itu. Pendapat lain yang dikutip Ibnu Athiyah memaknai *arâ* dengan *ru'yah al-bashar* (melihat dengan mata) sekaligus *ru'yah al-qalb* (melihat dengan hati) atas segala yang ada di langit dan bumi. *Ru'yah al-qalb* memungkinkan Ibrahim melihat jagat raya melalui perenungan dan pemikirannya. Hal ini belum pernah terjadi kepada para rasul selain Ibrahim.¹¹²

Apabila melihat arti ayat secara sepintas, akan terlihat bahwa konsep *ru'yah al-bashar* dan *ru'yah al-qalb* di atas sejalan dengan Al-Qur'an. Ibrahim menggunakan penglihatan dan hatinya untuk meresapi keindahan alam semesta. *Ru'yah al-bashar* dan *ru'yah al-qalb* kemudian menggiringnya untuk sampai pada kesimpulan bahwa dibalik semua itu terdapat petunjuk tentang keberadaan Sang Pencipta. Dengan demikian, tujuan akhir dari ayat ini adalah keimanan.

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa wahyu menggalakkan aktivitas bertafakur mengenai segala sesuatu yang wujud. Dengan demikian, belajar filsafat merupakan suatu perintah dan kewajiban sebagaimana yang telah dipaparkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Apabila telah jelas bahwa syariat mewajibkan manusia untuk meneliti segala yang tampak dengan penalaran atau rasio dan mengambil pelajaran darinya, maka proses penalarannya wajib melalui analogi rasional (*qiyâs 'aqli*). Bagi Ibnu Rusyd, proses penalaran dengan meneliti (*nazhar*) yang merupakan anjuran syariat, adalah jenis penalaran yang paling sempurna, dan inilah yang disebut dengan *burhân* (demonstrasi).

Metode demonstrasi akan menghasilkan kebenaran yang tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu. Hal ini sebab kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya. Keduanya akan saling mendukung dan menepatkan posisi masing-masing.

¹¹¹ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl wa Taqrîru Mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, hal. 27-28.

¹¹² Ibnu Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafṣîr al-Kitâb al-'Azîz*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 2001, hal. 311.

Berkenaan dengan penalaran demonstratif yang membawa kepada suatu jalan pemikiran tertentu atas *maujûd*, maka syariat akan merespon hal tersebut dengan dua sikap, yaitu tidak menyinggungnya sama sekali atau menerangkannya. Jika persoalan tersebut tidak disinggung oleh syariat, maka jelas tidak ada permasalahan. Keberadaannya sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat dan ahli fikih bertugas menyimpulkannya melalui *qiyâs syar'î*. Akan tetapi, jika syariat menjelaskannya, maka makna tekstual dari syariat bisa jadi akan bersesuaian atau justru bertentangan dengan makna tertentu yang dibawa oleh metode burhani/penalaran demonstratif. Jika memang sesuai, maka tidak ada lagi yang perlu dikomentari. Apabila sebaliknya, maka harus dicari takwil atas makna yang terdapat dalam syariat itu.

Ibnu Rusyd meyakini bahwa manusia memiliki kemampuan yang berbeda-beda dalam menerima kebenaran. Oleh sebab itu, terdapat dua dimensi pada ayat Al-Qur`an, yaitu dimensi lahir dan batin. Ia kemudian mengklasifikasikan manusia menjadi tiga golongan, yaitu:

- 1) Orang yang menerima kebenaran dengan *burhân* (kalangan filsuf). Mereka menggunakan argumen demonstratif, yaitu argumen yang didukung oleh premis yang benar atau diterima seolah-olah benar.

Contoh:

Setiap manusia akan binasa

Socrates adalah manusia

Maka Socrates akan binasa

- 2) Orang yang menerima kebenaran dengan *jadal* (kalangan pemikir/teolog). Mereka menggunakan argumen dialektik, yaitu argumen yang dibangun atas dasar yang bersifat dugaan (*zhanni*).

Contoh:

Oksigen adalah elemen penting kehidupan. Kemungkinan, di bulan terdapat oksigen. Alhasil, kita akan menemukan kehidupan di bulan.

- 3) Orang yang menerima kebenaran dengan *khithâbiyyah* (masyarakat awam). Mereka menggunakan dalil-dalil retorik, yaitu argumen yang lebih banyak berdasarkan emosi (*'âthifi*) daripada logika (*manthiqi*). Contoh:

Keselamatanmu tergantung pada cintamu terhadap tanah airmu

Apabila kamu menginginkan keselamatan,

maka cintailah tanah airmu.¹¹³

Berkaitan dengan takwil, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa kalangan filsuf yang memiliki otoritas menakwilkan teks wahyu. Mereka dinilai

¹¹³ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl wa Taqrîru Mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, ..., hal. 29.

lebih mumpuni dan termasuk dalam *al-râsikhûna fi 'ilmi* (orang-orang yang ilmunya mendalam) sebagaimana tersebut pada Surah Ali Imran/3: 7.

Kebenaran hakiki, dengan beragam jalan untuk mencapainya dan kadar kemampuan manusia yang bertingkat-tingkat, merupakan dalil sederhana bagi keharusan melakukan takwil. Ibnu Rusyd percaya bahwa takwil adalah satu-satunya jalan untuk menghilangkan segala bentuk konflik yang kadang-kadang terjadi di antara makna tekstual pada sebagian teks suci dengan konklusi-konklusi burhani.

Selain itu, Ibnu Rusyd berani memastikan bahwa capaian apapun yang dihasilkan oleh metode *burhân* (demonstrasi) tapi bertentangan dengan makna lahir teks syariat, maka secara otomatis makna lahir teks tersebut terbuka untuk menerima takwil. Takwil dilakukan dengan cara yang tidak melanggar tradisi bahasa Arab. Penakwilan ini tidak diragukan lagi oleh seorang muslim manapun. Bahkan keyakinan akan kebenarannya akan bertambah apabila seseorang menekuni dan menguji pernyataan ini, lalu menjadikannya sarana pencapaian untuk mengintegrasikan wahyu (*manqûl*) dan hal-hal yang rasional (*ma'qûl*).

Lebih lanjut, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dalam lafaz-lafaz syariat dan makna-makna tekstual nas-nas itu memberikan dukungan untuk melakukan takwil pada setiap kasus yang membutuhkan upaya penyesuaian antara filsafat dan syariat.

“Makna lahir apapun yang terdapat pada teks syariat yang secara lahiriyah bertentangan dengan suatu makna yang disimpulkan oleh metode *burhân*, kemudian makna lahir syariat itu diteliti dan ditelaah semua bagiannya, maka pada teks-teks syariat itu akan dapat ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang secara lahiriyah mendukung adanya proses penakwilan semacam itu, atau minimal tidak menolak.”

Berdasarkan pernyataan ini, kaum muslimin bersepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban memahami lafaz syariat melalui makna lahiriyah seluruhnya, atau mencerabut semua lafaz dari makna tekstualnya. Syariat sendiri memuat makna-makna tekstual yang tampaknya saling bertentangan. Hal ini menjadi stimulus bagi orang-orang yang memiliki ilmu mendalam (*al-râsikhûna fi 'ilmi*) agar mau melakukan penakwilan terhadap makna-makna yang terkesan bertentangan itu.¹¹⁴

Pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd di atas mengungkapkannya usaha rekonsiliasinya terhadap syariat dan filsafat melalui dua pokok pembahasan, yaitu masalah takwil dan tingkatan kemampuan manusia dalam menerima kebenaran. Ketika menelaah pemikirannya terhadap

¹¹⁴ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl wa Taqrîru Mâ bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishâl*, ..., hal. 35-36.

kedua pembahasan tersebut, Ibnu Rusyd terlihat tidak mengutamakan akal dibanding wahyu. Sebaliknya, ia justru mengonsep pemikiran rasional yang menurutnya selaras dengan Al-Qur`an. Dengan demikian, akal dan wahyu saling menopang dalam perannya sebagai penghasil kebenaran.

D. Integrasi Agama dan Filsafat Perspektif Mufasir

Sebagaimana disinggung sebelumnya, kata *falsafah* tidak pernah disebut dalam Al-Qur`an. Ulama kerap kali menggunakan kata *al-hikmah* ketika mengistilahkan filsafat, seperti yang dilakukan Ibnu Rusyd. Oleh sebab itu, penemuan konsep relasi agama dan filsafat menurut mufasir akan ditinjau melalui penafsiran mereka terhadap ayat *al-hikmah*, salah satunya pada Surah al-Baqarah/2: 269.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat.

Muhammad Abduh menjelaskan bahwa *al-hikmah* adalah sesuatu yang dibutuhkan manusia agar mampu membedakan antara *ilhâm al-ilâhi* (ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan) dengan *waswâs al-syaithâni* (godaan setan). Hikmah adalah ilmu yang benar dan besar pengaruhnya terhadap diri sendiri, sehingga mampu mendorong kemauan seseorang untuk melakukan suatu perbuatan. Ketika perbuatan itu muncul dari ilmu yang benar, maka perbuatan itu akan menjadi perbuatan yang baik dan bermanfaat, serta mampu mendatangkan kebahagiaan. Banyak sekali orang berpengetahuan, namun pengetahuan itu sama sekali tidak bermanfaat. Hal ini sebab mereka hanya menggunakan ilmunya di waktu-waktu tertentu (adu argumen misalnya) tanpa ada keinginan untuk mengamalkannya. Ilmunya sekadar khayal, tidak kokoh di dalam jiwa, sehingga ia tidak mampu membedakan antara *ilhâm* dengan *waswâs*.

Allah memberi alat *al-hikmah* kepada manusia berupa akal. Akal yang cerdas merupakan alat yang ampuh untuk memperoleh ilmu yang benar. Akal adalah timbangan yang adil, yaitu timbangan untuk menyisihkan keragu-raguan dan kebenaran. Apabila timbangan kebenaran itu lebih berat, maka keragu-raguan akan melemah dan hilang. Dengan demikian, manusia akan mudah membedakan *ilhâm* dengan *waswâs*. Pernyataan ini sejalan dengan perkataan Ibnu Abbas r.a:

الْحِكْمَةُ هُوَ الْفِقْهُ فِي الْقُرْآنِ

Hikmah adalah pengetahuan tentang Al-Qur`an

Hal ini berarti jika seseorang telah mampu memahami *hudan* (petunjuk) dan hukum dalam Al-Qur`an beserta alasan hukumnya, maka orang itu telah dikaruniai *al-hikmah*. Kemampuan memahami Al-Qur`an tidak akan terjadi kecuali dengan kesempurnaan akal pikiran disertai penggunaan akal dengan baik dalam membahas manfaat hukum dan dalil-dalilnya. Orang yang taklid akan terhalang dari “buah” akal, yaitu *al-hikmah*, dan terhalang dari banyaknya kebaikan yang Allah tetapkan bagi pemilik *al-hikmah*.¹¹⁵

Wahbah al-Zuhaili meyakini bahwa kata *al-hikmah* memiliki banyak arti. Ia sendiri mengikuti pendapat mayoritas ulama yang mengartikan *al-hikmah* dengan ilmu, fikih, dan Al-Qur`an. *Al-hikmah* ini membuat manusia mampu membedakan antara hakikat/kebenaran dengan prasangka, dan mampu membedakan antara *ilhâm* dengan *waswâs*.¹¹⁶

Sejalan dengan Muhammad Abduh, Wahbah al-Zuhaili juga menyebutkan bahwa alat *al-hikmah* adalah akal. Orang yang mendayagunakan akalnya untuk memahami hukum dan rahasia-rahasia yang terkandung dalam Al-Qur`an, tentu ia tidak akan mudah terpengaruh oleh bujukan setan. Ia tidak akan ragu-ragu dalam menjalani perintah Allah.

Manusia yang Allah karuniai ilmu yang benar dan bermanfaat (*al-hikmah*), khususnya pemahaman mendalam tentang Al-Qur`an dan agama, dan memberinya akal, maka ia telah ditunjukkan kepada kebaikan dunia dan akhirat serta mampu memahami segala sesuatu sesuai

¹¹⁵ Mufasir mengumpamakan orang taklid layaknya bola yang digiring oleh kebodohan dan godaan setan. Orang-orang seperti ini terkadang lebih percaya dengan pemikiran orang lain daripada pemikirannya sendiri. Misalnya masalah zakat. Ulama berpendapat bahwa zakat wajib dikeluarkan apabila telah mencapai haul dan nishab. Ada satu kasus, di mana seorang suami memiliki banyak kekayaan dan memberikan harta tersebut kepada istrinya sehari atau dua hari sebelum mencapai haul. Setelah itu, istrinya memberikan harta itu lagi kepada suaminya satu atau dua hari setelah haul, sehingga mereka berasumsi bahwa mereka sudah tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika hal tersebut terus dilakukan dan melewati beberapa haul, tentu banyak keharusan pengeluaran zakat yang telah mereka lewatkan. Inilah akibat dari taklid, mengikuti suatu pendapat secara “buta”. Orang yang mendalami Al-Qur`an tanpa taklid dan tidak tertipu oleh pemikiran orang lain, maka ia akan mengetahui bahwa sikapnya itu (tidak mengeluarkan zakat) sangat bertentangan dengan Allah dan *kitâb Allah*, terhalang dari banyak kebaikan yang telah Allah tetapkan, serta tidak memiliki *al-hikmah*. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *al-Tafsîr al-Manâr*, Jilid III, t.tp: Dar al-Manar, 1367 H, hal. 75-76.

¹¹⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Jilid II, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 71-69.

hakikatnya. Tidak ada seorangpun yang bisa mengambil manfaat dari suatu ilmu, mampu menerima nasihat, dan mengambil pelajaran dari suatu peringatan kecuali orang yang memiliki akal sehat yang bisa digunakan untuk memahami pesan agama dan maksud firman Tuhan.

Ayat ini juga memuat anjuran untuk menuntut ilmu dan mengagungkan kedudukan *al-hikmah*. Selain itu, terdapat juga perintah untuk memanfaatkan akal sebagai media untuk merenungi dan memikirkan segala sesuatu yang diciptakan untuk manusia.¹¹⁷

Al-Razi menafsirkan *al-hikmah* sebagai perbuatan yang benar, yaitu *al-takhalluq bi akhlâq Allah bi qadri al-thâqah al-basyariyyah* (berusaha untuk berakhlak sebagaimana akhlak Allah sesuai kemampuan manusia).¹¹⁸ Dengan kata lain, *al-hikmah* adalah upaya manusia meniru perbuatan Tuhan untuk mendekati sifat-sifat ketuhanan. Perbuatan Tuhan yang dimaksud sejatinya adalah perbuatan yang tepat, bijak, serta sesuai dengan ilmu dan situasi yang ada.

Kata *al-hikmah* pada ayat ini dipahami Quraish Shihab sebagai ilmu tentang baik dan buruk, serta kekuatan untuk dapat mengamalkan perbuatan baik dan menghindari perbuatan buruk. Seseorang yang dikaruniai ilmu dan kekuatan semacam ini berarti telah dianugerahi oleh Allah dengan *al-hikmah*. Dengan *al-hikmah*, seseorang akan mampu memahami dan memutuskan suatu persoalan dengan tepat.¹¹⁹

Walaupun diungkapkan dengan rumusan yang berbeda, gagasan Muhammad Abduh, Wahbah al-Zuhaili, Al-Razi, dan Quraish Shihab pada dasarnya memuat pengertian yang sama bahwa *al-hikmah* adalah suatu kebijaksanaan yang muncul karena seseorang berperilaku dengan cara yang tepat, sesuai dengan ilmu dan situasi yang dihadapi. *Al-hikmah* merupakan kebenaran yang menggerakkan keinginan seseorang untuk berbuat baik. Konsekuensi logis dari pernyataan tersebut adalah bahwa *al-hikmah* dan kebaikan tidak akan terpisah. Hal ini sesuai dengan pendapat Muhammad Abduh dalam kitabnya.¹²⁰

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa kata *al-hikmah* merupakan titik tolak mufasir dalam memahami filsafat. Ketika memahami kata filsafat sebagai *al-hikmah* dalam pengertian di atas, dapat ditemukan adanya indikasi bahwa filsafat, sebagaimana penjelasan para mufasir, sebenarnya tidak bertentangan dengan agama. Hal ini sebab

¹¹⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, ..., hal. 71-72.

¹¹⁸ Muhammad al-Razi Fakhruddin, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid VII, t.tp: Dar al-Fikr, 1981, hal. 73.

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. I, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2021, hal. 704.

¹²⁰ Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *al-Tafsîr al-Manâr*, ..., hal. 77.

filsafat dan agama sama-sama menghendaki kebaikan agar manusia terhindar dari segala bentuk keburukan.

Setelah menguraikan diskursus akademik terkait hubungan agama dan filsafat menurut para ulama, maka pada pembahasan selanjutnya penulis akan mengenalkan *Tafsîr al-Mishbâh* beserta profil pengarangnya. Pembahasan ini sangatlah penting agar mampu mengetahui ideologi mufasir serta identitas tafsir yang disusun.

BAB III

PROFIL M. QURAIISH SHIHAB DAN *TAFSÎR AL-MISHBÂH*

Pemikiran seseorang tentu tidak lahir dari ruang hampa. Latar pendidikan yang ditempuh serta keadaan sosio-historis yang mengiringi turut memberi pengaruh. Pada bab ini, penulis paparkan telaah biografi, riwayat intelektual, serta lingkungan sosial yang mengitari mufasir. Penulis juga menguraikan latar belakang penulisan, sistematika pembahasan, rujukan, serta metode dan corak *Tafsîr al-Mishbâh*. Pandangan mufasir terkait akal dan wahyu akan penulis bedah melalui karya-karyanya dan menguraikannya secara deskriptif.

A. Biografi M. Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab merupakan penulis *Tafsîr al-Mishbâh*. Ia lahir di Sidenreng Rappang (Sidrap) pada 16 Februari 1944. Orang tuanya bernama Prof. KH. Abdurrahman Shihab dan Asma Aburisy. Quraish Shihab merupakan putra keempat dari 12 bersaudara, yaitu Nur, Ali, Umar, Wardah, Alwi, Nina, Sida, Abdul Mutalib, Salwa, Ulfa dan Latifah. Ia menikahi Fatmawati Assegaf dan dianugerahi lima orang anak bernama Najeela, Najwa, Nasyawa, Nahla dan Ahmad.¹

Ayah Quraish Shihab, Prof. Abdurrahman Shihab adalah seorang ulama dan guru besar dalam bidang tafsir. Ia dipandang sebagai salah seorang tokoh yang memiliki kontribusi besar di bidang pendidikan.

¹ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII No. 1 Tahun 2012, hal. 22.

Terbukti dari usahanya membina dua perguruan tinggi di Ujung Pandang, yaitu Universitas Muslim Indonesia (UMI), sebuah perguruan tinggi swasta terbesar di kawasan Indonesia bagian Timur, dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alaudin Ujung Pandang. Abdurrahman Shihab tercatat pernah menjabat rektor kedua perguruan tinggi tersebut: Rektor UMI tahun 1959-1965 dan Rektor IAIN Alaudin tahun 1972-1977. Abdurrahman Shihab merupakan seorang visioner. Ia percaya bahwa pendidikan merupakan agen perubahan. Pandangan demikian dapat terpengaruh oleh latar pendidikannya, di mana ia sempat mengenyam pendidikan di Jami'atul Khair, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Murid-murid yang belajar di lembaga ini diajarkan tentang gagasan-gagasan gerakan pembaruan dan pemikiran Islam. Hal ini disebabkan Jami'atul Khair memiliki hubungan yang erat dengan sumber-sumber pembaruan di Timur Tengah, seperti Hadramaut, Haramain, dan Mesir. Lembaga ini juga mendatangkan banyak guru dari Timur Tengah, di antaranya Syekh Ahmad Soorkati yang berasal dari Sudan, Afrika Utara.²

Quraish Shihab kecil telah menjalani pergumulan dengan Al-Qur'an sejak umur 6-7 tahun. Ia harus mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diadakan oleh ayahnya sendiri. Selain menyuruh membaca Al-Qur'an, ayahnya juga menguraikan secara sepintas kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Di sinilah, benih-benih kecintaannya kepada Al-Qur'an mulai tumbuh.³

Motivasi awal dan benih kecintaan terhadap tafsir, Quraish Shihab dapatkan dari ayahnya yang sering mengajak anak-anaknya duduk bersama.⁴ Pada saat-saat seperti inilah Abdurrahman Shihab menyampaikan petuah-petuah agamanya. Banyak dari petuah itu kemudian Quraish ketahui sebagai ayat Al-Qur'an, nasihat Nabi, sahabat, atau pakar-pakar Al-Qur'an yang hingga sekarang masih ia ingat. Di antara nasihat ayahnya yang selalu ia ingat adalah sebuah kutipan ayat Surah al-A'raf/7: 146.

سَأَصْرَفُ عَنْ آيَتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ

² Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, Depok: Sahifa Publishing, 2020, hal. 336-337.

³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 83-84.

⁴ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 336-337.

Akan Aku palingkan dari tanda-tanda (kekuasaan-Ku) orang-orang yang menyombongkan diri di bumi tanpa alasan yang benar...

Nasihat tersebut selalu terngiang dalam pikiran Quraish Shihab hingga ia tumbuh dewasa. Oleh sebab itu, Quraish Shihab tetap menjadi pribadi yang rendah hati dan jauh dari kesan pencitraan yang berlebihan meski sudah dikenal masyarakat sebagai orang berilmu.⁵

Pada tahun 1956, ketika Quraish Shihab berusia 12 tahun, ia dikirim ke Pondok Pesantren Dar al-Hadis al-Faqihiyah Malang, Jawa Timur, dan berguru kepada Habib Abdul Qadir Bilfaqih (w. 1962). Habib Abdul Qadir adalah sosok ulama yang berwawasan luas dan selalu menanamkan rasa rendah hati, toleransi, dan cinta kepada Ahlul Bait kepada para santrinya. Sikap serta keluasan wawasannya ini membuat Habib Abdul Qadir tidak terpaku pada satu pendapat saja. Mengenai sosok Habib Abdul Qadir Bilfaqih ini, Quraish Shihab mengatakan bahwa guru sekaligus mursyidnya ini selalu mengajarkan secara lisan maupun praktik tentang makna keikhlasan dalam menyampaikan ajaran agama. Habib Abdul Qadir sering mengucapkan perkataan Habib Abdullah al-Haddad:

“*Tharîqah* yang kita tempuh menuju Allah adalah upaya meraih ilmu dan mengamalkannya, disertai dengan *wara'* dan rendah hati serta rasa takut kepada Allah yang melahirkan keikhlasan kepada-Nya. Popularitas bukanlah idaman leluhur Abi 'Alawy. Siapa yang mengidamkannya, maka ia 'kecil'. *Tharîqah* mereka adalah *shirât al-mustaqîm* (jalan lebar yang lurus) yang intinya adalah ketulusan bertakwa serta zuhud menghindari gemerlap dunia, rendah hati, meluruskan niat, membaca wirid—walau singkat—serta menghindari aib dan keburukan.”

Bahkan Quraish Shihab mengatakan bahwa masa perguruannya selama sekitar dua tahun kepada Habib Abdul Qadir lebih berarti daripada belasan tahun masa studinya di Mesir. Hal tersebut dikarenakan Habib Abdul Qadir-lah yang meletakkan dasar dan mempengaruhi kecenderungan Quraish Shihab.⁶

Selama menempuh pendidikan di Malang, Quraish Shihab menghabiskan pagi dengan belajar di pondok pesantren. Ia mengikuti pelajaran di sekolah pada petang hari. Di pesantren, ia belajar lebih dalam tentang tradisi Nahdlatul Ulama (NU), bahasa Arab, dan berbagai disiplin ilmu lainnya. Quraish Shihab juga banyak mendapatkan ilmu dari Habib Abdul Qadir Bilfaqih, yang turut mempengaruhinya menjadi sosok ulama moderat. Kecerdasan Quraish Shihab tampak dari kemampuannya mahir berbahasa Arab dalam jangka waktu dua tahun saja. Oleh sebab itu,

⁵ Azharulloh, “Syafaat dalam Al-Qur`an Menurut Perspektif Tafsir al-Mishbah,” *Tesis*, Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ, 2017, hal. 60.

⁶ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017, hal. xxiii.

ayahnya merasa bahwa ia telah cukup siap untuk belajar ke Timur Tengah.⁷

Pada tahun 1958, setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Malang, Quraish Shihab berangkat ke Kairo, Mesir menjadi wakil Sulawesi Selatan dalam seleksi nasional yang diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia. Ia mendapat bantuan beasiswa dari Pemerintah Daerah (Pemda) Sulawesi Selatan. Quraish Shihab berangkat bersama dua saudaranya, Umar Shihab dan Alwi Shihab. Ia belajar di Jurusan Tafsir dan Hadis, Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar. Sebelumnya, ia juga menempuh pendidikan *I'dâdiyyah* (setingkat kelas dua Tsanawiyah) di Madrasah Aliyah al-Azhar.

Selama menjadi mahasiswa di al-Azhar, Quraish Shihab terlibat aktif di Himpunan Pelajar Indonesia Cawangan Mesir. Ia juga memperluas pergaulannya terutama dengan sejumlah mahasiswa yang berasal dari negara berbeda. Menurut Quraish Shihab, selain dapat memperluas wawasan berpikir, kegiatan bersosial ini juga dapat memperlancar bahasa asing khususnya bahasa Arab.⁸

Pada tahun 1967, Quraish Shihab menyelesaikan pendidikannya dan meraih gelar *Licence* (setingkat sarjana S1). Ia langsung melanjutkan jenjang pascasarjananya di Universitas al-Azhar yang ia tempuh selama dua tahun. Pada 1969, Quraish Shihab berhasil meraih gelar MA pada jurusan yang sama dengan tesis berjudul "*al-I'jâz al-Tasyri'i li Al-Qur'an al-Karîm*" (Kemukjizatan Al-Qur'an al-Karim dari Segi Hukum).⁹

Tokoh yang turut mempengaruhi pemikiran Quraish Shihab selama menempuh pendidikan di Mesir adalah Syekh Abdul Halim Mahmud (w. 1978 M), dosen Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, yang juga digelar "Imam al-Ghazali Abad ke-14 H." Quraish Shihab menggambarkan tokoh yang mengagumi al-Ghazali ini sebagai sosok yang sederhana. Syekh Abdul Halim Mahmud menempuh pendidikan di Sorbone University di Prancis. Ia adalah seorang pengamal tasawuf yang sangat percaya pada hal-hal bersifat suprarasional, di samping perjuangan dan kegigihannya menjelaskan ajaran-ajaran Islam secara rasional kepada semua pihak. Karena kegigihan dan perjuangannya, ia terpilih menjadi Imam al-Akbar, Syekh al-Azhar, yaitu pemimpin tertinggi lembaga-lembaga al-Azhar, Mesir (1970-1978 M). Tokoh inilah yang pemikirannya ikut mempengaruhi pandangan-pandangan Quraish Shihab.¹⁰

⁷ Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*, Solo: CV. Angkasa Solo, 2011, hal. 33.

⁸ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," ..., hal. 22.

⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 6.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. xxiv-xxv.

Quraish Shihab adalah mahasiswa yang tekun dan rajin membaca buku. Di antara buku yang sering ia baca adalah buku karya Abbas Mahmud al-Aqqad. Ia mengaku bahwa buku-buku karya ulama tersebut sangat mempengaruhi dan membentuk kepribadiannya. Menurutnya, pandangan-pandangan Abbas Mahmud al-Aqqad rasional, namun tidak menyimpang.¹¹

Pada tahun 1973, ayah Quraish Shihab yang saat itu menjabat sebagai rektor meminta anaknya pulang ke Ujung Pandang. Ia meminta anaknya untuk membantu mengelola pendidikan di IAIN Alaudin. Quraish Shihab menjadi Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan sampai 1980. Ia juga sering mewakili ayahnya menjalankan tugas-tugas tertentu. Sejak saat itu, Quraish Shihab disertai berbagai jabatan, seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia bagian Timur, pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental, dan sederet jabatan lain di luar kampus. Di sela kesibukannya, ia menyempatkan diri merampungkan beberapa penelitian, di antaranya Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia (1975) dan Masalah Wakaf Sulawesi Selatan (1978).

Untuk mewujudkan keinginannya mendalami bidang tafsir, Quraish Shihab kembali menuntut ilmu ke Universitas al-Azhar pada 1980, setelah kurang lebih sebelas tahun masa pengabdian di lingkungan akademik dan masyarakat di kampung halamannya. Ia menempuh pendidikan doktoralnya selama dua tahun dan berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul *Nazm al-Durar li al-Biqâ'i Tahqîq wa Dirâsah* (Suatu Kajian terhadap Kitab *Nazm al-Durar* Karya al-Biqâ'i) dengan predikat *Summa Cum Laude* dengan penghargaan *Mumtaz Ma'a Martabah al-Syaraf al-Ûlâ* (sarjana teladan dengan prestasi istimewa). Quraish Shihab tercatat sebagai orang Asia Tenggara pertama yang meraih gelar doktor bidang Tafsir dan *'Ulûm Al-Qur`an* dari Universitas al-Azhar, Mesir.¹²

Quraish Shihab kembali ke Ujung Pandang untuk kedua kalinya setelah merampungkan pendidikan doktoral. Ia mengajar di IAIN Alaudin, lalu dipindahtugaskan ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1984. Semasa mengajar bidang Tafsir dan *'Ulûm Al-Qur`an* di Jakarta, karirnya mengalami peningkatan, sampai ia dipercaya menjabat rektor IAIN Syarif Hidayatullah selama dua periode (1992-1996 dan 1996-1998).

¹¹ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," ..., hal. 23.

¹² Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 337-338.

Ketika masa kepemimpinan Presiden Soeharto, Quraish Shihab dipercaya sebagai Menteri Agama pada tahun 1998. Akan tetapi, jabatannya tidak berlangsung lama karena lengsernya kepemimpinan Soeharto akibat gerakan reformasi di Indonesia. Ketika BJ. Habibie menjadi Presiden menggantikan Soeharto, Quraish Shihab dipercaya sebagai duta besar luar biasa dan berkuasa penuh untuk negara-negara Arab, Somalia, Mesir, dan Jibouti berkedudukan di Kairo.¹³

Di samping mengajar, Quraish Shihab juga dipercaya menduduki sejumlah jabatan, di antaranya Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat sejak 1984 dan anggota Lajnah Pentashshih Mushaf Al-Qur`an Departemen Agama sejak 1989. Ia aktif dalam organisasi profesional, seperti Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), ketika organisasi ini berdiri. Ia juga tercatat sebagai Pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syariah dan Pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Selain itu, ia aktif sebagai Dewan Redaksi Studi Islamika: *Indonesian Journal for Islamic Studies*, *Ulumul Qur`an*, *Mimbar Ulama*, dan *Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* yang seluruh penerbitannya berada di Jakarta.

Berkat kepiawaiannya dalam menyampaikan pendapat, gagasan serta kecenderungan pemikiran yang moderat, ia dipercaya berdakwah di sejumlah masjid bergengsi di Jakarta, seperti Masjid al-Tin dan Fathullah, pengajian Istiqlal, serta di sejumlah stasiun televisi dan media elektronik lainnya.¹⁴ Selain aktif menyampaikan gagasannya melalui media elektronik dan internet, Quraish Shihab juga dikenal sebagai ulama produktif dalam menerbitkan berbagai karya tulis. Di antara karya-karyanya dapat digolongkan dalam empat kategori, yaitu *'ulûm Al-Qur`an* dan metodologi tafsir, tafsir (ijmali, maudhu'i, dan tahlili) dan terjemah Al-Qur`an, artikel-artikel tentang tafsir, serta wawasan keislaman.

Karya-karya Quraish Shihab dalam bidang *'ulûm Al-Qur`an* dan metodologi tafsir yaitu:

1. *Tafsir al-Manâr: Keistimewaan dan Kelemahannya*, diterbitkan oleh IAIN Alaudin pada tahun 1984.
2. *Filsafat Hukum Islam*, diterbitkan oleh Departemen Agama pada tahun 1987.
3. *Studi Kritis Tafsir al-Manâr Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*, diterbitkan oleh Pustaka Hidayah Bandung pada tahun 1994.
4. *Mukjizat Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996.

¹³ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 297.

¹⁴ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 340-341.

5. *Rasionalitas Al-Qur`an: Studi Kritis Atas Tafsir al-Manâr*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2005.

6. *Kaidah Tafsir*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2013.

Karya-karya Quraish Shihab dalam bidang tafsir dibagi menjadi tiga metode, yaitu ijmalî, maudhu'î dan tahlilî. Karya Quraish Shihab yang termasuk dalam bidang tafsir ijmalî (global) yaitu *al-Lubâb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2012. Ia juga menulis beberapa karya tafsir maudhu'î (tematik), yaitu:

1. *Wawasan Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996.

2. *Menyingkap Tabir Ilahi: al-Asmâ al-Husnâ dalam Perspektif Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 1998.

3. *Yang Tersembunyi: Jin, Malaikat, Iblis, Setan*. Diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 1999.

4. *Secercah Cahaya Ilahi*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2000.

5. *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2004.

6. *Perempuan (Dari Cinta sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama sampai Bias Baru)*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2004.

7. *Pengantin Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2007.

Selain menyusun karya tafsir tematik, Quraish Shihab juga menyusun karya tafsir berdasarkan *tartib mushhafî* disertai penjelasan berbagai masalah yang berkaitan. Karya-karya tersebut digolongkan sebagai tafsir tahlilî, yaitu:

1. *Tafsir Al-Qur`an al-Karîm: Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, diterbitkan oleh Pustaka Hidayah pada tahun 1997.

2. *Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surat al-Fâtihah*, diterbitkan oleh Untagma pada tahun 1998.

3. *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2000.

4. *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga, dan Ayat Tahlil*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2001.

5. *Menjemput Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah Swt.*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2002.

Karya terjemah Al-Qur`an milik Quraish Shihab berawal dari ketidakpuasannya terhadap terjemah Al-Qur`an yang telah beredar. Ia secara tegas menyatakan pandangan ulama yang berpendapat bahwa menerjemahkan Al-Qur`an tidak sekadar mengalihbahasakan Al-Qur`an,

karena seluruh kandungan makna Al-Qur`an tidak mampu dirangkum oleh satu pun bahasa di dunia. Oleh karena itu, Quraish Shihab memberi judul karyanya dengan *Al-Qur`an dan Maknanya*, yang diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2010.

Quraish Shihab mempunyai beberapa karya yang dikategorikan dalam artikel-artikel tafsir, antara lain:

1. *Membumikan Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1992.
2. *Lentera Hati*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1994.
3. *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur`an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2006.
4. *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2011.

Selain itu, terdapat banyak sekali karya Quraish Shihab yang berkaitan dengan wawasan keislaman, yaitu:

1. *Satu Islam Sebuah Dilema*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1987.
2. *Sahur Bersama M. Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
3. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah Mahdah*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
4. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Muamalah*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
5. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur`an dan Hadis*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
6. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Tafsir Al-Qur`an*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
7. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1999.
8. *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Republika pada tahun 2000.
9. *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Republika pada tahun 2000.
10. *Haji Bersama M. Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2004.
11. *Dia di Mana-Mana*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2004.
12. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2005.
13. *Wawasan Al-Qur`an tentang Zikir dan Doa*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2006.

14. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Suatu Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2007.
15. *Yang Ringan Jenaka*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2007.
16. *Yang Sarat dan yang Bijak*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2007.
17. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2008.
18. *Ayat-Ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*, diterbitkan oleh Lentera Hati bersama dengan Pusat Studi Al-Qur`an pada tahun 2008.
19. *Berbisnis dengan Allah*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2008.
20. *Doa Harian Bersama M. Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2009.
21. *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2010.
22. *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw. dalam Sorotan Al-Qur`an dan Hadits-Hadits Shahih*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2011.
23. *Doa Asmaul Husna: Doa yang Disukai Allah*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2011.
24. *Haji dan Umrah Bersama M. Quraish Shihab*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2012.
25. *Kematian Adalah Nikmat*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2013.
26. *M. Quraish Shihab Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2014.
27. *Birrul Walidain*, diterbitkan oleh Lentera Hati pada tahun 2014.
28. *Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*, diterbitkan oleh Mizan Pustaka.
29. *Kedudukan Wanita dalam Islam*, diterbitkan oleh Departemen Agama.
30. *Pandangan Islam tentang Perkawinan Usia Muda*, diterbitkan oleh MUI bekerjasama dengan UNESCO.¹⁵

B. Identifikasi *Tafsîr al-Mishbâh*

1. Latar Belakang Penamaan *Tafsir al-Mishbâh*

¹⁵ Azharulloh, "Syafaat dalam Al-Qur`an Menurut Perspektif Tafsir al-Mishbah," ..., hal. 66-68.

Quraish memberi nama karya tafsirnya dengan *Tafsîr al-Mishbâh*: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an dilatarbelakangi oleh Surah al-Nur/24: 35.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Allah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah seperti sebuah celah yang tak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca, kaca itu bagaikan bintang seperti mutiara. Dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkati yaitu pohon zaitun, (yang tumbuh) tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat. Hampir-hampir saja minyaknya menerangi, walaupun ia tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.¹⁶

Pemberian hidayah Allah kepada hamba-Nya diumpamakan oleh Quraish Shihab dengan *al-Mishbâh* (pelita yang berada di dalam kaca). Cahayanya menerangi hati hamba yang beriman kepada-Nya. Kata “pesan” berarti Al-Qur`an merupakan wahyu Allah yang mengandung petunjuk bagi hamba-Nya. Kata “kesan” bermakna bahwa isi dari *Tafsîr al-Mishbâh* berupa nukilan-nukilan dari tafsir-tafsir para ulama zaman dahulu dan sekarang. Kata “keserasian” berarti munasabah yang jelas antara satu ayat dengan ayat lainnya, antara satu surah dengan surah lainnya.¹⁷

Pendapat lain mengatakan setidaknya ada dua alasan pemilihan nama *al-Mishbâh*. Pertama, kata *al-Mishbâh* berarti lampu yang dapat menerangi kegelapan. Dengan memilih nama ini, Quraish Shihab berharap tafsir yang ia susun dapat menjadi penerang bagi mereka yang sedang berada dalam kegelapan pencarian petunjuk yang dapat dijadikan sebagai pedoman hidup. Kedua, Quraish Shihab mengasuh rubrik “Pelita Hati” pada harian Pelita tahun 1980-an. Kumpulan tulisannya itu

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VIII, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2021, hal. 548.

¹⁷ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbah dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 3.

kemudian diterbitkan oleh Mizan tahun 1994 dengan judul “Lentera Hati” yang ternyata sangat diminati dan mengalami cetak ulang beberapa kali. Jadi ada pengaitan hal tersebut dengan pengambilan nama *Tafsîr al-Mishbâh*.¹⁸

Dari penjelasan yang telah disebutkan, penulis menyimpulkan bahwa pemberian nama tafsir ini tidak terlepas dari harapan-harapan baik yang diinginkan penyusunnya. Quraish Shihab tampak menginginkan agar karya tafsirnya dapat membantu para pembaca memahami makna-makna yang termuat pada setiap ayat Al-Qur`an, memudahkan mereka mencari petunjuk serta pedoman hidup.

2. Latar Belakang Penulisan *Tafsîr al-Mishbâh*

Kegelisahan yang melatarbelakangi penulisan tafsir ini adalah realita masyarakat yang menunjukkan banyak di antara mereka tidak memahami Al-Qur`an dengan baik dan benar. Meski begitu, tidak jarang orang yang berkeinginan mendalami Al-Qur`an menghadapi kendala yang tidak mudah diatasi, seperti keterbatasan waktu dan ilmu, maupun kelangkaan buku rujukan yang sesuai, yaitu sesuai dari segi cakupan informasi yang jelas dan cukup, tetapi tidak bertele-tele. Memperkenalkan Al-Qur`an dan menyampaikan pesan-pesannya sesuai dengan kebutuhan dan harapan masyarakat sudah merupakan kewajiban para ulama.¹⁹

Selain itu, terdapat beberapa tujuan penyusunan *Tafsîr al-Mishbâh*. *Pertama*, adanya pandangan baru yang dikemukakan oleh para ulama yang belum tersebar di Indonesia. *Kedua*, adanya kritikan berkaitan dengan kekeliruan sistematika surah dan ayat Al-Qur`an. Padahal, sistematika penyusunan surah dan ayat yang sangat unik memuat unsur pendidikan yang amat menyentuh²⁰. *Ketiga*, Quraish Shihab melihat di Indonesia sudah lama tidak ada yang meluangkan waktunya untuk menulis tafsir Al-Qur`an. Ada yang menghitung sudah 30 tahun sejak ditulisnya Tafsir Al-Azhar oleh Buya Hamka.²¹

Dari pemaparan di atas, setidaknya alasan utama penyusunan tafsir ini menurut penulis adalah kehendak pengarang untuk menghadirkan sebuah karya tafsir yang sesuai dengan kebutuhan pembaca. Kebutuhan yang dimaksud adalah mudah dipahami penggalan makna ayat Al-

¹⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 344.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. xi.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. xiv.

²¹ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbah dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, ..., hal. 4-5.

Qur`an-nya, jelas dan menarik uraiannya, sehingga pembaca tidak mengalami kesulitan untuk mempelajari kandungan makna Al-Qur`an dan tidak menyita banyak waktu untuk membacanya.

3. Sistematika Penafsiran *Tafsîr Al-Mishbâh*

Tafsîr al-Mishbâh awal disusun di Kairo pada 18 Juni 1999. *Tafsîr al-Mishbâh* ini ditulis ketika Quraish Shihab menjadi Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir, yaitu sejak tahun 1999 sampai tahun 2001. Tafsir ini mulai ditulis pada malam Jumat Rabiul Awal 1420 H/18 Juni 1999 M dan selesai pada 8 Rajab 1423 H/5 September 2003 M. Penafsiran Quraish Shihab mencakup keseluruhan isi Al-Qur`an yang terbagi dalam 15 volume.

Tabel III.1.
Isi dan Jumlah Halaman Tiap Volume *Tafsîr al-Mishbâh*

No.	Volume	Isi	Jumlah Halaman
1	I	Surah al-Fatihah/1 dan Surah al-Baqarah/2	754
2	II	Surah Ali Imran/3 dan Surah al-Nisa'/4	845
3	III	Surah al-Ma'idah/5 dan Surah al-An'am/6	772
4	IV	Surah al-A'raf/7 dan Surah al-Anfal/8	624
5	V	Surah al-Taubah/9, Surah Yunus/10, dan Surah Hud/11	794
6	VI	Surah Yusuf/12, Surah al-Ra'd/13, Surah Ibrahim/14, Surah al-Hijr/15, dan Surah al-Nahl/16	781
7	VII	Surah al-Isra'/17, Surah al-Kahfi/18, Surah Maryam/19, dan Surah Thaha/20	718
8	VIII	Surah al-Anbiya'/21, Surah al-Hajj/22, Surah al-Mu'minin/23, dan Surah al-Nur/24	624
9	IX	Surah al-Furqan/25, Surah al-Syu'ara'/26, Surah al-Naml/27, dan Surah al-Qashash/28	692
10	X	Surah al-Ankabut/29, Surah al-Rum/30, Surah Luqman/31, Surah al-Sajdah/32, Surah al-Ahzab/33, dan Surah Saba'/34	656
11	XI	Surah Fathir/35, Surah Yasin/36, Surah al-Shaffat/37, Surah Shad/38, Surah al-Zumar/39, dan Surah Ghafir/40	679
12	XII	Surah Fushshilat/41, Surah al-Syura/42, Surah al-Zukhruf/43, Surah al-Dukhan/44, Surah al-Jatsiyah/45, Surah al-Ahqaf/46, Surah Muhammad/47, Surah al-Fath/48, dan Surah al-	630

		Hujurat/49	
13	XIII	Surah Qaf/50, Surah al-Dzariyat/51, Surah al-Thur/52, Surah al-Najm/53, Surah al-Qamar/54, Surah al-Rahman/55, Surah al-Waqi'ah/56, Surah al-Hadid/57, Surah al-Mujadalah/58, Surah al-Hasyr/59, dan Surah al-Mumtahanah/60	613
14	XIV	Surah al-Shaff/61, Surah al-Jumu'ah/62, Surah al-Munafiqun/63, Surah al-Taghabun/64, Surah al-Thalaq/65, Surah al-Tahrim/66, Surah al-Mulk/67, Surah al-Qalam/68, Surah al-Haqqah/69, Surah al-Ma'arij/70, Surah Nuh/71, Surah al-Jinn/72, Surah al-Muzzammil/73, Surah al-Muddatstsir/74, Surah al-Qiyamah/75, Surah al-Insan/76, dan Surah al-Mursalat/77	615
15	XV	Juz 'Amma	758
		Total	10.555 ²²

Sebelum mulai menafsirkan suatu surah, Quraish Shihab memberikan pengantar terlebih dahulu. Hal ini selalu ia lakukan ketika hendak mengawali penafsiran pada tiap surah. Pengantar tersebut memuat berbagai penjelasan, yaitu:

- Keterangan jumlah ayat dan tempat turunnya surah yang dimaksud (*makkiyyah* atau *madaniyyah*).
- Penjelasan yang berhubungan dengan penamaan surah, nama lain dari surah tersebut jika ada, alasan penamaannya, dan keterangan ayat yang dipakai untuk memberi nama surah itu, jika nama surahnya diambil dari salah satu ayat dalam surah tersebut.
- Penjelasan tentang tema sentral atau tujuan surah.
- Keserasian atau *munâsabah* antara surah sebelum dan sesudahnya.
- Keterangan nomor urut surah berdasarkan urutan mushaf dan turunnya, keterangan nama-nama surah yang turun sebelum ataupun sesudahnya, serta *munâsabah* antara surah-surah itu.
- Keterangan tentang *asbâb al-nuzûl* surah, jika memang surah itu terdapat *asbâb al-nuzûl*.

Penjelasan pada pengantar tiap surah ini memberikan kemudahan bagi para pembaca untuk memahami tema pokok surah. Selain itu,

²² Berdasarkan *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2021.

pembaca dapat mengetahui poin-poin penting yang terkandung dalam surah tersebut sebelum membaca uraian penafsirannya.²³

Quraish Shihab lalu membagi ayat-ayat suatu surah ke dalam kelompok kecil yang terdiri atas beberapa ayat yang dianggap berkaitan. Pembentukan kelompok ayat tersebut sekaligus memunculkan tema-tema kecil. Tema-tema kecil yang terbentuk akan memperlihatkan adanya hubungan antartema.

Pada kelompok ayat tersebut, Quraish Shihab mencantumkan satu ayat, dua ayat, atau lebih yang dianggap masih berkaitan. Ia turut menyebutkan terjemah ayat dalam bahasa Indonesia dengan tulisan cetak miring.

Quraish Shihab memberi penjelasan tentang arti kosakata dari kata pokok atau kata-kata kunci yang terdapat dalam suatu ayat. Penjelasan arti kata-kata kunci ini berperan membantu memahami kandungan ayat. Ia juga menguraikan relevansi (*munâsabah*) antarayat dalam penafsirannya.

Pada akhir penafsiran suatu surah, Quraish Shihab memberikan kesimpulan atau semacam kandungan pokok dari surah-surah tersebut, serta segi-segi *munâsabah* atau keserasian yang terdapat di dalamnya. Selain itu, ia selalu mengakhiri penafsirannya dengan kalimat *wa Allahu a'lam*. Kalimat tersebut menyiratkan bahwa maksud dan kandungan makna ayat Al-Qur`an yang sebenarnya hanya diketahui oleh Allah. Ketika berusaha memahami dan menafsirkan ayat Al-Qur`an, manusia bisa saja melakukan kesalahan, termasuk Quraish Shihab sendiri.²⁴

Uraian tentang sistematika tafsir ini memperlihatkan bahwa secara garis besar, sistematika yang digunakan Quraish Shihab dalam menyusun kitab tafsirnya tidaklah memiliki perbedaan signifikan dengan sistematika kitab-kitab tafsir yang telah ada sebelumnya. Dengan demikian, langkah yang ditempuh Quraish Shihab bukanlah hal baru sama sekali. Apabila ada hal yang perlu diperhatikan, maka penekanan Quraish Shihab terhadap *munâsabah* ayat merupakan hal yang patut digarisbawahi. Penitikberatan uraian tafsir atas *munâsabah* ayat merupakan hal yang wajar karena mufasir sendiri bermaksud demikian, sebagaimana yang secara eksplisit ia tulis dalam subjudul kitab tafsirnya, yaitu "Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an." Konsekuensi penafsiran Quraish Shihab yang sarat akan *munâsabah* ayat ini turut memunculkan pendapat sebagian peneliti yang mengklaim kitab tafsirnya condong kepada tafsir *bi al-ma'tsûr*.

²³ Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsâl Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, hal. 22-23.

²⁴ Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsâl Al-Qur`an*, ..., hal. 23-24.

4. Sumber Penafsiran *Tafsîr al-Mishbâh*

Sumber penulisan *Tafsîr al-Mishbâh* adalah campuran *ma'tsûr* dan *ra'yu*. Di samping menafsirkan ayat menggunakan *ra'yu* atau ijtihadnya,²⁵ Quraish Shihab juga menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an,²⁶ menafsirkan Al-Qur`an dengan Sunah, menafsirkan Al-Qur`an dengan perkataan sahabat dan *tabi'in*.²⁷

²⁵ Penggunaan *ra'yu* dapat ditemukan ketika Quraish Shihab menafsirkan Surah Hud/11: 6.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

Dan tidak satupun makhluk bergerak (bernyawa) di bumi melainkan semuanya dijamin Allah rezekinya. Dia mengetahui tempat kediamannya dan tempat penyimpanannya. Semua (tertulis) dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh).

Ayat di atas memuat penjelasan tentang jaminan rezeki yang Allah berikan kepada makhluk-Nya. Quraish Shihab meyakini bahwa jaminan rezeki yang Allah janjikan kepada hamba-Nya tidaklah berarti memberinya secara percuma/tanpa usaha. Kemampuan tumbuh-tumbuhan untuk memperoleh rezekinya, organ-organ yang mendiami tubuh manusia dan binatang, serta insting yang mendorongnya mencari makan agar dapat bertahan hidup, seluruhnya adalah bagian dari jaminan rezeki Allah kepada makhluk-Nya. Tanpa semua itu, manusia tidak akan memiliki kemauan untuk mencari makan.

Melalui ayat ini, mufasir mengungkapkan bahwa rezeki dalam pengertian yang lebih umum adalah upaya makhluk untuk meraih kecukupan hidupnya dari dan melalui makhluk lain. Allah menciptakan semua makhluk yang membutuhkan rezeki itu membutuhkan makhluk lain untuk ia makan agar dapat melanjutkan hidupnya. Dengan kata lain, setiap yang diberi rezeki dapat menjadi rezeki untuk yang lain, setiap yang makan dapat menjadi makanan bagi yang lain.

Lebih jauh, mufasir mengungkapkan bahwa jarak antara rezeki dengan manusia itu lebih jauh daripada jarak antara rezeki dengan binatang atau tumbuhan. Bukan saja karena terikat oleh hukum perolehan dan jenis yang dibenarkan bagi manusia, namun juga karena selera manusia yang lebih tinggi. Tidak mengherankan apabila Allah membekali manusia dengan ilmu, pikiran, dan lainnya sebagai bagian dari jaminan rezeki Allah. Akan tetapi, Allah menjamin rezeki bukan berarti memberinya tanpa usaha. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. V, ..., hal. 553-554.

²⁶ Penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an dapat dijumpai ketika Quraish Shihab menafsirkan kebaikan *lailah al-qadr* (malam kemuliaan) pada Surah al-Qadr/97: 3, "*malam kemuliaan lebih baik dari seribu bulan.*" Menurutnya, kata *alf* (seribu) tidak harus dipahami sebagai angka di atas 999 dan di bawah 1001. Akan tetapi, kata tersebut menunjukkan arti "banyak." Quraish Shihab mengaitkan ayat ini dengan Surah al-Baqarah/2: 96.

...يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ...

...masing-masing dari mereka ingin diberi umur seribu tahun...

Bagi Quraish Shihab, *alfa sanah* (seribu tahun) pada ayat ini adalah hidup dalam waktu yang sangat lama, bukan dimaknai apa adanya dengan hidup selama seribu tahun. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 495.

²⁷ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbah dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, ..., hal. 10.

Hamdani Anwar, sebagaimana dikutip Abdul Rouf, mengatakan bahwa sumber penafsiran yang digunakan dalam *Tafsîr al-Mishbâh* ada dua. *Pertama*, bersumber dari ijtihad penulis. *Kedua*, menggunakan sumber-sumber rujukan yang berasal dari pendapat dan fatwa ulama, baik ulama terdahulu maupun mereka yang masih hidup dewasa ini untuk memperkuat ijtihadnya.²⁸

Pernyataan di atas senada dengan apa yang disampaikan Quraish Shihab bahwa penafsiran yang ia susun bukanlah sepenuhnya hasil ijtihadnya sendiri. Ia banyak menukil pendapat dan karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, khususnya pendapat Ibrahim ibn ‘Umar al-Biqā‘i (w. 885 H/1480 M). Ulama lain yang pandangannya juga sering ia kutip adalah Sayyid Muhammad Thanthawi, Syekh Mutawalli al-Sya‘rawi, Sayyid Quthb, Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba‘i, dan sebagainya.²⁹

Meskipun ada kombinasi dua sumber penafsiran dalam karya Quraish Shihab ini, kecondongan dan dominasi salah satu sumber penafsiran merupakan hal yang niscaya dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Menilik penafsiran Quraish Shihab, ia banyak mengaitkan satu penafsiran ayat dengan ayat lain yang sering diistilahkan dengan *munâsabah* ayat. Menafsirkan ayat dengan ayat lain merupakan salah satu ciri dari tafsir *bi al-ma‘tsûr* (riwayat). Di samping itu, ketika menafsirkan suatu ayat Quraish Shihab banyak menggunakan ijtihadnya yang seringkali didasarkan pada ijtihad ulama-ulama lain. Hal ini merupakan salah satu ciri dari tafsir *bi al-ra‘yi* (akal) yang banyak tersebar dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Penulis menemukan peneliti lain berpendapat bahwa tafsir ini didominasi oleh *ra‘yu*. Alasannya, penyusunan tafsir ini dilakukan ketika era kontemporer di mana peradaban Islam semakin berkembang. Pada era ini, mufasir berusaha memosisikan Al-Qur`an sebagai sumber petunjuk, bukan lagi bersifat sektarian dan dogmatis. Seorang mufasir dengan paradigma tafsir *hidâ‘iy* ini akan banyak mendayagunakan akalannya untuk berijtihad agar bisa menemukan solusi atas permasalahan konkret masyarakat. Dengan demikian, Al-Qur`an bukanlah wahyu “mati”, namun senantiasa “hidup” karena adanya hubungan dialektik antara wahyu, realitas, dan akal.

5. Metode dan Corak *Tafsîr al-Mishbâh*

Ketika meninjau tafsir karya Quraish Shihab ini, tampak bahwa ia berusaha mengombinasikan beberapa metode yang umum digunakan para ulama tafsir. *Pertama*, metode tahlili, karena penyusunan tafsirnya berdasarkan *tartib mushhafi* (urutan ayat dan surah dalam Al-Qur`an). Selain

²⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 350.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. xviii.

itu, Quraish Shihab berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai sisi, seperti kosakata, *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat), *munâsabah* (korelasi) ayat, dan lainnya.³⁰

Kedua, metode *muqârin* (komparatif). Ketika menafsirkan suatu ayat, Quraish Shihab tidak jarang memaparkan pendapat para ulama sebagai perbandingan, baik ulama terdahulu maupun sekarang. Pendapat-pendapat ulama yang ia paparkan kadang ia *tarjih* (unggulkan) yang sesuai dengannya. Di sisi lain, tidak jarang ia mengetengahkan pendapat-pendapat tersebut untuk menemukan penjelasan yang sesuai.

Ketiga, metode *maudhû`i* (tematik). Ketika melakukan penafsiran, Quraish Shihab senantiasa menyebutkan tema pokok surah-surah Al-Qur`an atau tujuan utama yang berkaitan dengan uraian ayat-ayatnya. Hal tersebut untuk memperjelas makna-makna yang dikandung oleh suatu ayat dan menunjukkan keserasian ayat-ayat setiap surah dengan temanya. Selain itu, penyebutan tema pokok atau tujuan utama surahnya sekaligus dapat menghapus adanya kesan kerancuan sistematika Al-Qur`an yang masih melekat di anggapan beberapa orang.³¹

Corak *Tafsîr al-Mishbâh* termasuk ke dalam corak *adabi ijtimâ`i*. Corak ini berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Qur`an dengan bahasa yang lugas disertai pengetahuan tentang tujuan pokok diturunkannya Al-Qur`an, lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial. Permasalahan sosial yang dimaksud yaitu pemecahan masalah-masalah umat Islam dan bangsa pada umumnya. Dengan begitu, hasil dari penafsiran akan sejalan dengan perkembangan masyarakat.³²

Pendapat lain mengatakan bahwa penafsiran Quraish Shihab dalam tafsirnya bercorak *quasi objektivis modernis*. Ciri dari corak ini adalah penafsiran yang bernuansa kemasyarakatan dan sosial. Quraish Shihab kerap kali mengaitkan penafsirannya dengan kasus-kasus kekinian. Upaya penafsiran semacam ini termasuk dalam jenis *quasi objektivis modernis*, walaupun pada awal uraiannya Quraish Shihab juga menggunakan pendekatan linguistik/kaidah kebahasaan yang termasuk dalam kajian klasik (*quasi objektivis tradisional*). Penggunaan corak *quasi objektivis modernis* akan memungkinkan Quraish Shihab mampu berdialog dengan isu-isu kontemporer. Mufasir dapat menemukan titik singgung antara teks dengan

³⁰ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 344.

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. xiv-xv.

³² Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsâl Al-Qur`an*, ..., hal. 37.

konteks. Konteks tersebut tidak hanya pada saat ayat itu diturunkan, namun juga berupaya mendialogkan ayat dengan konteks sekarang secara relevan.³³

Kendati diungkapkan dengan istilah yang berbeda, kedua pendapat di atas memiliki gagasan yang sama bahwa penafsiran Quraish Shihab bercorak sosial kemasyarakatan. Quraish Shihab tampak mengupayakan bentuk penafsiran Al-Qur`an dengan memerhatikan realitas yang ada dan kebutuhan masyarakat pada waktu itu. Di sisi lain, penulis juga menjumpai adanya paradigma *tafsir hidâ'i* (menafsirkan ayat untuk mencari petunjuk Al-Qur`an)³⁴ dalam penafsiran Quraish Shihab. Ia berusaha menguraikan penafsiran Al-Qur`an menyangkut berbagai persoalan untuk memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi umat Islam kala itu.

Uraian pada bab ini merupakan pengantar pada pembahasan berikutnya mengenai hubungan agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Penulis turut memetakan konsep akal dan wahyu serta indikasi pemikiran filsafati dalam pemikiran M. Quraish Shihab.

³³ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014, hal. 124.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur`an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 161.

BAB IV

HUBUNGAN SISTEMIK ANTARA AGAMA DAN FILSAFAT DALAM *TAFSÎR AL-MISHBÂH*

Pembahasan inti dari bab ini adalah memetakan bagaimana interkoneksi antara agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Ketika mengkaji materi tersebut, penulis akan menerapkan teori hermeneutika filosofis untuk menemukan makna di balik penafsiran ayat-ayat bernuansa filosofis. Ayat-ayat tersebut akan dikelompokkan secara tematik untuk menghindari adanya kerancuan.

Sajian materi penulis awali dengan membedah konsepsi akal dan wahyu serta kerangka berpikir filsafati Quraish Shihab. Pembahasan tersebut penulis telaah melalui karya-karyanya untuk kemudian disampaikan secara deskriptif.

Melihat bahwa akal merupakan titik berat filsafat dan wahyu merupakan titik tumpu agama, maka menguraikan konsepsi akal dan wahyu perspektif Quraish Shihab perlu dilakukan untuk memperoleh gambaran awal kaitan agama dan filsafat menurut mufasir. Selain itu, penentuan kerangka berpikir filsafati Quraish Shihab dalam tafsirnya tidak bisa diabaikan. Hal tersebut dilakukan guna mengetahui cara olah pikir mufasir dalam menghadapi kompleksitas suatu persoalan yang ia uraikan dalam tafsirnya.

A. Titik Tolak Berpikir M. Quraish Shihab

1. Akal

Kata akal merupakan serapan dari kata benda berbahasa Arab, yaitu *al-'aql*. Kata ini serumpun dengan kata kerja *'aqala*. Selain

bermakna akal pikiran, kata *'aql* memiliki beberapa arti, yaitu *rabthun* (ikatan), *fahmun* (paham), dan *qalbun* (hati). Kata *'aqala* berarti berakal, memahami sesuatu, atau mengikat, yakni mengikat binatang dengan tali.¹ Al-Qur`an menyebut kata *'aql* sebanyak 49 kali dalam bentuk kata kerja, yaitu *'aqalûhu* dalam satu ayat, *ta'qilûn* dalam 24 ayat, *ya'qilûn* dalam 22 ayat, serta kata *na'qilu* dan *ya'qiluhâ* masing-masing termaktub dalam satu ayat.²

Al-Muhasiby,³ sebagaimana dikutip Quraish Shihab, memaknai akal sebagai insting yang Allah ciptakan untuk hamba-hamba-Nya dan hakikatnya tidak terjangkau oleh makhluk-Nya, baik melalui pengajaran maupun mandiri. Seluruhnya tidak mampu menjangkau hakikat dengan pandangan, indera, dan rasa.

Lebih lanjut, akal sangat bermanfaat bagi manusia untuk mengetahui segala sesuatu yang dapat mendatangkan bahaya. Orang yang dapat mengetahui dan membedakan hal-hal yang bermanfaat dan berbahaya baginya dalam kehidupan, maka Allah telah menganugerahinya dengan akal yang tidak dimiliki oleh orang-orang gila atau tersesat.

Pendapat lain membagi akal menjadi dua. *Pertama*, akal yang merupakan anugerah Allah. *Kedua*, akal yang manusia peroleh dan kembangkan melalui penalaran, pendidikan, dan pengalaman hidup.

Al-Ghazali melontarkan beberapa pengertian. Akal dapat berarti pengetahuan yang seseorang peroleh melalui pengalaman yang ia lalui, sehingga ia dapat memperbaiki perilakunya. Makna lain dari akal adalah kekuatan insting yang membuat seseorang mampu mengerti efek semua

¹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010, hal. 275.

² Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 468-469.

³ Al-Muhasiby bernama lengkap Abu Abdillah al-Harits ibn Asad al-Muhasiby al-Bashri. Ia lahir pada tahun 165 H/781 M di Bashrah, Irak. Sebutan Al-Muhasiby tercipta dari makna *muhâsabah al-nafs* karena sosoknya yang senantiasa berintrospeksi diri. Semasa hidupnya, Al-Muhasiby dikenal sebagai seorang ulama sekaligus pengajar akidah dan akhlak Islam di Baghdad. Ia memilih menetap di Baghdad karena tertarik dengan kajian hadis dan teologi. Di sana, al-Muhasiby hidup berdampingan dengan ulama sufi abad kedua, sehingga menjadi hal lumrah apabila kemudian ia memiliki andil besar dalam meletakkan dasar-dasar tasawuf Islam. Al-Muhasiby pun masyhur sebagai ulama sufi yang mengembangkan psikologi moral paling berpengaruh dalam tradisi tasawuf karena intelektualnya yang cerdas dan luas. Ia juga produktif menciptakan banyak karya yang berkaitan dengan tasawuf yang memuat refleksi dirinya berdasarkan Al-Qur`an dan Hadis. Salah satu karya monumentalnya adalah *Kitâb al-Ri'âyah li Huqûq Allâh* (Hak-Hak Allah Swt. dan Pengaruh Egosime Pada-Nya). Merita Dian Erina, *et.al.*, "Tasawuf Akhlaki Haris Al-Muhasibi: Alternative Solutions to Face Problems in the Modernization Era," dalam *Jurnal Spirituality and Local Wisdom*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 85.

persoalan yang ia hadapi. Pada gilirannya, orang berakal ini akan mampu menekan dan mengendalikan hawa nafsu agar tidak terlarut olehnya.⁴

Uraian-uraian di atas memperlihatkan bahwa akal memiliki pengertian yang beragam. Ia bisa bermakna suatu kekuatan yang membedakan manusia dari makhluk selainnya. Akal juga membuat manusia mampu menerima berbagai pengetahuan teoritis. Selain merupakan pemberian Tuhan, akal dapat manusia usahakan melalui pemikiran, pembelajaran, maupun pengalaman-pengalaman yang telah dilaluinya.

Bagi Quraish Shihab, akal merupakan daya pikir yang apabila digunakan dapat membuat seseorang mengetahui dan memahami persoalan yang dipikirkannya. Akan tetapi, terdapat akal yang sudah semestinya menjadi tujuan dan diusahakan manusia. Akal yang dimaksud adalah potensi manusiawi yang berfungsi sebagai “tali pengikat” yang menghalangi pemilikinya tersesat ke dalam dosa dan kesalahan. Akal semacam itulah yang dapat menyelamatkan seseorang. Tanpa akal tersebut, manusia akan terjerumus meskipun ia memiliki pengetahuan teoritis yang mumpuni.⁵

Mengaitkan makna akal dengan tali pengikat di atas sejalan dengan ungkapan Ibnu Manzur, *‘aqaltu al-ba‘îr* (aku telah mengikat untaku).⁶ Di sini, kata akal/*‘aqala* digunakan untuk mengekspresikan tali sebagai alat pengikat unta. Ketika kata *‘aqala* disandarkan kepada binatang yang tidak mampu berpikir, maka ia berarti mengikat leher atau kaki binatang tersebut agar tidak terlepas dan berkeliaran. Akan tetapi, jika kata *‘aqala* dialamatkan kepada manusia, maka ia menghendaki makna yang berbeda. Kata *‘aqala* bukan lagi tali pengikat binatang melainkan “tali” pengikat pola pikir manusia agar ia tidak berpikir secara liar. Akal mengontrol pikiran manusia agar tidak menyeleweng dari kebenaran. Akal juga mengikat pikiran manusia supaya tidak memikirkan sesuatu di luar jangkauan nalarnya. Dengan demikian, akal selaku tali pengikat berfungsi menahan⁷ pikiran manusia agar tidak terjerumus kepada perkara yang tidak dibenarkan.

Akal memiliki berbagai potensi dalam kehidupan, yaitu:

a. Pengembangan Ilmu Pengetahuan

Selain memperoleh pengetahuan melalui perasaan dan imajinasi, manusia juga mampu mendapatkannya melalui akal. Banyak sekali uraian dalam Al-Qur`an yang seakan-akan memuji peran akal dan menganjurkan

⁴ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017, hal. 50-51.

⁵ M. Quraish Shihab, *Logika Agama, ...*, hal. 52.

⁶ Ibnu Manzhur, *Lisân al-‘Arab, ...*, hal. 3046.

⁷ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Language Service, Inc., 1976, hal. 630.

penggunaannya. Menurut Quraish Shihab, anjuran penggunaan akal yang tersebut berulang kali dalam Al-Qur`an merupakan isyarat agar manusia mau menggunakan akalnya untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan menjadikannya sebagai tolak ukur dalam hal-hal yang masih berada dalam jangkauan akal. Pada gilirannya, manusia akan menerima dengan baik ketetapan siapapun yang sejalan dengan akal dan menolak ketetapan siapapun yang bertentangan dengan akal. Akan tetapi, penolakan ini bukan berarti menolak segala hal yang tidak dipahami oleh akal selama hal yang dimaksud telah diterangkan oleh seseorang yang menurut akal sehat tidak mungkin berbohong. Seorang nabi misalnya, setelah menelaah kepribadiannya serta bukti-bukti yang menyertainya, akal sehat akan sampai pada kesimpulan bahwa ia tidak mungkin berbohong karena apapun yang disampaikan oleh nabi berasal dari Allah yang sudah pasti benar adanya.⁸

b. Mengetahui Baik dan Buruk

Di samping berpotensi mendapatkan pengetahuan, akal turut berkontribusi pada kemampuan manusia membedakan kebaikan dan keburukan.⁹ Quraish Shihab memercayai bahwa banyaknya firman Allah yang memerintah manusia bertadabur dimaksudkan agar manusia selalu mengambil pelajaran. Merenungkan kesudahan segala hal secara mendalam beserta akibat-akibat yang ditimbulkannya dapat mengantarkan manusia mengetahui hal-hal yang benar dan salah.

Sebelum datangnya agama, baik dan buruk sesuatu telah mampu manusia ketahui bahkan telah memiliki tolak ukur berkat bantuan akal, seperti buruknya penyiksaan dan baiknya keadilan. Akan tetapi, terdapat beberapa hal yang sifatnya subjektif dan sulit ditentukan tolak ukurnya akibat berbeda-beda akal dan rasa manusia.¹⁰

Baik dan buruknya sesuatu dapat dikaitkan dengan kemanfaatannya. Apabila sesuatu yang dimaksud bermanfaat dan merupakan perbuatan benar, maka ia termasuk kebaikan. Jika suatu hal malah menjerumuskan atau membahayakan, maka ia sama sekali tidak bermanfaat dan termasuk dalam keburukan. Misalnya saja memberi makan pada diri sendiri agar terhindar dari sakit atau kelaparan. Jika tidak makan, berarti ia menyiksa diri sendiri dan ini termasuk perbuatan buruk. Selain karena esensinya yang tidak baik, perbuatan semacam ini dapat mendatangkan kesulitan bagi diri sendiri. Dengan demikian, akal berkewajiban untuk menjauhi perbuatan buruk.¹¹

⁸ M. Quraish Shihab, *Logika Agama, ...*, hal. 78.

⁹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986, hal. 12.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Logika Agama, ...*, hal. 82.

¹¹ Yuhaswita, "Akal dan Wahyu dalam Pemikiran M. Quraish Shihab," dalam *Jurnal Syi'ar*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 100.

Pandangan Quraish Shihab di atas sejalan dengan pemikiran Harun Nasution. Menurutnya, akal dapat mengetahui baik dan buruk serta kewajibannya untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk. Baik dan buruk merupakan sifat esensial bagi kebaikan dan keburukan. Manusia wajib mengetahui kebaikan dan keburukan melalui akal. Demikian pula dalam melakukan perbuatan baik dan menghindari perbuatan buruk.¹²

c. Memahami Hubungan Sosial/Muamalah

Dalam kaitannya dengan konteks teks ajaran agama, akal dapat digunakan apabila teks tersebut berbicara tentang hal-hal yang termasuk urusan kemasyarakatan, seperti pergaulan, perdata, dan sebagainya. Apabila tuntunan agama yang ada tidak termasuk ibadah murni, penggunaan akal dianjurkan untuk mengetahui latar belakang diharamkannya atau dihalalkannya sesuatu. Hal ini biasa diistilahkan dengan *'illat*. Jika *'illat* yang dimaksud sudah tidak ditemukan, maka hukum yang ada dapat berubah. Ketika melarang melawat ke kuburan, *'illat* yang Rasul gunakan adalah pengultusan kuburan. Akan tetapi, kunjungan ke kuburan diperbolehkan kembali bahkan dianjurkan setelah masyarakat memahami dan tidak lagi mengultuskannya.¹³

d. Mengetahui Kekuasaan Allah Melalui Ciptaan-Nya

Akal memiliki kemampuan terbatas, sehingga ia tidak mampu mengetahui hakikat Tuhan yang tak terbatas. Kerahasiaan tentang Zat Allah dan ketidakmampuan manusia mengetahuinya merupakan salah satu yang harus diakui karena manusia tidak dapat mengetahui yang gaib. Semua upaya pencarian yang gaib hanya menimbulkan perselisihan. Perselisihan karena gaib yang dicari hanya melahirkan perselisihan lain juga kegelisahan. Cara semacam ini tidak ditempuh oleh Islam serta agama samawi lainnya. Agama-agama ini justru menganjurkan agar manusia mengamati dirinya sendiri dan alam raya.

Alam semesta merupakan bukti jelas akan wujud dan keesaan Tuhan. Nalar tidak akan dapat membayangkan jagat raya dengan segala keteraturannya dapat mewujudkan tanpa kehendak-Nya. Merenungkan alam yang terbentang luas dengan segala isinya dapat menyadarkan manusia bahwa apa yang ia lihat merupakan argumentasi yang berbicara tentang kekuasaan dan wujud Tuhan. Hal demikian akan menghilangkan kegelisahan yang mempertanyakan hakikat Zat-Nya dan menimbulkan ketenangan.

Melalui ayat-ayatnya, Al-Qur`an menyeru manusia untuk merenungkan jagat raya beserta fenomena-fenomena yang mengitarinya.

¹² Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press, 1972, hal. 80.

¹³ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 79.

Seruan ini sebagai upaya agar manusia memperoleh pengetahuan yang kemudian membuatnya mampu merasakan eksistensi Tuhan. Kelahiran Nabi Isa misalnya, menggemparkan masyarakat Bani Israil karena kejadian tersebut di luar kebiasaan. Padahal, apabila kelahiran Nabi Isa itu ditelaah lebih lanjut, akan didapati pelajaran penting mengenai rahasia kekuasaan Tuhan. Sayangnya, akal mereka tidak sanggup meresapi adanya kekuatan Yang Maha Agung yang menghendaki kejadian tersebut terwujud.¹⁴

Akal dengan segala keterbatasannya menghasilkan pendapat yang berbeda-beda ketika membicarakan eksistensi Tuhan. Di antara pemikir ada yang membuktikan kenafian wujud-Nya, namun ada pula yang sampai pada keyakinan akan adanya Zat Yang Maha Tersembunyi, Pencipta, dan Pengatur alam raya. Quraish Shihab sendiri meyakini bahwa kesadaran manusia akan wujudnya Allah melalui ayat-ayat-Nya baik yang tersirat maupun tersurat merupakan argumentasi paling kuat tentang wujud Allah.¹⁵

Potensi-potensi di atas memperlihatkan bahwa akal memiliki kemampuan yang mengagumkan. Bahkan ia bisa mengantarkan manusia kepada keimanan atas Yang Gaib. Keimanan tersebut turut mengajak akal mengimani rahasia di balik jagat raya, seperti surga dan neraka, pahala dan dosa, hari kiamat, dan sebagainya. Seluruhnya merupakan perkara yang tidak dapat dipelajari sebatas pengetahuan inderawi dan eksperimen. Sebaliknya, ia justru menuntut manusia menuju ketaatan dan keimanan.¹⁶

Di sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa akal juga memiliki keterbatasan. Keterbatasan yang dimaksud mencakup keterbatasan akal itu sendiri dan juga keterbatasan pemilikinya. Hal ini berarti apa yang benar dan salah menurut seseorang belum tentu benar dan salah menurut orang lain. Pemahaman akal yang demikian dikhawatirkan menimbulkan kekacauan kehidupan umat beragama apabila mengintervensi prinsip-prinsip ajaran agama.

Agama memuat beberapa aspek, baik aspek fisika, metafisika, maupun syariah. Akal hanya dapat menjangkau alam fisika. Persoalan metafisika dan ibadah murni¹⁷ bukanlah wilayah akal dan akal harus mengetahui batas-batasnya. Praktik-praktik yang bersifat *ta'abbudiy* misalnya, tidak dapat dijangkau oleh nalar. Dengan demikian, tidak

¹⁴ Ibn Khaldun, *Mukaddimah Ibn Khaldun*, diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006, hal. 529.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 94.

¹⁶ Ibn Khaldun, *Mukaddimah Ibn Khaldun*, ..., hal. 522.

¹⁷ Ibadah murni yaitu menyangkut hal-hal yang ditetapkan Allah dan/atau Rasul-Nya mengenai cara, kadar, dan waktunya. Misalnya, ketentuan salat dan ibadah haji. M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 77.

semua tuntunan agama dapat dipahami oleh logika, sebab akal pikiran serta logika hanya dapat menjangkau hal-hal yang bersifat lahir dan nyata bagi pandangan manusia. Adapun hal-hal yang bersifat gaib, batin, serta rahasia di balik kata-kata, jika semua itu tidak dijelaskan sendiri oleh Allah dan Rasul-Nya, akal manusia akan sangat sulit untuk dapat menjangkaunya secara pasti.¹⁸

Keterbatasan akal juga tidak luput dari sorotan mazhab teologi Muktazilah, terlepas dari apresiasi mereka yang begitu besar terhadap peranan akal. *Pertama*, akal bisa mengetahui baik dan buruk secara general, namun tidak semuanya. Akal tidak dapat mengetahui perbuatan baik yang termuat dalam kegiatan penyembelihan hewan dan ia tidak mampu mengetahui nilai keburukan atas perbuatan zina. *Kedua*, akal tidak mengetahui kadar perbuatan dan ganjaran yang dilakukan manusia. Maksudnya, akal tidak memahami manakah perbuatan yang lebih jahat dari perbuatan lain, begitupun dengan perbuatan baik. Konsekuensinya, akal tidak mengetahui kadar pahala antara kebaikan satu dengan kebaikan lain, serta kadar hukuman bagi suatu keburukan dibandingkan dengan keburukan lain. *Ketiga*, akal memang membantu manusia mengenal Tuhan, namun cara yang ditempuh tidaklah sederhana.¹⁹

Pemaparan di atas memperlihatkan terbatasnya kekuatan akal ketika ia dihadapkan pada berbagai persoalan yang berada di luar kemampuannya. Quraish Shihab sendiri mengamini bahwa akal manusia terdiri atas rangkaian sistem yang tersusun dengan banyak kelemahan. Meskipun manusia kerap melakukan penelitian atas berbagai masalah yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera, tetap saja ia tidak mampu menjangkau hal-hal yang tersembunyi lebih jauh lagi.²⁰ Hal ini merupakan bukti nyata ketidakmampuan manusia untuk mengetahui segala yang dimaksud oleh Penciptanya.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 72.

¹⁹ Kekuatan akal telah didiskusikan oleh para teolog Muslim. Mereka melontarkan respon yang berbeda-beda tergantung gagasan dan apresiasi mereka terhadap kedudukan akal. Asy'ariyah misalnya, memberi porsi yang sedikit terhadap akal. Mereka meyakini bahwa kebebasan dan kehendak dalam berbuat tidaklah dimiliki manusia. Kebebasan dan kehendak tersebut hanyalah milik Allah secara mutlak. Sebaliknya, Muktazilah memberi peran lebih dominan kepada akal. Mereka mengutamakan kebebasan manusia berbuat sesuai kehendaknya karena Tuhan tidak memiliki kehendak mutlak kepada manusia. Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa Muktazilah tidak pernah sekalipun menyatakan akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan kebenaran. Bahkan mereka menyoroti beberapa kelemahan akal. Masbukin dan Alimuddin Hassan, "Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah," dalam *Jurnal TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2016, hal. 157-158.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 79-80.

Quraish Shihab juga berpendapat bahwa akal dan agama memiliki wilayahnya masing-masing. Keduanya harus saling mengakui dan tidak boleh dipertentangkan. Jika dipertentangkan, salah satunya pasti keliru. Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa ada perbedaan antara sesuatu yang bertentangan dengan akal dan sesuatu yang tidak atau belum dimengerti oleh akal. Lebih lanjut, ia menegaskan pentingnya menanamkan keyakinan bahwa tidak ada satu atau sedikitpun ajaran Islam yang bertentangan dengan akal. Memang ada yang tidak dipahami oleh akal, namun yang tidak akal pahami itu tidaklah bertentangan dengan akal.²¹

Akal merupakan salah satu sumber pengetahuan yang hanya dimiliki manusia. Keberadaan akal membuat manusia mampu memikirkan apa yang ada di sekitarnya sebagai upaya memperoleh pengetahuan. Akan tetapi, kelemahan-kelemahan akal yang telah disebut sebelumnya memperlihatkan bahwa akal membutuhkan “kekuatan” lain untuk menutupi kekurangannya. “Kekuatan” yang dimaksud adalah wahyu, sebagaimana diulas dalam pembahasan berikut.

2. Wahyu

Kata wahyu berasal dari kata bahasa Arab *al-wahyu*, yang berarti isyarat, tulisan, risalah, ilham, dan perkataan yang tak nampak.²² Kata ini juga bermakna segala sesuatu yang disampaikan kepada yang lain sebagai pengajaran. Akan tetapi, kata *al-wahyu* kemudian mengalami pergeseran makna menjadi “sesuatu yang disampaikan Allah kepada para nabi-Nya”.²³ Definisi ini juga memuat arti bahwa wahyu tersebut disampaikan oleh orang-orang pilihan Tuhan kepada umat manusia sebagai pedoman mereka menjalani hidup di dunia dan akhirat.²⁴

Wahyu dalam agama Islam berarti Al-Qur`an. Kitab suci ini memuat firman-firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.²⁵ Wahyu tersebut turun berangsur-angsur selama 22 tahun 2 bulan 22 hari. Setiap kali wahyu itu turun, Nabi Muhammad menyampaikannya kepada para sahabat agar mereka catat dan hafalkan.

²¹ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 55.

²² Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 4787. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ..., hal. 1057.

²³ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: al-Mathba'ah al-Katsulikiyyah, t.th, hal. 892.

²⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, ..., hal. 15.

²⁵ Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedia Akidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2009, hal. 15.

Di samping itu, Al-Qur`an sendiri menjelaskan beberapa cara Tuhan menyampaikan wahyu kepada para Nabi-Nya.²⁶ Hal ini sebagaimana termaktub dalam Surah al-Syura/42: 51.

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فَيُوحِي بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

Dan tidaklah patut bagi seorang manusia bahwa Allah akan berbicara kepadanya kecuali dengan perantaraan wahyu atau dari belakang tabir atau dengan mengutus utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan izin-Nya apa yang dia kehendaki. Sungguh, Dia Maha Tinggi, Maha Bijaksana.

Tertulis dalam *Tafsîr al-Wajîz*, tidaklah benar jika Allah berbicara kepada manusia kecuali melalui wahyu yang Allah turunkan padanya. Wahyu adalah kata-kata tersembunyi yang didapatkan dengan cepat. Ia juga berarti mengajak berbicara dari balik tabir, sebagaimana Nabi Musa berbicara, atau mengutus kepada manusia itu seorang utusan dari golongan malaikat seperti Jibril. Malaikat itu bertugas menyampaikan wahyu Allah kepada manusia pilihan-Nya sesuai kehendak Allah.²⁷

Pemaparan di atas memperlihatkan turunnya wahyu dengan tiga cara. *Pertama*, muncul tiba-tiba dalam hati manusia sehingga ia merasakan pengetahuan dan pemahaman dalam dirinya. *Kedua*, dari balik tabir layaknya peristiwa Nabi Musa. *Ketiga*, melalui utusan berwujud malaikat yang Allah kirimkan kepada manusia. Ini berarti wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad adalah wahyu melalui cara ketiga. Pengutusan Jibril sebagai penyampai wahyu telah Allah tegaskan dalam Surah al-Syura/26:192-194.

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾

Dan sungguh, (Al-Qur`an) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam, yang dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin (Jibril), ke dalam

²⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI-Press, 2011, hal. 17.

²⁷ Menurut Wahbah al-Zuhaili, ayat ini turun berkenaan dengan ucapan orang-orang Yahudi kepada Nabi Muhammad. Mereka meragukan kenabian Rasulullah dengan berkata bahwa jika memang Muhammad adalah Nabi, kenapa tidak berbicara dan melihat Allah sebagaimana Musa berbicara dengan-Nya. Kemudian Allah menurunkan ayat ini dan Rasulullah bersabda, "Musa belum pernah melihat Allah." Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Wajîz*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1996, hal. 489.

hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan.

Ayat-ayat di atas menerangkan bahwa Al-Qur`an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad adalah kitab suci yang berasal dari Allah. Pewahyuan tersebut dilakukan secara berangsur-angsur dengan perantaraan Jibril, malaikat yang bertugas membawa wahyu kepada para rasul. *Al-Qur`an dan Tafsirnya* menyebutkan bahwa Al-Qur`an tertanam dalam hati Nabi Muhammad, yaitu Jibril membacakan Al-Qur`an sedemikian rupa kepada Nabi Muhammad sampai ia memahami betul arti dan maksud ayat yang dibaca. Pemahaman dan pengertian tersebut memudahkan Nabi menyampaikan wahyu yang ia terima kepada umatnya dan umatnya juga dapat menerima wahyu itu dengan mudah.²⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa teks Al-Qur`an adalah kumpulan firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui Jibril dalam bentuk kata-kata yang diperdengarkan dan dihafal, bukan melalui pengetahuan yang muncul secara tiba-tiba dalam hati maupun yang ia lihat dari balik tabir. Dengan demikian, wahyu Al-Qur`an turun kepada Nabi Muhammad melalui cara yang ketiga, yaitu melalui seorang utusan berupa malaikat.

Al-Qur`an memuat empat hal pokok, yaitu akidah, akhlak, hukum, dan sejarah. Kandungan sejarah dalam Al-Qur`an memberitakan kesamaan risalah yang dibawa oleh para rasul. Perbedaan yang timbul belakangan disebabkan oleh penyimpangan yang dilakukan umat-umat setelah rasul yang diutus kepada mereka itu wafat.

a. Akidah

Akidah terambil dari akar kata yang bermakna “mengikat.” Akidah juga berarti keyakinan akan keesaan Allah. Menurut Quraish Shihab, akidah merupakan kepercayaan yang mengikat setiap muslim dan terus-menerus menyertainya. Apabila seseorang melepas ikatan itu, maka ia terlepas pula dari keislaman (murtad).²⁹

Akidah merupakan masalah utama. Ketaatan dan kesalehan harus terbangun di atasnya. Suatu perbuatan baik tidak dapat disebut kesalehan apabila tidak dilakukan berdasarkan akidah tauhid.

Akidah tauhid dibangun atas penalaran. Suatu kepercayaan yang tidak dibangun atas penalaran yang benar akan menjadi rapuh, terutama keimanan terhadap keesaan Allah dan kemahabesaran-Nya. Untuk itulah Al-Qur`an selalu mengajak manusia agar berpikir atau melakukan penalaran terhadap fenomena alam yang ada di sekitarnya. Ayat pertama

²⁸ Kementrian Agama RI, *Al-Qur`an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid VII, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, hal. 149.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 461.

kali turun misalnya, memerintahkan manusia membaca dan meneliti. Keduanya merupakan syarat utama dalam melakukan penalaran.³⁰

Quraish Shihab sendiri meyakini adanya larangan berpikir atau menalar zat Allah karena pengetahuan tentang zat-Nya berada di luar kemampuan manusia. Seluruh upaya pemikiran atas zat Allah akan sia-sia bahkan dapat membahayakan. Untuk mengenal Tuhan, manusia dapat merasa puas dengan informasi jiwa dan intuisinya. Kepuasan itu akan memberikan ketenangan dan kedamaian tanpa harus mendiskusikan apakah pengenalan mereka benar atau salah.³¹

Akidah merupakan suatu sistem yang saling berkait antara satu dengan yang lain di mana tonggak utamanya adalah beriman kepada Allah. Keimanan kepada Allah mempunyai konsekuensi berupa kepercayaan kepada malaikat, kitab suci, para rasul, dan segala sesuatu yang disampaikannya, baik melalui Al-Qur`an maupun hadis. Ketidakpercayaan terhadap salah satunya menyebabkan tertolaknya keabsahan iman kepada rukun iman lainnya.³²

b. Akhlak

Kata akhlak merupakan bentuk jamak dari kata *al-khuluq* yang bermakna kejadian. Ia juga berasal dari akar kata *khalaqa* yang berarti menjadikan. Secara terminologi, akhlak adalah suasana jiwa yang berpengaruh kepada perilaku. Dengan demikian, akhlak berkaitan erat dengan perilaku, di mana perilaku merupakan cerminan keadaan dan kehendak jiwa yang selanjutnya menimbulkan sikap/perilaku tertentu.³³

Pembelajaran qurani selalu diarahkan kepada jiwa karena begitu eratnya kaitan antara perilaku dengannya. Hati, akal, *fu`ad*, *bashar*, dan *sama`* merupakan istilah lain dari jiwa yang sangat diperhatikan oleh Al-Qur`an. Ia berdialog dengan hati, akal, dan pikiran manusia dengan harapan jika akal dan pikiran dapat menyerap kebenaran, maka kebenaran

³⁰ Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 168-169.

³¹ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi : Hidup Bersama Al-Qur`an, ...,* hal. 451.

³² Misalnya tidak percaya kepada hari kebangkitan dapat membuat tidak sahnya iman terhadap Kitab dan rukun iman lainnya. Al-Qur`an telah menjelaskan adanya hari kebangkit, sehingga tidak memercayai hari kebangkitan berarti tidak percaya kepada Kitab. Hal ini juga berarti tidak percaya akan adanya surga dan neraka karena keduanya merupakan tempat pembalasan setelah terjadinya kebangkitan. Lebih jauh lagi, ketidakimanan terhadap hari kebangkit berkonsekuensi pula kepada ketidakyakinan kepada Allah, karena penjelasan terkait hal-hal yang perlu diimani seluruhnya datang dari Allah. Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur`an, ...,* hal. 170.

³³ Shabri Shaleh Anwar dan Jamaluddin, *Pendidikan Al-Qur`an KH. Bustani Qadri*, Indragiri Hilir: PT. Indragiri Hilir Dot Com, 2020, hal. 16.

itu akan menjadi bagian dari sifat jiwa dan kehendaknya. Hal ini kemudian akan menciptakan perilaku terpuji.³⁴

c. Hukum

Secara garis besar, hukum yang diperbincangkan Al-Qur`an meliputi dua hal, yaitu ibadah dan muamalah. Ibadah meliputi salat, puasa, zakat, dan haji. Bidang muamalah meliputi hukum keluarga, *jinâyah*, *hudûd*, politik, dan ekonomi. Jadi, muamalah mencakup segala sesuatu yang berkaitan dengan pergaulan hidup manusia, mulai dari pergaulan pribadi sampai pergaulan antarnegara. Dengan demikian, nampak sekali bahwa hukum Islam sangatlah komprehensif.

Para ahli hukum Islam mengklasifikasikan hukum pada dua bagian, yaitu hukum *taklîfi* dan hukum *wadha`i*. Hukum *taklîfi* mencakup wajib, haram, sunah, mubah, dan makruh. Hukum *wadha`i* mencakup sah, batal, rukhsah, *‘azîmah*, sebab, syarat, dan *mâni`*. Kedua macam hukum ini saling berkaitan. Keabsahan suatu perbuatan wajib tergantung sebab, syarat, dan rukun. Begitu pula pengharaman sesuatu. Secara otomatis, pengetahuan dan pemahaman hukum *taklîfi* tidak dapat dipisahkan dari pemahaman terhadap hukum *wadha`i*. Bahkan kesalahan dalam memahami hukum *wadha`i* dapat menimbulkan kesalahan lain dalam menentukan hukum *taklîfi*.³⁵

d. Sejarah

Sejarah yang termuat dalam Al-Qur`an lebih merupakan metode atau cara pembelajaran hukum, akidah, dan akhlak. Hal tersebut tergambar dalam tiap pemaparan sejarahnya yang selalu dihubungkan dengan ketaatan, kemungkarannya, keimanan, dan kekafiran. Keterangan Al-Qur`an mengenai sejarah bukanlah agar manusia menguasai pengetahuan sejarah, melainkan bagaimana sejarah itu dapat mengantarkan manusia menjadi pribadi yang sadar bahwa dia adalah makhluk Tuhan yang perlu patuh dan bersyukur pada-Nya.³⁶

Ayat-ayat Al-Qur`an turun silih berganti selama 22 tahun 2 bulan 22 hari. Selama itu pula, Nabi Muhammad mengajarkan Al-Qur`an dan membimbing umatnya dengan tekun. Quraish Shihab meyakini bahwa Al-Qur`an merupakan salah satu faktor keberhasilan Nabi Muhammad dan generasi terdahulu membangun peradaban Islam yang berjaya selama ratusan tahun. Hal ini sebab Al-Qur`an yang mereka baca dan pahami merangsang pengembangan ilmu dan teknologi, serta kecerdasan pikiran dan kebaikan hati.

³⁴ Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur`an*, ..., hal. 172.

³⁵ Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur`an*, ..., hal. 176-177.

³⁶ Shabri Shaleh Anwar dan Jamaluddin, *Pendidikan Al-Qur`an KH. Bustani Qadri*, ..., hal. 17.

Menurut Quraish Shihab, Al-Qur`an hadir dengan beberapa tujuan. *Pertama*, untuk melindungi akal dan jiwa dari segala macam kesyirikan serta meyakinkan manusia akan keesaan Tuhan. Keyakinan tersebut tidak sebatas konsep teologis, namun juga falsafah hidup umat manusia. *Kedua*, untuk mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab, yaitu bahwa umat manusia merupakan umat yang semestinya mampu bekerja sama dalam pengabdian kepada Allah serta pelaksanaan tugasnya sebagai pemimpin di bumi (*khalifah fi al-ardh*). *Ketiga*, untuk menciptakan persatuan dan kesatuan, tidak hanya antarsuku dan bangsa, melainkan kesatuan alam semesta, kesatuan kehidupan dunia dan akhirat, kesatuan kepribadian manusia, kesatuan sosial, politik, dan ekonomi. Seluruhnya berada di bawah satu keesaan, yaitu keesaan Allah. *Keempat*, untuk mengajak manusia berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui musyawarah dan mufakat yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan. *Kelima*, untuk memberantas kemiskinan material dan spiritual, kebodohan, penyakit, penderitaan hidup, serta pemerasan antar manusia, dalam bidang agama, sosial, ekonomi, dan politik. *Keenam*, untuk memadukan kebenaran dan keadilan dengan rahmat dan kasih sayang, dengan menjadikan keadilan sosial sebagai landasan pokok kehidupan masyarakat manusia. *Ketujuh*, untuk menciptakan *ummatah wasathan* yang mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. *Kedelapan*, menekankan peranan ilmu dan teknologi untuk menciptakan suatu peradaban yang sejalan dengan jati diri manusia dengan panduan Nur Ilahi.

Beberapa tujuan diturunkannya Al-Qur`an memperlihatkan bahwa Al-Qur`an tidak hanya mengharuskan pendekatan religius yang bersifat ritual dan mistik, tetapi juga membantu manusia menemukan nilai-nilai yang dapat digunakan sebagai pegangan hidup dalam menyelesaikan berbagai persoalan. Penghayatan dan pengamalan terhadap nilai-nilai tersebut akan mengarahkan pikiran, rasa, dan karsa kepada realitas keimanan yang dibutuhkan bagi stabilitas dan keharmonisan pribadi serta masyarakat.³⁷

Dalam kaitannya dengan akal, Al-Qur`an sebagai wahyu dapat membantu akal memahami berbagai persoalan immateri. Sebab, secara esensial, tidak semua ajaran agama dapat dipahami oleh akal. Pembahasan tentang wujud Tuhan misalnya, tidak mampu dicapai oleh argumentasi-argumentasi logis karena zat Allah begitu rahasia. Dia adalah *al-zhâhir*, yaitu Maha Tampak dengan bukti-bukti jelas akan wujud dan keesaannya di alam semesta. Nalar manusia tidak mampu membayangkan jagat

³⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 16-17.

raya dengan seluruh keteraturan, keserasian, dan keharmonisannya dapat tercipta tanpa adanya Tuhan. *Al-zhâhir* ini memperlihatkan kerajaan dan kekuasaan Allah untuk menyadarkan manusia bahwa dalil-dalil wujud-Nya terbentang di alam yang luas ini. Seluruh ciptaan Allah walau yang bisu sekalipun adalah dalil yang berbicara tentang wujud-Nya. Mata memang tidak dapat melihat-Nya, tetapi Dia berada di hadapan setiap ciptaan-Nya.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu, dan Dialah Yang Maha Halus, Maha Teliti. (QS. al-An'am/6: 103)

Di samping itu, Allah bersifat *al-Bâthin*, yaitu Maha Tersembunyi hakikat zat dan sifat-Nya. Bukan berarti tidak tampak, namun justru karena Dia sedemikian jelas, sehingga mata dan pikiran menjadi silau bahkan tumpul sehingga tidak mampu memandang-Nya.³⁸

Akal manusia tidak dapat menjangkau apa yang terjadi setelah kematian. Persoalan ini merupakan rahasia Allah. Akan tetapi, meskipun akal tidak mampu mengetahuinya, manusia dituntut untuk meyakini adanya kematian karena hal tersebut telah dijelaskan oleh Allah.

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

Dan sembahlah Tuhanmu sampai yakin (ajal) datang kepadamu. (QS. al-Hijr/15: 99)

Kematian disamakan dengan keyakinan karena ia adalah sesuatu yang pasti, tidak seorang pun meragukannya. Cepat atau lambat maut pasti datang menghampiri. Ia diibaratkan anak panah yang jika lepas dari busurnya, maka ia akan terus mengejar sasarannya. Kecepatan anak panah ini melebihi kecepatan laju makhluk hidup, sehingga betapapun kancangnya ia berlari, anak panah itu pasti akan mengenai.³⁹

Uraian tersebut menerangkan bahwa kematian merupakan suatu keyakinan yang pasti mendatangi manusia. Setiap manusia akan mengalami kematian. Mengenai kapan dan di mana ia akan mati, tidak ada yang mengetahui kecuali Allah. Manusia dianjurkan agar selalu beribadah dan berbuat baik karena ia tidak tahu pasti kapan maut menghampiri.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Al-Asmâ' al-Husnâ dalam Perspektif Al-Qur'an*, t.tp: PT. Lentera Hati, t.th, hal. 347.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. VI, ..., hal. 513.

Setelah menyebut tentang kematian, persoalan metafisika selanjutnya adalah hari kiamat. Akal manusia tidak mampu menggambarkan kejadian Hari Kiamat serta kapan hari kiamat itu tiba karena permasalahan ini termasuk rahasia Allah.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ
مُنْتَهَاهَا ﴿٤٤﴾

Mereka (orang-orang kafir) bertanya kepadamu (Muhammad) tentang hari Kiamat, "Kapankah terjadinya?" Untuk apa engkau perlu menyebutkannya (waktunya)? Kepada Tuhanmulah (dikembalikan) kesudahannya (ketentuan waktunya). (QS. al-Nazi'at/79: 42-44)

Kiamat yang dibahas pada ayat ini adalah Kiamat besar, sedangkan Kiamat kecil adalah kematian dalam hidup. Hari Kiamat begitu rahasia dan tersembunyi sehingga Allah hampir saja merahasiakannya walau terhadap diri-Nya sendiri supaya ia benar-benar menjadi rahasia yang tidak diketahui oleh siapapun. Hal ini agar Allah mengetahui siapa yang tulus beribadah dan siapa yang tidak tulus.

Mengaitkan pikiran, hati, dan perasaan manusia dengan adanya Kiamat yang tidak diketahui kapan hadirnya dapat membentengi manusia dari kedurhakaan. Ketidaktahuan itu akan membuat manusia selalu waspada dan mempersiapkan diri menghadapinya dengan amal-amal saleh.⁴⁰

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa wahyu menerangkan segala sesuatu yang tidak mampu dipahami akal, seperti zat Allah, kematian, dan Hari Kiamat. Keterangan yang termaktub dalam wahyu merupakan informasi yang bersumber dari Allah dan merupakan keniscayaan untuk diyakini. Membahas persoalan metafisika tanpa bimbingan wahyu hanya menghabiskan energi dan merupakan hal yang sia-sia.

Bagi Quraish Shihab, masalah-masalah yang tidak diungkap Allah kepada manusia semestinya dapat diyakini oleh siapapun dengan penuh ketenangan. Hal itu karena masalah-masalah tersebut sampai kepada manusia melalui rasul Allah. Informasi yang disampaikan oleh rasul adalah pasti dan tidak perlu diragukan.⁴¹

Lebih lanjut, ajaran Islam selalu sesuai dengan akal menyangkut hal-hal yang berada dalam wilayah akal dan yang Allah beri potensi kepada manusia untuk memahaminya. Ajaran Islam juga tidak

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 63.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 103-104.

bertentangan dengan akal menyangkut hal-hal yang tidak terungkap secara jelas rincian serta sebab-sebabnya.⁴²

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa keterbatasan akal dapat di-cover oleh wahyu, khususnya terkait hal gaib yang tidak mampu dinalar oleh akal manusia. Memang manusia dapat mengenal Tuhan melalui akalnya, namun akal itu tidak sampai kepada hakikat zat Allah karena bersifat rahasia. Manusia sampai kepada Allah karena wahyu menganjurkannya memikirkan apa yang di jagat raya, termasuk dirinya sendiri. Keagungan alam semesta akan menyadarkan manusia untuk sampai pada kesimpulan bahwa ada kekuatan Maha Agung yang menghendaki keteraturan alam semesta.

Akal hanya dapat mengetahui perbuatan baik dan buruk secara general. Di sisi lain, wahyu menginformasikan hal-hal metafisika seperti pahala dan dosa, surga dan neraka, kematian, Hari Kiamat, dan sebagainya agar manusia dapat menalar bagaimana ganjaran bagi perbuatan baik dan buruk dengan segala rinciannya.

Dengan demikian, akal dengan wahyu harus saling dikaitkan. Selama tidak berkaitan dengan persoalan metafisika dan ibadah murni, kolaborasi akal dan wahyu membuat manusia mampu memperoleh pengetahuan secara utuh dan komprehensif.

B. Pemikiran Filosofis M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*

Sebelum mengkaji pemikiran filosofis Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mishbâh*, penulis paparkan terlebih dahulu kerangka berpikir filosofis menurut beberapa tokoh sebagai gambaran awal bagaimana suatu proses olah pikir dapat dikategorikan sebagai pemikiran filosofis. Berdasarkan ciri-ciri dasarnya sebagai asas berpikir dan landasan setiap usaha manusia untuk mengetahui dan mengembangkan keberadaannya, filsafat melaksanakan tugasnya berdasarkan beberapa karakteristik, yaitu:

Pertama, bersifat komprehensif. Seorang ilmuwan tidak akan puas memahami suatu pengetahuan hanya dari perspektif ilmu itu sendiri. Ia ingin memahami hakikat ilmu, hubungan antara ilmu dan moralitas dari sudut lain, dan ingin menentukan apakah ilmu ini akan memberinya kebahagiaan atau tidak. Pemikiran semacam ini akan mencegah para ilmuwan dari perasaan angkuh, sebagaimana Socrates mengatakan bahwa dirinya tidak tahu apa-apa.

Kedua, bersifat esensial, yaitu tidak serta merta percaya bahwa suatu ilmu itu benar. Mengapa ilmu itu benar? Bagaimana kriteria agar suatu ilmu dikatakan benar? Apakah kriteria itu sendiri benar? Apa

⁴² M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, ..., hal. 105-106.

sejatinya kebenaran itu? Layaknya masalah yang berputar, seseorang harus mengidentifikasi titik yang benar.

Ketiga, bersifat dugaan. Seorang pemikir filosofis harus menyusun lingkaran permasalahan dan menentukan titik awal permasalahan tersebut. Pada akhirnya, baik dalam proses, analisis, dan pembuktian, diperlukan sikap spekulatif, sehingga dapat membedakan suatu pemikiran bersifat logis atau tidak logis.⁴³

Di samping itu, Asmoro Achmadi mengungkapkan bahwa setidaknya terdapat enam ciri berpikir filosofis, yaitu:

1. Harus sistematis. Pemikiran yang sistematis bertujuan untuk mengembangkan model pengetahuan yang rasional. Sistematis berarti setiap elemen terkait satu sama lain secara teratur sebagai satu kesatuan.
2. Harus konseptual. Secara umum, konsep melibatkan ide atau gambaran yang terpatri dalam pikiran. Sebuah citra memiliki bentuk yang ditangkap oleh pikiran sesuai dengan nilainya.
3. Harus koheren. Koheren atau selaras berarti suatu elemen tidak boleh mengandung deskripsi yang bertentangan. Koherensi mengandung kebenaran logis di dalamnya.
4. Harus masuk akal, yaitu ada hubungan logis antar elemen. Ini berarti bahwa ide-ide filosofis harus dijelaskan dalam bentuk logis.
5. Harus sinoptik, yaitu pemikiran filosofis harus melihat segala sesuatu secara keseluruhan dan utuh (holistik).
6. Harus mengarah pada pandangan dunia. Berfilsafat adalah upaya untuk memahami semua realitas kehidupan dengan merumuskan pandangan dunia (kehidupan), termasuk menjelaskan dunia dan segala isinya.⁴⁴

Ciri pemikiran filsafat diungkapkan lebih rinci dalam *Senarai Filsafat Ilmu*. Ciri-ciri pemikiran filsafat tersebut antara lain:

1. Berpikir rasional berarti berpikir menggunakan penalaran guna menemukan petunjuk, jawaban, bahkan kebenaran faktual atas suatu perkara. Usaha-usaha yang dilakukan untuk mencapainya didasari pertimbangan akal.
2. Berpikir radikal. Ciri berpikir ini berarti menelaah suatu ide sampai ke akar permasalahannya guna menemukan dasar-dasar pemikirannya secara utuh. Dengan demikian, seorang pemikir akan mendapatkan hasil berpikir yang dalam dan mendasar. Ia sekaligus dapat mempertanggungjawabkan bangunan pemikiran filsafat atau pemikiran

⁴³ Mukhtar Latif, *Orientasi Kearif Pemahaman Filsafat Ilmu*, Jakarta: PERNADAMEDIA GROUP, 2014, hal. 4.

⁴⁴ Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003, hal. 4.

keilmuannya secara memadai. Melalui ciri berpikir radikal, seorang pemikir tidak tergesa-gesa dalam menyimpulkan suatu pemikiran sebelum secara fundamental memperoleh hakikat kebenarannya. Ia pun tidak mudah tersesat dalam pemikiran yang keliru. Ciri berpikir ini memperlihatkan bahwa filsafat sebagai proses dan hasil berpikir senantiasa berupaya menemukan dasar bagi suatu pemikiran agar dapat bertahan dari kritik pemikiran-pemikiran baru.

3. Kreatif-inovatif. Dengan kata lain, pemikiran filosofis bukanlah pemikiran yang terhenti dalam berbagai batasan dogma atau ideologi, melainkan selalu berusaha mengasah ketajaman budi untuk membebaskan inspirasi dari kemandegan. Pemikiran ini membuat seseorang mampu mengkritisi, memperbaiki, melengkapi, dan mengembangkan diri, sehingga memunculkan penemuan dan gagasan baru yang lebih terbuka, kompetitif, serta sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan-perkembangan ide dan moral.
4. Sistematis-analitis. Artinya, pemikiran filosofis selalu logis, yaitu teratur dan terstruktur berdasarkan kaidah-kaidah berpikir yang benar. Pemikiran filsafat tidak sebatas mengumpulkan dan menyatakan gagasan, penalaran, serta kreativitas pemikiran secara sembarangan, melainkan selalu berupaya mengumpulkan, mengkategorikan, dan memperlihatkan makna terdalam dari suatu pemikiran, lalu merangkainya dalam suatu pengertian, kalimat (keputusan), dan pembuktian (kesimpulan) melalui sistem penalaran yang baik dan tepat. Pemikiran filsafat selalu bergerak langkah demi langkah berupaya menerangkan isi dan makna melalui rangkaian prosedur atau tahapan berpikir yang teratur, berkaitan, dan bertanggungjawab, dengan kesadaran penuh dan pemikiran matang.⁴⁵
5. Berpikir universal. Pemikiran filsafat selalu mencari ide-ide yang bersifat umum dan dapat diterapkan di mana-mana. Pemikiran ini tidak pernah berhenti pada realitas yang terbatas, namun berusaha menemukan dan mengungkapkan ide-ide yang bersifat global dan menjadi acuan pemikiran umum. Pemikiran spesifik dan kontekstual (berbeda konteks ruang dan waktu) disusun menjadi bagian yang utuh dan universal sebagai realitas kontekstual khas manusia.
6. Komprehensif dan holistik. Di antara ciri pemikiran filsafat yaitu menyeluruh dan utuh. Menyeluruh atau komprehensif di sini berarti melihat suatu persoalan tidak hanya melalui sudut pandang tertentu, melainkan meliputi berbagai perspektif. Pemikiran ini digunakan untuk memahami suatu informasi dan situasi dengan baik, luas, dan tidak

⁴⁵ Suhardi, dkk., *Senarai Filsafat Ilmu*, Medan: CV. Pusdikra Mitra Jaya, 2020, hal. 102-103.

tertutup (eksklusif). Cara berpikir demikian membuat seseorang mampu memahami sesuatu secara menyeluruh bahkan sampai ke bagian terkecil untuk dapat menyelesaikan suatu permasalahan. Seseorang dengan pola pikir seperti ini tidak mudah menghakimi orang lain dan selalu berusaha menghargai pendapat yang begitu beragam. Pola pikir komprehensif berkelindan dengan pemikiran holistik. Berpikir holistik yaitu berpikir secara utuh, tidak terkotak-kotak pada pandangan tertentu. Pemikiran ini menyadarkan manusia bahwa ia hidup pada suatu sistem yang terkait satu dengan yang lain. Jika pemikirannya sempit, maka ia berpeluang menjadi orang yang fanatik dan tidak berkembang. Sikap fanatik ini akan membuat seseorang berakhir pada kesimpulan mentah karena menolak keragaman perspektif. Sebaliknya, berpikir secara holistik akan mengantar kepada kebijaksanaan dan keputusan yang matang.

7. Berpikir abstrak, yaitu berpikir pada wilayah ide, konsep, atau gagasan. Maksudnya, pemikiran filsafat selalu berupaya meningkatkan pemikiran dari sekadar pernyataan faktual tentang hal-hal fisik dalam batasan jangkauan indera manusia untuk meletakkannya pada pemahaman utuh, fokus, dan saling melengkapi pada wilayah abstrak melalui bentuk ide, konsep, atau gagasan pemikiran. Menurut ciri berpikir abstrak, fakta fisik selalu bersifat terbatas karena dibatasi oleh penampakan inderawi sejauh dapat dilihat, didengar, atau diraba manusia. Pikiran tersebut perlu ditingkatkan pada level berpikir abstraktif berupa konsep atau gagasan dengan menggunakan ide, kata, kalimat, dan kreatifitas pemikiran, sehingga manusia dapat memaknai, memahami, membedakan, dan menerangkan berbagai resepsi inderawi tersebut dalam pemikiran yang sistematis. Pemikiran abstraktif berupaya mengeluarkan manusia dari cara berpikir terbatas sekadar “menunjukkan” untuk meningkatkan pemikiran itu pada kemampuan “memahami” dan “menjelaskan.” Berpikir abstrak juga berupaya mengembangkan pemikiran pada kemampuan imajinasi, menciptakan koherensi dan korelasi secara holistik dan terstruktur untuk menunjukkan keutuhannya secara rinci dengan segala fenomena yang menyertai sehingga dapat dijelaskan secara komprehensif.
8. Berpikir spekulatif. Ciri pemikiran ini merupakan lanjutan dari ciri berpikir abstrak yang berusaha meningkatkan pengalaman faktawi ke tingkat pemahaman dan penalaran. Melalui pemikiran filsafat yang berciri spekulatif, seseorang tidak hanya menerima suatu informasi/kebenaran secara sempit dan dangkal, namun bersikap kritis dan imajinatif untuk memahami dan mengembangkannya secara luas dalam beragam pemikiran. Jadi, berpikir spekulatif memungkink

adanya kecondongan untuk memperlihatkan perspektif yang luas tentang berbagai realita.⁴⁶

9. Berpikir reflektif, yaitu berpikir penuh pertimbangan untuk menemukan arti kebenaran secara mendalam dan holistik. Berpikir reflektif ini memperlihatkan bahwa pemikiran filsafat tidak condong membela diri, namun selalu terbuka akan kritik, bersedia dipikirkan berulang-ulang, sekaligus mencari inti terdalam dari pemikiran yang dimaksud dan menemukan keterkaitannya dengan kehidupan manusia yang begitu kompleks. Berpikir reflektif memungkinkan proses internalisasi (perenungan) setiap pemikiran filosofis, di mana pemikiran itu tidak sekadar mencerminkan isi pikiran, namun juga isi kehidupan yang membentuk cara hidup yang unik.
10. Berpikir humanistik. Ciri pemikiran filosofis ini adalah mengorientasikan, mengembangkan, dan mengendalikan pemikiran berdasarkan nilai dan kepentingan kemanusiaan. Artinya, pemikiran dan segala turunannya, baik berupa pengetahuan, ilmu, maupun teknologi, harus memuat tanggungjawab kemanusiaan. Bagi filsafat, di antara ciri pemikirannya adalah berdasar dan bersumber pada kemanusiaan, serta mengemban tanggungjawab kemanusiaan itu. Berdasarkan hal tersebut, pemikiran humanistik tidak hanya berpangkal pada manusia, namun juga melibatkan tanggungjawab kemanusiaan. Prinsip kemanusiaan itulah yang menjadi landasan dan sumber aktual untuk kegiatan pemikiran sekaligus penerapan hasil pemikiran itu sendiri.
11. Berpikir kontekstual. Ciri khas dari pemikiran ini adalah menunjukkan bahwa suatu pemikiran tidak sekadar sebuah ide, melainkan sebuah realitas wujud dengan konteks yang nyata dan jelas. Dengan kata lain, setiap pemikiran filosofis selalu tumbuh dan berkembang dalam kaitannya dengan kehidupan nyata manusia. Di samping itu, pemikiran filsafat juga mencirikan pemikiran fungsional dalam menghadapi dan menciptakan sosial masyarakat dan budaya.
12. Berpikir eksistensial. Maksud dari berpikir eksistensial adalah pemikiran yang dihasilkan menunjukkan pemikiran manusia, yaitu setiap pemikiran didasarkan keinginan, kekhawatiran, kerinduan, perhatian, dan berbagai kepentingan manusia sebagai manifestasi eksistensial. Pikiran adalah tanda keberadaan, yang di dalamnya manusia mengolah dirinya sendiri dan menyadari sifat keberadaannya sebagai eksistensi yang bermartabat. Pemikiran eksistensial mengandaikan ciri berpikir yang khas, yaitu tidak hanya berpikir

⁴⁶ Suhardi, dkk., *Senarai Filsafat Ilmu*, ..., hal. 104-105.

dalam kerangka ilmiah, namun juga berpikir dalam konteks mengembangkan jati diri dan kehidupan secara keseluruhan.

13. Berpikir kontemplatif. Ciri berpikir filsafat ini bertujuan untuk mengasah kesadaran diri, ketajaman batin, kemampuan mengenali kelebihan dan kekurangan, serta kesadaran otodidak dalam diri. Melalui pemikiran kontemplatif ini, setiap pemikir, ilmuwan, maupun filsuf dapat dengan rendah hati, sabar, dan setia menasihati serta mengarahkan dirinya sendiri. Berpikir kontemplatif adalah kemampuan mengarahkan pemikir agar dapat mengoreksi, memperbaiki, dan menyempurnakan cara berpikir maupun hasil pemikirannya sehingga tidak tersesat dalam arogansi dan membenaran diri yang secara membabi buta dapat memanipulasi kebohongan dan kejahatan. Berpikir kontemplatif mengantarkan manusia untuk lebih mengenal makna keberadaannya baik sebagai personal maupun masyarakat yang beradab dan bermartabat.⁴⁷

Ahmad Taufik turut memaparkan karakteristik dari berpikir filsafat. *Pertama*, radikal, berarti berpikir sampai ke dasar permasalahan. Maksudnya, akal harus berpikir begitu mendalam agar dapat menemukan hal-hal yang esensial, substansial, atau menyentuh hakikat yang dipikirkan.

Kedua, universal, yaitu pemikiran yang bersifat umum. Berfilsafat sebenarnya memikirkan hal-hal umum yang dialami manusia pada segala aspek kehidupan. Ke-universal-an filsafat inilah yang sebenarnya menjadi ciri khusus dari filsafat.⁴⁸

Ketiga, konseptual, yaitu hasil dari generalisasi dan abstraksi pengalaman manusia. Suatu konsep muncul setelah adanya pemikiran. Hasil pemikiran terekspresikan dalam konsep-konsep. Berfilsafat akan selalu berkutat dengan konsep-konsep yang telah manusia hasilkan. Para filsuf bahkan menciptakan suatu konsep tersendiri sesuai dengan hasil pemikirannya. Para pemikir pun selalu merumuskan ulang mengenai berbagai konsep, baik konsep kebenaran, keadilan, kebebasan, dan sebagainya.

Keempat, koheren dan konsisten. Koheren berarti sejalan dengan kaidah berpikir logis sebagaimana diatur dalam ilmu logika. Konsisten berarti tidak memuat kontradiksi atau pertentangan di dalamnya.

Kelima, sistematis, yaitu kesatuan antareleman yang disusun dengan tujuan tertentu. Pada bidang filsafat, elemen-elemen yang disusun sehingga terhubung secara teratur adalah pendapat-pendapat seseorang. Keteraturan

⁴⁷ Suhardi, dkk., *Senarai Filsafat Ilmu, ...*, hal. 106-107.

⁴⁸ Bahkan ada adagium masyhur bahwa filsafat adalah induk segala ilmu. Ilmu-ilmu yang lain adalah turunan filsafat, sehingga ilmu-ilmu yang muncul belakangan sifatnya makin spesifik. Waston, *Filsafat Ilmu dan Logika*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2019, hal. 6.

dalam mengaitkan pandangan-pandangan yang telah dihasilkan juga dapat membantu seorang pemikir menghindari kontradiksi dalam pemikirannya sendiri.

Keenam, komprehensif, yaitu luas dan menyeluruh. Filsafat berupaya menguraikan realitas secara menyeluruh serta mengusahakan segala kemungkinan yang mampu dicapai manusia.

Ketujuh, bebas. Pemikiran filosofis dapat dikatakan sebagai hasil dari pemikiran bebas, yaitu bebas dari pengaruh prasangka sosial, sejarah, budaya atau bahkan agama. Beberapa filsuf bahkan enggan terikat dengan doktrin dan dogmatika sejarah, budaya, sosial, serta agama atas asas kebebasan berpikir ini. Singkatnya, berpikir bebas berarti berpikir tanpa belenggu apapun. Hal ini membuktikan bahwa filsafat adalah ilmu yang sangat netral.

Kedelapan, bertanggung jawab. Seorang pemikir atau filsuf harus dapat menjelaskan pendapatnya secara metodis apabila ada pihak yang mempertanyakan kebenaran pendapatnya. Pertanggungjawaban itu tidak berbeda dengan mempertanggungjawabkan keilmuan lain. Kemampuan mempertanggungjawabkan suatu pendapat akan memperkuat pengakuan publik atas kebenaran pendapat dan kekuatan sistem filsafat yang dibangun oleh seorang pemikir atau filsuf.⁴⁹

Dari pemaparan-pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa kegiatan berpikir filsafat sungguh berbeda dengan kegiatan berpikir sehari-hari yang biasa dilakukan oleh kebanyakan orang. Pemikiran filosofis memiliki ciri dan kaidah tersendiri yang harus diikuti agar proses berpikir yang dilakukan termasuk dalam kategori pemikiran filosofis.

Untuk menentukan kerangka berpikir filosofis Quraish Shihab, penulis mengacu pada karakteristik-karakteristik yang telah diuraikan sebelumnya. Tidak menutup kemungkinan, penulis juga mengacu pada selain ketiga pendapat di atas. Penulis menemukan setidaknya beberapa ciri pemikiran filosofis Quraish Shihab dalam tafsirnya, yaitu:

1. Berpikir Universal

Suatu pemikiran filosofis selalu mencari ide-ide/buah pikir yang bersifat universal dan dapat diterapkan di mana saja. Hal ini dapat ditemukan ketika Quraish Shihab menjelaskan tentang prinsip menutup aurat.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ^ط وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ

⁴⁹ Ahmad Taufik Nasution, *Filsafat Ilmu Hakikat Mencari Pengetahuan*, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 30-31.

أَوْ آبَائِهِمْ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِمْ أَوْ أَبْنَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّبَعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung. (QS. al-Nur/24: 31)

Ayat ini merupakan perintah yang ditujukan kepada para perempuan mukmin agar senantiasa menjaga diri dan pandangannya dari segala sesuatu yang terlarang, aurat laki-laki misalnya. Memelihara diri merupakan suatu keharusan sehingga wanita sama sekali tidak memperlihatkan aurat dan menggunakan alat kelaminnya kecuali pada yang halal. Para perempuan ini juga tidak diperbolehkan melakukan hal-hal yang dapat menarik perhatian laki-laki, seperti menghentakkan kaki mereka yang memakai gelang kaki atau perhiasan lain sehingga suara yang ditimbulkan pada gilirannya dapat merangsang laki-laki. Begitu pula dengan pemakaian parfum atau wewangian yang dapat merangsang siapapun yang ada di sekitarnya.

Ayat di atas kemudian mengarahkan perempuan-perempuan mukmin untuk menutupi dada mereka dengan kain kerudung (*khumur*). Terdapat juga larangan mereka menampakkan “perhiasan” atau keindahan tubuhnya kecuali kepada yang telah disebut oleh ayat ini.

Kata *khumur* merupakan bentuk jamak dari kata *khimâr* yang bermakna tutup kepala yang panjang. Quraish Shihab menjelaskan bahwa wanita sejak dahulu telah menggunakan tutup kepala tersebut untuk menutup dan melilit punggung mereka. Ayat ini merespon kebiasaan tersebut untuk mengalihfungsikan penggunaan kerudung panjang itu sebagai penutup dada mereka.

Penggalan ayat *wa al-yadhribna bi khumurihinna* memuat pesan agar para wanita mukmin menutup dada dengan kerudung. Quraish Shihab melontarkan suatu pendapat logis bahwa secara otomatis, kepala (rambut) juga harus ditutup. Apalagi jika mengingat suatu ungkapan bahwa rambut adalah hiasan atau mahkota wanita. Ayat di atas memang tidak menyebut secara tegas perlunya wanita menutup rambut. Akan tetapi, Quraish Shihab mengingatkan kembali tujuan dari kerudung yang mereka pakai memanglah untuk menutup rambut, terlepas dari adanya pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *illâ mâ zhahara minhâ* (kecuali yang [biasa] terlihat) adalah muka, kedua telapak tangan, kaki, dan rambut, sebagaimana pendapat Ibnu ‘Asyur.⁵⁰

Para ulama berselisih pendapat mengenai makna penggalan ayat *illâ mâ zhahara minhâ* (kecuali yang [biasa] terlihat). *Pertama*, kata *illâ* dipahami dalam arti “tetapi” (*istitsna’ munqathi’*), yaitu yang dikecualikan bukan bagian atau jenis dari yang disebut sebelumnya. Hal ini bermakna: “Janganlah mereka menampakkan hiasan mereka sama sekali, tetapi apa yang tampak (secara terpaksa atau tidak disengaja seperti tertiuip angin dan lainnya), hal itu dapat dimaafkan.”

Kedua, menyisipkan kalimat dalam potongan ayat tersebut. Ketika semuanya terangkai menjadi kalimat utuh, pesan yang termuat menjadi: “Janganlah mereka (wanita-wanita) menampakkan hiasan (badan mereka). Mereka berdosa jika berbuat demikian. Tetapi, jika tampak tanpa disengaja, mereka tidak berdosa.”

Jika diperhatikan, kedua pendapat di atas tidak menyebut batas bagi hiasan yang boleh ditampakkan. Hal ini berarti semua anggota badan tidak boleh tampak kecuali dalam keadaan terpaksa.

Ketiga, ayat *illâ mâ zhahara minhâ* berarti yang “biasa” atau yang “keterbukaannya dibutuhkan sehingga harus tampak.” Kebutuhan yang dimaksud adalah jika bagian tubuh tersebut tertutup maka dapat menimbulkan kesulitan. Pada uraian tafsirnya, Quraish Shihab mengungkapkan keberpihakan mayoritas ulama pada makna yang ketiga ini.

Melansir pernyataan Al-Qurthubi, ulama besar seperti Sa‘id ibn Jubair, ‘Atha, dan Al-Auza‘i berpendapat bahwa bagian tubuh wanita yang

⁵⁰ Ibnu ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid XVIII, t.tp: Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, t.th, hal. 207.

boleh dilihat adalah wajah, kedua telapak tangan, dan busana yang dipakai. Ibnu Abbas, Qatadah, dan Miswar ibn Makhzumah turut membolehkan terlihatnya celak mata, gelang, setengah dari tangan (wanita Arab biasa mewarnainya dengan daun pacar), anting, cincin, dan sejenisnya.

Berbeda dengan keterangan di atas, Abu Hanifah menyatakan kedua kaki tidak termasuk aurat. Menurutny, menutupi kaki terasa lebih menyulitkan daripada menutupi tangan, apalagi bagi perempuan-perempuan miskin pedesaan saat itu yang seringkali berjalan tanpa alas kaki. Lebih lanjut, pakar hukum Abu Yusuf berpendapat bahwa kedua tangan wanita bukanlah aurat. Ia menilai penutupan tangan wanita sebagai aurat hanya akan menyulitkan mereka.⁵¹

Mengenai batasan aurat, Quraish Shihab menyertakan pendapat lain yang ditandakan Ibnu 'Asyur. Ibnu 'Asyur meyakini bahwa adat kebiasaan suatu kaum dalam kedudukannya sebagai adat tidaklah boleh dipaksakan kepada kaum lain atas nama agama, bahkan tidak boleh juga dipaksakan terhadap kaum itu sendiri. Hal ini sebagaimana tergambar dalam Surah al-Ahzab/33: 59 yang memerintahkan perempuan mukmin menutupkan jilbabnya. Bagi Ibnu 'Asyur, ayat tersebut memuat ajaran yang mempertimbangkan adat masyarakat Arab. Ketentuan-ketentuan yang tersebut dalam ayat itu tidak berlaku bagi bangsa-bangsa lain yang tidak mengenakan jilbab.

Lebih lanjut, Ibnu 'Asyur menjelaskan adanya perbedaan cara pemakaian jilbab sesuai dengan perbedaan keadaan dan adat wanita. Meski demikian, Ibnu 'Asyur tetap mengingatkan bahwa tujuan perintah berjilbab sesuai dengan bagian ayat Surah al-Ahzab/33: 59 tersebut, yaitu *dzâlika adnâ an yu'rafna falâ yu'dzain* (agar mereka lebih mudah untuk dikenali [sebagai muslimah yang baik], sehingga mereka tidak diganggu).

Menilik kembali Surah al-Nur/24: 31, Quraish Shihab menganggap pendapat yang mengharuskan wanita menutup seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan sejalan dengan ayat tersebut, bahkan bisa jadi melampauinya. Akan tetapi, ia juga mengingatkan ketidaklayakan mengklaim mereka yang tidak berkerudung atau yang memperlihatkan sebagian tangannya sebagai pelanggar ajaran agama. Al-Qur'an sendiri tidak menerangkan batasan aurat. Para pakar juga memiliki pendapat yang berbeda ketika membahas ini.

Terdapat dua hal yang ditekankan oleh mufasir pada penjelasan ayat di atas. *Pertama*, Al-Qur'an dan Sunah dengan pasti melarang segala perilaku baik aktif maupun pasif yang berpotensi memunculkan rangsangan syahwat orang lain. *Kedua*, tuntunan Al-Qur'an terkait berpakaian diakhiri

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. VIII, ..., hal. 529-531.

dengan ajakan bertaubat. Hal ini merupakan pertanda bahwa seseorang kerap kali sulit menghindari pandangan matanya terhadap lawan jenis. Setiap orang selanjutnya dituntut berusaha sebisa dan sebaik mungkin menghindari perilaku semacam itu dan memohon ampun kepada Allah.⁵²

Melalui penafsiran ayat ini, nampak begitu majemuknya pendapat para ulama terkait aurat, baik dari segi definisi, batasan-batasannya, serta cara menutupnya. Apalagi uraian sebelumnya turut menggambarkan bahwa sesuatu yang ditujukan kepada masyarakat Arab belum tentu baik bagi masyarakat selainnya. Hal ini berujung pada ketidakbolehan memaksakannya.

Keberagaman pendapat di atas merupakan suatu hal yang tidak dapat dipungkiri karena jawabannya tidak ditegaskan oleh Al-Qur`an. Akan tetapi, prinsip yang perlu ditekankan melalui penafsiran ayat tersebut adalah keharusan seseorang menjauhi segala perbuatan yang dapat memancing hasrat seksual orang lain. Perbuatan tersebut bisa bermacam-macam, termasuk penggunaan wewangian yang dapat menimbulkan rangsangan kepada yang bukan muhrim. Cara yang bisa ditempuh untuk menghindari hal-hal semacam itu salah satunya dengan menutup “perhiasan”/aurat. Dengan demikian, meski definisi, batasan-batasan, dan cara menutup aurat itu berbeda-beda, prinsip universal dari ajaran ini adalah keharusan menutup aurat. Keharusan menutup aurat sebagai prinsip universal berlaku untuk semua orang, baik kalangan wanita mukmin Arab maupun non-Arab, dan berlaku kapan saja dan di mana saja, tak terbatas ruang dan waktu.

2. Berpikir Rasional

Penggunaan cara berpikir rasional dapat ditemukan ketika Quraish Shihab menjelaskan penafsiran ayat mengenai segolongan manusia yang tetap menganut tradisi kuno pendahulu mereka.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka: “Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,” mereka menjawab: “(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami.” “(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?” (QS. al-Baqarah/2: 170)

Quraish Shihab meyakini bahwa mengikuti orang tua merupakan hal yang wajar bahkan suatu hal yang tidak terhindarkan, apalagi jika yang mengikutinya adalah anak kecil. Pada usia itu, anak mungkin saja mengikuti sebagian perilaku yang dilakukan orang tuanya, atau bahkan kakek dan

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VIII, ..., hal. 533-535.

neneknya. Akan tetapi, perilaku keluarga itu sangat mungkin mengandung kekeliruan, baik karena ketidaktahuan, kelalaian, maupun sebab terperdaya oleh setan. Hal ini terbukti bahwa ada sebagian perilaku kakek dan nenek yang tidak diikuti oleh ayah dan ibu. Anak yang melihat gejala tersebut akan merasa bingung. Bertolak dari fenomena itu, Allah mengutus para nabi dari masa ke masa dengan membawa ajaran-Nya guna meluruskan kekeliruan dan menunjukkan kebenaran. Mufasir juga mengungkapkan bahwa setiap ajaran yang dibawa oleh para nabi tidak menghapus seluruh tradisi masyarakat. Ajaran tersebut adakalanya membatalkan suatu tradisi, ada yang sekadar meluruskan kesalahan yang dikandungnya, bahkan ada pula tradisi yang tetap dilestarikan. Penghapusan, pelurusan, serta pelestarian itu termasuk yang disebut dengan *mâ anzala Allah* (apa yang telah diturunkan Allah).

Seiring berjalannya waktu, pemikiran dan kondisi sosial masyarakat mengalami perkembangan. Begitu juga dengan ilmu pengetahuan yang mereka peroleh makin bertambah dan ada di antaranya yang perlu dibenarkan. Seluruhnya menimbulkan suatu perubahan. Perubahan yang ada juga meniscayakan perubahan suatu petunjuk yang sedikit atau banyak tidak sama dengan petunjuk yang diberikan kepada orang tua. Petunjuk Tuhan atau nilai-nilai-Nya yang memuat perubahan itu juga termasuk dalam pengertian *mâ anzala Allah* (apa yang telah diturunkan Allah). Dari sini, Quraish Shihab menekankan bahwa perubahan merupakan suatu keniscayaan. Segala sesuatu dapat berubah kecuali perubahan itu sendiri.

Konsekuensi dari gagasan itu adalah ketidaklogisan orang-orang yang mengucapkan bahwa mereka hanya mengikuti perbuatan-perbuatan yang telah mereka dapatkan dari nenek moyang mereka. Sebab, tidak ada satu pun generasi yang lepas dari kesalahan, layaknya tidak ada sama sekali generasi yang tidak mengalami perubahan.

Kesalahan ucapan mereka itu makin terlihat apabila perbuatan-perbuatan yang dilakukan nenek moyang mereka bertentangan dengan akal sehat dan ajaran Ilahi. Hal ini sebagaimana tergambar pada penutup ayat yang penulis nilai mengandung majas sindiran, “(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?”

Ayat ini mengindikasikan bahwa manusia tidak bisa mengikuti praktik tradisi nenek moyang mereka tanpa adanya dasar agama atau pertimbangan akal sehat. Dengan begitu, ayat di atas tidaklah mengkritik mereka yang mengikuti tradisi berdasarkan nalar maupun berdasarkan ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan. Akan tetapi, ayat ini merupakan teguran keras bagi mereka yang mengikuti tradisi nenek moyang tanpa dasar.⁵³

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 458-460.

Penafsiran di atas menunjukkan usaha mufasir dalam menjawab suatu permasalahan agar mengarah pada analisis yang relevan (data dan fakta misalnya) serta pertimbangan logis. Apabila dicermati, manusia pada esensinya memang merupakan makhluk dinamis karena selalu mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Banyak sekali sebab yang mengitari manusia dan mengakibatkan perubahan itu, sehingga perubahan yang ada menimbulkan dampak tertentu bagi kehidupan manusia selanjutnya. Inilah yang disebut proses keberlanjutan.⁵⁴

Proses keberlanjutan adalah wujud dari proses perkembangan kehidupan manusia yang terus berlanjut walaupun situasi dan kondisi berubah. Manusia kerap mengalami perubahan dalam hidupnya. Perubahan yang terjadi setidaknya dipengaruhi oleh dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Berikut penulis sajikan tabel faktor-faktor yang melatarbelakangi perubahan pada manusia.

Tabel IV.I.
Faktor Perubahan Masyarakat

Faktor Internal	Faktor Eksternal
Bertambah dan berkurangnya penduduk	Perubahan lingkungan fisik
Adanya penemuan-penemuan baru	Peperangan
Konflik dalam masyarakat	Pengaruh kebudayaan asing
Pemberontakan atau revolusi dalam masyarakat	

Faktor internal merupakan faktor penyebab perubahan yang bersumber dari lingkup masyarakat, sedangkan faktor eksternal adalah faktor penyebab perubahan yang bersumber dari luar masyarakat.⁵⁵ Kebudayaan asing sebagai salah satu faktor eksternal manusia dapat menimbulkan perubahan dalam masyarakat karena kebudayaan suatu masyarakat memang cenderung memengaruhi masyarakat lain. Proses penerimaan budaya asing oleh masyarakat akan menghasilkan akulturasi. Akulturasi merupakan perpaduan dua kebudayaan atau lebih, yang saling bertemu dan saling memengaruhi.⁵⁶ Keberadaan akulturasi merupakan salah satu cara melihat perubahan sosial suatu masyarakat. Salah satu contoh akulturasi ini adalah pertunjukan wayang.

⁵⁴ Yoko Supriyanto, "Manusia Hidup dalam Perubahan dan Keberlanjutan," dalam *e-Modul Sejarah X*, t.tp: t.p, 2019, hal. 5.

⁵⁵ Yoko Supriyanto, "Manusia Hidup dalam Perubahan dan Keberlanjutan," ..., hal. 8.

⁵⁶ Sofyan dan Kasim Yahiji, *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*, Malang: Inteligencia Media, 2019, hal. 5.

Pada masa lampau, pertunjukan wayang diselenggarakan dengan menyembah roh nenek moyang. Kisah-kisah yang disampaikan pun memuat kisah Ramayana dan Mahabarata bernuansa Hindu. Akan tetapi, ketika tiba masa dakwah Islam oleh Wali Songo, pewayangan ini mengalami perubahan menjadi pertunjukan seni sekaligus media dakwah yang bernuansa Islam.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa pernyataan Quraish Shihab tentang keniscayaan perubahan yang di alami manusia dari masa ke masa sangatlah logis dan didukung oleh data dan fakta, sehingga gagasannya bersifat rasional. Melalui pemikiran rasionalnya, Quraish Shihab menegaskan sikap orang-orang yang mengikuti tradisi pendahulu tanpa pertimbangan akal sehat dan tuntunan agama sebagai sikap yang bertentangan dengan nalar.

3. Berpikir Kontekstual

Jika dikaitkan dengan penafsiran, pemikiran kontekstual ini mengharuskan penggunaannya untuk menerapkan tuntunan dan nilai Al-Qur`an dengan mempertimbangkan konteks kesejarahan teks dan konteks pengkajinya. Tindakan tersebut didasari atas keyakinan bahwa Al-Qur`an merupakan petunjuk yang berlaku secara universal sehingga bisa diimplementasikan secara berbeda pada situasi dan kondisi tertentu. Pemikiran kontekstual ini bisa diamati pada penjelasan Quraish Shihab tentang hukum pengucapan “Selamat Natal” oleh umat muslim.

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari kelahiranku, pada hari wafatku, dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali. (QS. Maryam/19: 33)

Ayat di atas memuat serta mengamini ucapan selamat hari kelahiran (Natal) yang diucapkan pertama kali oleh Nabi Isa as. Pada masa sekarang, Quraish Shihab menilai bahwa masih banyak masyarakat yang bertanya-tanya mengenai kebolehan ucapan semacam ini menurut Al-Qur`an. Sebab, dalam masyarakat Indonesia sendiri banyak ulama yang melarang, namun tidak sedikit juga yang membolehkannya dengan alasan-alasan tertentu.

Apabila ditilik lebih lanjut, penyelesaian permasalahan hukum memanglah tidak sesederhana yang dipikirkan masyarakat kebanyakan. Hal ini karena situasi dan kondisi, konteks, serta subjek masing-masing persoalan tidak dapat dipisahkan dari hukum agama.

Ulama yang melarang ucapan “Selamat Natal” menilai bahwa ucapan tersebut terkesan mengakui ketuhanan Yesus Kristus. Kesan seperti ini jelas bertentangan dengan keyakinan dasar umat Islam. Pengucapannya dikhawatirkan menyebabkan keraguan iman bagi pengucapnya, sehingga para ulama melarangnya.

Quraish Shihab terlihat membenarkan alasan di atas. Menurutnya, tuntunan Islam terkait akidah sangatlah jelas walau tidak mendetail.

Kejelasan tuntunan akidah bertujuan menghindari kecacuan dan kesalahpahaman. Bahkan, lanjutnya, tidak ada satu kata pun yang Al-Qur`an gunakan apabila penggunaan kata itu dapat memicu kesalahpahaman sampai ada jaminan bahwa kata atau frasa yang dimaksud tidak disalahpahami lagi.

Meskipun ucapan Natal berkaitan dengan kelahiran Nabi Isa as., perayaannya di masa kini dilakukan oleh umat Kristen yang pandangannya tentang al-Masih sungguh berbeda dengan Islam. Akibatnya, merupakan suatu ambiguitas apabila orang Islam mengucapkan “Selamat Natal” atau mendatangi perayaannya. Sebab, meyakini ketuhanan al-Masih sebagaimana umat Kristen jelas bertentangan dengan keyakinan Islam. Bahkan lebih mengkhawatirkan apabila hal ini dapat menyebabkan kerancuan akidah pengucapnya. Alasan-alasan inilah yang kemudian mendasari pengharaman ucapan “Selamat Natal” serta munculnya anggapan yang tidak membenarkan umat muslim berkontribusi pada semua kegiatan yang berhubungan dengan perayaan Natal.

Terdapat pandangan lain yang membenarkan ucapan selamat atau menghadiri perayaan Natal yang bukan ritual bagi umat Islam. Ucapan “Selamat Natal” itu termaktub dalam Al-Quran Surah Maryam/19: 30 berkaitan dengan ucapan Nabi Isa as.

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

Sesungguhnya aku hamba Allah, Dia telah memberiku Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang Nabi.

Melalui serangkaian pertanyaan yang Quraish Shihab suguhkan, tidak masalah kiranya jika mengucapkan “Selamat Natal” disertai keyakinan sebagaimana Surah Maryam/19: 30, karena ucapan tersebut layaknya salam yang disampaikan kepada Nabi Isa as. Bahkan ada juga salam yang ditujukan kepada Nuh, Ibrahim, Musa, dan nabi-nabi lainnya.⁵⁷ Merayakan kelahiran Nabi Isa as. juga sah-sah saja dilakukan. Sebab, Nabi Muhammad pada masanya pernah memperingati hari keselamatan Nabi Musa as. dari gangguan Fir’aun dengan berpuasa Asyura. Dengan demikian, bergembira atas kelahiran Nabi Isa as. dengan batas yang dianut agama Islam dapat dibenarkan. Begitu juga dengan pengucapan “Selamat Natal” dapat dibenarkan apabila sesuai dengan maksud Al-Qur`an dan tidak sampai mengganggu akidah pengucapnya.

Materi di atas menunjukkan bahwa larangan ucapan Natal merupakan upaya menjaga akidah dari kesalahpahaman, sehingga larangan tersebut cenderung disampaikan kepada mereka yang khawatir goyah keyakinannya. Sebaliknya, jika saat pengucapan selamat itu akidah seseorang tetap teguh,

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VII, ..., hal. 443-444.

pengucapannya selaras dengan muatan “Selamat Natal” qurani, serta memikirkan situasi dan kondisi di mana ia diucapkan sehingga tidak menggoyahkan akidahnya dan akidah muslim lain, maka larangan itu tidak berlaku. Sebab, pengucapannya dinilai sebagai pembacaan dan penghayatannya terhadap satu ayat Al-Qur`an.

Lebih lanjut, Quraish Shihab menerangkan bahwa Al-Qur`an mengenalkan suatu bentuk redaksi di mana pemahaman lawan bicara sesuai dengan keyakinannya sendiri, bukan sebagaimana pemahaman si pengucap. Si pengucap ini mengucapkan dan memahami redaksi tersebut sesuai dengan apa yang diyakininya sendiri. Apabila hal ini dikaitkan dengan konteks ucapan Natal, maka tidak masalah jika ucapan tersebut nonmuslim pahami sesuai keyakinannya, karena ucapan itu juga muslim pahami sesuai takaran kepercayaannya.

Dari uraian-uraian di atas, dapat dibenarkan apabila larangan mengucapkan “Selamat Natal” ditujukan kepada orang yang khawatir terjadi kerancuan akidah. Begitu pula bagi yang membolehkan ucapan Natal tidak dipermasalahkan selama si pengucap mampu menjaga akidah dan bersikap bijak, apalagi jika hal tersebut dikaitkan dengan keharmonisan hubungan.

Quraish Shihab juga menyatut pendapat Al-Biqa'i ketika menerangkan Surah al-An'am/6: 121 mengenai suatu perumpamaan yang mungkin mendukung pendapat yang membolehkan pengucapan Natal. Hal ini berkaitan dengan pendapat beberapa ulama yang membolehkan muslim memakan sembelihan binatang halal orang Nasrani atas nama al-Masih putra Maryam as., baik penyebutan itu dalam rangka selawat, salam, maupun selainnya.⁵⁸

Apabila melihat konteks keagamaan masyarakat di mana Quraish Shihab hidup, terdapat beberapa agama yang diakui oleh negara dan mengharuskan penganut lintas agama tersebut hidup berdampingan. Kondisi semacam ini meniscayakan kerukunan dan toleransi dalam interaksi sosialnya agar Indonesia mampu mencapai kesejahteraan hidup.

Indonesia sendiri mengakui kebebasan beragama sebagaimana tersebut dalam UUD 1945 Pasal 29 Ayat (2) bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu.⁵⁹ Bahkan para pendiri bangsa juga menginginkan keberagaman ini sebagai identitas bangsa, sehingga mereka merumuskannya dalam sila pertama Pancasila. Di antara bentuk pengamalan

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VII, ..., hal. 445-447.

⁵⁹ Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2021, hal. 15.

sila pertama Pancasila adalah menumbuhkan sikap saling menghormati dan membina kerukunan hidup pemeluk lintas agama.

Masalah yang muncul kemudian adalah bentuk penghargaan terhadap hari-hari besar keagamaan lintas umat tersebut. Pengucapan “Selamat Natal” oleh umat Islam, salah satunya. Hal ini memicu problema tersendiri karena dalam ajaran Islam ada fatwa yang membolehkannya, namun ada juga yang melarangnya. Tentu perbedaan pendapat ini dapat memunculkan kebingungan. Padahal, berbaurnya masyarakat antaragama di Indonesia tidak bisa dinafikan dalam interaksi sosialnya.

Kegelisahan tersebut pada akhirnya mengharuskan Quraish Shihab untuk mengetengahkan pendapat yang ada. Gagasan yang ia hadirkan sebagaimana dalam penafsirannya telah disesuaikan dengan konteks sosial keagamaan Indonesia. Pada gilirannya, gagasan Quraish Shihab itu diharapkan mampu menjawab permasalahan keagamaan yang menjangkiti pemeluknya.

4. Komprehensif-Holistik

Pola pikir komprehensif-holistik dapat penulis temukan ketika Quraish Shihab menjelaskan pertolongan Allah. Hal ini sebagaimana ia uraikan ketika menafsirkan Surah al-Fatihah/1: 5.

وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ...

... dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan.

Meminta pertolongan Allah yang dimaksud pada ayat ini adalah permintaan agar Allah memudahkan sesuatu yang tidak bisa diraih oleh si peminta dengan usahanya sendiri. Quraish Shihab turut mencatat definisi yang disampaikan para ulama bahwa permohonan ini adalah penciptaan sesuatu agar apa yang diharapkan dapat dicapai dengan mudah. Definisi-definisi ini memperlihatkan bahwa peminta pertolongan bukan berarti tidak berusaha sama sekali, melainkan ia masih diharuskan berusaha sesuai kemampuannya atas kondisi yang dihadapi.

Ayat *wa iyyâka nasta'in* “Dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan” juga memuat makna bahwa si pengucap tidak meminta pertolongan kepada selain Allah. Penggalan ayat ini senada dengan sekian banyak dalil yang memerintahkan manusia untuk saling menolong, seperti pada Surah al-Ma'idah/5: 2 *wa ta'âwanû 'alâ al-birri wa al-taqwâ* “Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa.”

Ayat kedua Surah al-Ma'idah sejalan dengan muatan ayat kelima Surah al-Fatihah yang membatasi meminta pertolongan hanya kepada Allah. Hal ini sebab ada pertolongan yang masih dalam jangkauan kemampuan manusia dan ada pula yang di luar kemampuannya. Manusia biasanya masih bisa mengusahakan apa yang bisa dijangkaunya. Pada wilayah inilah tolong-menolong dilakukan. Demikian para ulama mengompromikan kedua ayat tersebut.

Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa dalam kehidupan ini ada yang disebut dengan hukum-hukum alam atau *sunnatullâh*. *Sunnatullâh* merupakan ketentuan-ketentuan Allah yang umum terjadi dalam realita kehidupan. Orang sakit misalnya, berharap sembuh dengan berobat dan menuruti petunjuk dokter. Akan tetapi, manusia tidak boleh mengira bahwa penyembuh penyakitnya adalah dokter atau obat-obat yang diresepkan karena sejatinya penyembuh hanyalah Allah Swt. Betapa banyak penderita penyakit yang dokter klaim hanya dapat bertahan hidup beberapa waktu, namun dugaan dokter tersebut meleset. Si pasien ternyata kembali sehat dan melewati batas waktu yang telah diperkirakan. Hal ini tentu bukan sesuatu yang lazim terjadi. Peristiwa semacam ini sama sekali tidak ada hubungannya dengan hukum sebab dan akibat yang selama ini manusia ketahui.

Berdasarkan gambaran di atas, selain terdapat *sunnatullâh* dalam kehidupan manusia, terdapat juga *inâyatullâh*, yaitu bantuan dan tuntunan Allah di luar kebiasaan-kebiasaan yang berlaku. Al-Qur`an menyebutnya dengan istilah *madad*. Akan tetapi, *madad* itu datang setelah adanya usaha dari manusia. Surah Ali Imran/3: 125 menegaskan syarat ini. Suatu waktu, sahabat-sahabat Nabi Saw. mengharapkan pertolongan Allah yang berada di luar *sunnatullâh*. Mereka berharap malaikat turun membantu mereka dalam perang Uhud melawan kaum musyrik Mekah. Ayat tersebut menyatakan: “Ya (cukup). Jika kamu bersabar dan bertakwa ketika mereka datang menyerang kamu dengan tiba-tiba, niscaya Allah menolongmu dengan lima ribu malaikat yang memakai tanda.” Dalam hal-hal semacam inilah manusia hanya memohon bantuan kepada Allah Swt.

Berkaitan dengan hukum alam atau *sunnatullâh*, Quraish Shihab mengaitkannya dengan Surah al-Syu`ara`/26: 80 yang mengabadikan ucapan Nabi Ibrahim as. *wa idzâ maridhtu fahuwa yasyfîn* “Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkanku.” Ketika ditanya tentang siapa pengatur segala hukum alam dan bagaimana orang yang sakit bisa sembuh, para agamawan akan menjawab senada dengan apa yang diungkapkan oleh Nabi Ibrahim. Para ilmuwan pun demikian. Merupakan hal yang umum terjadi apabila matahari terbit dari Timur, air mengalir dari tempat tinggi menuju tempat yang lebih rendah, orang sakit bisa sembuh karena obat tertentu, dan sebagainya. Inilah yang kemudian memunculkan konsep hukum alam. Akan tetapi, manusia tidak boleh mengira bahwa penyebab seperti di ataslah yang menimbulkan akibat karena faktor inti yang menyebabkannya belum diketahui oleh para ilmuwan secara pasti.

Sementara ini, manusia memahami sejatinya sebab adalah suatu yang muncul bersamaan atau sebelum terjadi akibatnya. Meski begitu, tidak ada satu pun bukti yang menunjukkan bahwa akibat tersebut ditimbulkan oleh sebab yang dimaksud. Justru banyak pendapat ilmiah yang terkesan

meragukan konsep sebab-akibat itu dan tidak menemukan jawaban yang memuaskan. Mengenai hal ini, ada perkataan Imam Ghazali yang dikutip oleh Quraish Shihab. Menurutnya, ayam yang berkokok sebelum terbitnya fajar bukan berarti ayam itulah yang menerbitkan fajar. Pandangan serupa turut dilontarkan David Hume, seorang filsuf Inggris. Ia menyatakan bahwa cahaya yang dilihat sebelum terdengarnya suara letusan meriam bukanlah penyebab meletusnya meriam itu. Berkaitan dengan dua pendapat ini, beberapa ahli pikir pun menyatakan bahwa apa yang dinamai kebetulan hari ini bisa jadi merupakan proses dari suatu kebiasaan atau hukum alam.

Para ilmuwan masa kini mulai menyadari suatu ketidakpastian setelah ditemukannya bagian-bagian atom, proton, dan elektron. Dari sini, lahirlah salah satu prinsip ilmiah yang disebut *probability*.⁶⁰ Dengan mengutip pendapat Sir James Jannes, seorang ilmuwan Inggris, Sayyid Quthb menyebutkan bahwa para ilmuwan saat ini menilai keadaan A pasti menghasilkan keadaan B tidak lagi dapat dipertahankan. Justru mereka menyatakan keadaan A mungkin saja mengakibatkan B, C, D, atau selainnya. Kemungkinan lain yang bisa diungkap adalah keadaan B memuat kemungkinan lebih besar daripada keadaan C. Akan tetapi, memastikannya di luar kemampuan siapa pun. Hal itu dikembalikan pada ketentuan takdir, terlepas apa hakikat atau siapa takdir itu.

Suatu perusahaan asuransi dapat memperkirakan jumlah mobil yang mengalami kecelakaan setiap tahun. Perkiraan mereka tidak jauh meleset berdasarkan pengalaman-pengalaman yang telah lalu. Akan tetapi, mereka tidak dapat menentukan mobil siapa yang akan mengalami kecelakaan. Seseorang bisa saja menyangka seorang pasien sembuh karena obat tertentu dan sangkaannya terbukti benar. Walaupun begitu, ia tidak dapat memastikan unsur mana dalam obat tersebut yang menyebabkan kesembuhan pasien itu. Demikian beberapa contoh terkait hakikat “sebab” yang dikemukakan ilmuwan.

Jika muncul pertanyaan tentang pewujud segala sesuatu yang dibutuhkan, penyembuh segala sakit saat meminta bantuan dokter, pemberi kemenangan dalam memperjuangkan suatu hal, dan sebagainya, maka jawabannya adalah Allah Swt. semata. Manusia maupun alat, termasuk obat untuk kesembuhan suatu penyakit dan senjata untuk memperoleh kemenangan, seluruhnya hanyalah perantara. Mengenai hal ini, Quraish Shihab mengutip pendapat Einstein bahwa semua yang terjadi diwujudkan oleh suatu kekuatan Maha Dahsyat dan Maha Mengetahui. Inilah yang disebut *Superior Reasoning Power* atau dalam istilah Al-Qur`an disebut *Allâh al-Qawiyy al-‘Alîm* (Allah Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui).

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 68-70.

Jika hal-hal yang secara nyata terdapat dalam ranah sebab-akibat itu sejatinya di bawah kekuasaan dan pengaturan Allah Swt., maka terlebih lagi untuk hal-hal yang berada di luar jangkauan kemampuan manusia atau hukum alam (*inâyatullâh*). Tentu peran dan kuasa Allah jauh lebih menonjol.

Berdasarkan uraian itu, Quraish Shihab berpendapat bahwa manusia diharuskan meminta dulu kepada Allah sebelum ia berobat ke dokter. Meminta agar Allah memberikan kemudahan dokter mendiagnosa penyakitnya dan memberikan obat yang sesuai sehingga penyakit yang diderita dapat sembuh. Begitu pula ketika ingin meminjam sesuatu kepada teman. Sebelum berangkat ke rumahnya, dianjurkan memohon dulu kepada Allah supaya Dia menggerakkan hati temannya untuk mau membantu dan meringankan beban yang sedang dihadapi. Konsep demikian berlaku pula untuk hal-hal selainnya. Tidak ada alasan untuk meragukan adanya *inâyatullâh* ini. Sebab, selama meyakini bahwa pewujudnya adalah Allah Swt., maka tidak ada perbedaan antara peristiwa yang terjadi sekali dengan peristiwa yang terjadi berulang kali.

Penjelasan di atas membuat Quraish Shihab mengimani kelogisan ayat kelima surah al-Fatihah yang memuat penegasan *wa iyyâka nasta'in* "Dan hanya Engkau kami mohon pertolongan." Kelogisan yang dimaksud adalah bahwa memohon pertolongan itu tidak terbatas pada perkara yang berkaitan dengan hukum sebab dan akibat yang telah diketahui (*sunnatullâh*), namun juga perkara di luar *sunnatullâh*, yaitu *inâyatullâh*.

Akan tetapi, Quraish Shihab kembali menekankan bahwa pertolongan Allah yang berada di luar wilayah hukum sebab dan akibat itu tidak dapat terjadi atau diperoleh tanpa mengikuti petunjuk yang telah ditetapkan oleh-Nya. Petunjuk itu terangkum dalam Surah Ali Imran/3: 125 sebagaimana telah disebut sebelumnya agar manusia bersabar dan bertakwa. Ayat lain juga menyebutkan *wa asta'inû bi al-shabri wa al-shalâh* "Dan mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat..." (QS. al-Baqarah/2: 45). Salah satu aspek kesabaran tersebut adalah kesabaran dalam melaksanakan peranan yang dituntut dari si pemohon, yaitu ketabahan dalam melaksanakan tugas atau mengatasi permasalahan. Di samping itu, dibutuhkan pula salat, baik dalam arti doa maupun dalam arti gerakan disertai bacaan tertentu yang diawali dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam agar Allah mengabulkan apa yang diharapkan.⁶¹

Penafsiran ayat kelima surah al-Fatihah ini dapat dikatakan luas dan lengkap. Sebab, ketika menjelaskan konsep pertolongan Allah, Quraish Shihab tidak hanya mengutip pendapat ulama, namun juga mengutip pendapat kalangan filsuf. Ia turut menyertakan penjelasan mufasir yang

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 71-73.

mengutip gagasan seorang ilmuwan Inggris terkait peluang atau probabilitas yang berhubungan dengan pertolongan Allah. Di sisi lain, Quraish Shihab turut memperluas penjelasannya dengan mengaitkan persoalan tersebut pada ayat-ayat Al-Qur`an yang sesuai. Dengan demikian, wawasan yang luas dan utuh terkait konsep pertolongan Allah dapat diperoleh ketika membaca penafsiran ini.

5. Berpikir Humanistik

Konsep berpikir humanistik di atas terdapat pada uraian Quraish Shihab menyangkut persaksian, baik dalam tulis-menulis maupun selainnya. Hal ini sebagaimana tersebut ketika ia menafsirkan Surah al-Baqarah/2: 282.

...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٌ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى ...

... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika yang seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya...

Wastasyhidû syahîdaini min rijâlikum “Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu.” Kata saksi yang digunakan ayat ini adalah *syahîdain* bukan *syâhidain*. Penggunaan kata tersebut mengindikasikan bahwa saksi yang dimaksud adalah orang yang benar-benar dikenal jujur sebagai saksi dan sudah berulang kali melakukan persaksian. Dengan demikian, kesaksiannya tidak dapat diragukan. Dua orang saksi di sini adalah saksi laki-laki yang merupakan masyarakat muslim. *Jika tidak ada*, demikian tim Departemen Agama RI dan banyak ulama menerjemahkan dan memahami lanjutan ayat, sedangkan Quraish Shihab mengartikannya lain, *atau kalau bukan*, yaitu *kalau bukan dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai*, yaitu yang disepakati oleh yang melakukan transaksi.

Mazhab Maliki membenarkan kesaksian wanita dalam hal-hal yang berkaitan dengan harta benda, bukan dalam kriminal, pernikahan, cerai, dan rujuk. Mazhab Hanafi memiliki pandangan lebih luas, lebih sesuai dengan perkembangan masyarakat, dan kodrat wanita. Menurutnya, kesaksian wanita dibenarkan dalam hal-hal yang berkaitan dengan harta, persoalan rumah tangga, seperti pernikahan, talak, dan rujuk, bahkan segala sesuatu kecuali dalam soal kriminal. Memang, persoalan kriminal yang dapat mengantarkan kepada jatuhnya hukuman mati dan dera, di samping tidak sejalan dengan kelemahanlembutan wanita, kesaksian dalam hal tersebut juga tidak lazim bagi mereka yang diharapkan lebih banyak memberi perhatian pada

anak-anak dan rumah tangganya. Akan tetapi, bagi Quraish Shihab, ayat di atas tidak menutup kemungkinan kesaksian wanita, baik secara luas, terbatas, maupun sempit.

Sebagaimana disebut oleh ayat, jika saksi bukan dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dengan dua orang wanita. Hadirnya dua wanita sebagai saksi supaya jika salah seorang dari saksi wanita itu lupa, maka saksi wanita lain dapat mengingatkan. Hal ini kemudian memunculkan pertanyaan, mengapa kesaksian dua laki-laki diseimbangkan dengan satu laki-laki dan dua perempuan? Mengapa kemungkinan lupa itu disebutkan dalam konteks kesaksian wanita? Apakah karena kemampuan intelektualnya kurang, seperti diduga sementara ulama? Apakah karena emosinya sering tidak terkendali? Menurut Quraish Shihab, pandangan-pandangan ini tidaklah tepat.

Quraish Shihab menilai bahwa persoalan ini harus dilihat melalui pandangan dasar Islam tentang tugas utama wanita dan fungsi utama yang dibebankan atasnya. Al-Quran dan Sunah mengatur pembagian kerja antara wanita dan pria, suami dan istri. Suami bertugas mencari nafkah dan dituntut untuk memberi perhatian utama dalam menyediakan kecukupan nafkah untuk anak istrinya, sedangkan tugas utama wanita atau istri adalah membina rumah tangga dan memberi perhatian besar bagi pertumbuhan fisik dan perkembangan jiwa anak-anaknya. Akan tetapi, Quraish Shihab menekankan bahwa pembagian kerja itu tidak ketat. Seringkali istri sahabat Nabi Muhammad saw. ikut bekerja mencari nafkah karena suaminya tidak bisa mencukupi kebutuhan rumah tangga. Pada masa itu, tidak sedikit pula suami yang melakukan aktivitas di rumah serta mendidik anak-anaknya. Pembagian kerja yang disebut di atas dan perhatian berbeda yang dituntut terhadap masing-masing jenis kelamin, menjadikan kemampuan dan ingatan mereka menyangkut objek perhatiannya berbeda. Ingatan wanita tentang persoalan rumah tangga pasti lebih kuat daripada pria yang perhatiannya lebih banyak tertuju kepada pekerjaan, perniagaan, termasuk utang-piutang. Begitu pula dengan ingatan pria mengenai hal-hal tersebut pasti lebih kuat daripada wanita yang perhatian utamanya tidak tertuju atau tidak diharapkan tertuju ke sana. Berdasarkan besar kecilnya perhatian itulah tuntunan di atas ditetapkan. Di samping itu, Al-Quran menghendaki wanita memberi perhatian lebih banyak kepada rumah tangga atau atas dasar kenyataan pada masa turunnya ayat ini para wanita tidak memberi perhatian yang cukup terhadap utang-piutang, baik karena suami tidak mengizinkan keterlibatan mereka maupun oleh sebab lain, maka kemungkinan wanita lupa lebih besar daripada kemungkinannya pada pria. Demi menguatkan persaksian, dua orang wanita diseimbangkan dengan seorang pria, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya. Di sini, Quraish Shihab kembali menegaskan bahwa ayat ini tidak berbicara tentang kemampuan intelektual wanita, tidak juga mengesankan bahwa kemampuan wanita menghafal lebih

rendah daripada kemampuan pria. Realita dalam masyarakat ikut membuktikan kekeliruan persepsi sebagian orang, bahkan sebagian ulama dan intelektual.⁶²

Melalui penggalan ayat Surah al-Baqarah/2: 282 ini, dapat dipahami bahwa saksi yang diharuskan dalam kegiatan tersebut adalah dua orang saksi laki-laki atau seorang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan apabila dua orang saksi laki-laki tidak ditemukan. Pernyataan ini kemudian membuat banyak orang berpikir bahwa nilai dari kesaksian perempuan adalah setengah dari kesaksian laki-laki. Kesaksian perempuan baru dianggap valid apabila disertai dengan kesaksian laki-laki.

Sejalan dengan pemikiran di atas, Al-Qurthubi menyebut bahwa kesaksian perempuan bernilai setengah dari kesaksian laki-laki. Bahkan ia mengutip pendapat yang melarang kesaksian perempuan jika masih dijumpai laki-laki yang mampu menjadi saksi. Di sisi lain, Al-Qurthubi juga memilih pendapat Jumhur Ulama yang membolehkan perempuan menjadi saksi dan kesaksiannya bernilai setengah jika disertai dengan kesaksian laki-laki.⁶³

Pendapat senada tentang kesaksian perempuan turut diungkapkan oleh Al-Syaukani. Menurutnya, nilai dari kesaksian perempuan adalah setengah dari kesaksian laki-laki, dengan syarat pihak yang bersangkutan bersedia menerima agama dan keadilan perempuan tersebut. Syarat lainnya adalah seorang perempuan dapat menjadi saksi selama disertai dengan kesaksian seorang laki-laki. Jika seorang perempuan saja maka kesaksiannya tertolak, kecuali apabila perkara yang dimaksud merupakan perkara yang hanya diketahui oleh perempuan karena alasan darurat.⁶⁴

Selaku tokoh pembaharu, Muhammad Abduh tidak memungkiri jika pada ayat ini kesaksian perempuan dinilai setengah dari kesaksian laki-laki. Ia justru mengungkapkan bahwa penilaian tersebut sebab tugas utama perempuan bukanlah berkutat pada transaksi harta benda (*mu'âmalah al-mâliyah*), sehingga daya ingat dan pemahaman mereka terhadap transaksi tersebut dinilai rendah. Sebaliknya, jika persoalan yang dihadapi berkaitan dengan persoalan rumah tangga yang menjadi tugas utama perempuan, maka tentu perempuan memiliki ingatan yang lebih kuat daripada laki-laki. Uraian ini menunjukkan bahwa masing-masing dari laki-laki dan perempuan memiliki daya ingat dan pengetahuan yang baik menyangkut hal-hal yang telah menjadi kesehariannya. Muhammad Abduh juga menambahkan bahwa

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. I, ..., hal. 734-736.

⁶³ Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ây al-Furqân*, Jilid IV, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, hal. 442.

⁶⁴ Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr: al-Jâmi' baina Faniyyi al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilmi al-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007, hal. 193.

ayat ini tidak bermaksud meniadakan kesaksian perempuan yang menyibukkan diri pada transaksi harta benda seperti perempuan masa kini. Kesaksian perempuan dinilai sama dengan kesaksian laki-laki apabila pekerjaan yang dimaksud sama-sama dilakukan oleh keduanya. Adapun penggalan ayat ini menjelaskan hukum yang berlaku bagi pemeran mayoritas pekerjaan atau kegiatan yang dimaksud, sedangkan pada waktu itu kegiatan *mu'âmalah al-mâliyah* pada umumnya dilakukan oleh laki-laki.⁶⁵

Ibnu 'Asyur mencoba menyelidiki lebih jauh mengapa ayat ini terkesan memandang status kesaksian perempuan setengah dari kesaksian laki-laki. Mula-mula, ia membantah pernyataan sebagian ulama bahwa perempuan bisa menjadi saksi apabila saksi laki-laki tidak mampu atau berhalangan. Menurutny, pendapat ini bertentangan dengan apa yang dimaksud *syâri'* (pembuat syariat) sebab tujuan dibuatnya aturan ini adalah untuk memperluas ranah muamalah pada semua lapisan masyarakat, termasuk perempuan. Tujuan lainnya yaitu mengikutsertakan perempuan dalam kehidupan sosial. Pada masa jahiliyah, perempuan tidak diperbolehkan berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Melalui ayat ini, Allah memulai keikutsertaan mereka dengan menjadikan kesaksian dua perempuan sepadan dengan kesaksian seorang laki-laki agar mereka saling mengingatkan dan melengkapi.⁶⁶

Pendapat-pendapat di atas memperlihatkan bahwa dalam menafsirkan penggalan ayat ini, para mufasir ada yang menyetujui dan ada pula yang menyangkal kesaksian perempuan bernilai setengah dari kesaksian laki-laki. Quraish Shihab sendiri tidak memberikan penegasan apakah ia membantah atau menyetujui pernyataan sebagian ulama tersebut. Akan tetapi, apabila ditilik lebih lanjut, argumentasi Quraish Shihab yang terlihat senada dengan penjelasan Muhammad Abduh mengesankan adanya solusi humanistik yang ia munculkan. Ia dengan tegas membantah jika ayat ini mencerminkan rendahnya intelektualitas perempuan dibanding laki-laki sehingga dibutuhkan dua saksi perempuan agar sepadan dengan seorang saksi laki-laki. Quraish Shihab justru mengaitkan penafsiran ayat ini dengan pandangan dasar Islam mengenai tugas utama perempuan dan fungsi utama yang dibebankan atasnya. Penafsiran yang ia munculkan pun pada akhirnya bersifat humanis berkeadilan gender karena mengakui perempuan sebagai subjek hukum yang otonom.

Melalui parameter ciri pemikiran filosofis yang telah penulis sebut sebelumnya, penulis menjumpai setidaknya lima ciri pemikiran filsafati Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Ciri pemikiran filsafati tersebut

⁶⁵ Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid III, t.tp: Dar al-Manar, 1367 H, hal. 124-125.

⁶⁶ Ibnu 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid III, ..., hal. 109.

yaitu berpikir universal, berpikir rasional, berpikir kontekstual, komprehensif-holistik, dan berpikir humanistik. Kelima ciri berpikir filsafati inilah yang kemudian membentuk kerangka berpikir filsafati Quraish Shihab. Kerangka berpikir ini dapat membantu penulis ketika mengkaji relasi agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Akan tetapi, ciri berpikir filsafat yang lain tidak menutup kemungkinan akan penulis sebut baik sebagai pendukung maupun pelengkap pada pembahasan berikutnya.

C. Relasi Agama dan Filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh*

Pada materi ini, penulis terlebih dahulu menentukan pokok-pokok pembahasan untuk ditelaah lebih lanjut. Amsal Bakhtiar menyebut bahwa pokok persoalan yang dikaji dalam agama adalah eksistensi Tuhan, manusia, dan hubungan manusia dengan Tuhan,⁶⁷ sedangkan filsafat berusaha mengkaji hubungan antara manusia dengan sesama manusia, manusia dengan alam semesta, dan manusia dengan penciptanya. Dari sini, dapat dilihat bahwa pokok persoalan pada keduanya tidak jauh berbeda. Bahkan filsafat, menurut Syamsul Kurniawan dan Moh. Haitami Salim, memiliki wilayah kajian yang sama dengan agama, terutama agama Islam yang mengakumulasi persoalan-persoalan filsafati secara lengkap.⁶⁸

Melalui pokok persoalan agama dan filsafat di atas, penulis rumuskan beberapa tema sentral untuk pembahasan berikutnya. Tema-tema tersebut yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam semesta.

1. Hubungan Manusia dengan Tuhan

a. Ketunggalan dan Keniscayaan Wujud Tuhan

Dalam kaitannya dengan Tuhan, salah satu aspek transendensi yang sangat penting untuk dipahami manusia adalah keesaan Allah. Pengenalan akan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana termuat pada Surah al-Ikhlash/112: 1.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Katakanlah (Muhammad), "Dialah Allah, Yang Maha Esa."

Kata *Allâh* merupakan nama bagi Zat yang berhak disembah, Keberadaan Niscaya, Pencipta, Penyusun, dan Pengatur alam semesta. Keesaan Allah mengharuskan seluruh makhluk hanya menyembah dan

⁶⁷ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007, hal. 2.

⁶⁸ Syamsul Kurniawan dan Moh. Haitami Salim, *Filsafat Ilmu: Diskursus Seputar Ilmu yang Penting Bagi Guru Agama Islam*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2022, hal. 12.

menaati perintah-Nya. Makna keesaan ini terkandung pada kata *ahad* yang berarti *satu*. Kata ini dapat juga digunakan sebagai nama ataupun sifat bagi sesuatu. Penggunaan kata *ahad* hanya merujuk kepada Allah apabila ia dipahami sebagai sifat. Artinya, Allahlah pemilik satu-satunya sifat tersebut, sehingga para makhluk tidak mampu memilikinya.

Ayat ini berisi penegasan akan keesaan Allah. Keesaan yang dimaksud, menurut Quraish Shihab, meliputi keesaan zat, sifat, perbuatan, dan peribadahan kepada-Nya.

Keesaan zat berarti keharusan seseorang meyakini zat Allah tidak terdiri atas unsur-unsur atau bagian-bagian. Pandangan bahwa Allah tersusun atas bagian-bagian mengindikasikan kebutuhan-Nya akan unsur tersebut. Dengan kata lain, apabila salah satu unsur yang dimaksud tidak ada, maka Allah tidak dapat wujud. Hal ini jelas berlawanan dengan sifat ketuhanan yang justru menekankan ketidakbutuhan Allah pada selain-Nya.⁶⁹

Keesaan sifat meniscayakan kepemilikan Allah atas sifat yang sama sekali berbeda dengan sifat makhluk, baik dari segi substansi maupun kapasitas. Sifat *rahîm* (kasih sayang/rahmat) misalnya, dapat disandarkan kepada Allah dan makhluk. Akan tetapi, substansi dan kapasitas kasih sayang Allah jelas tidak dapat disamakan dengan makhluk-Nya. Jadi, meskipun sifat yang merujuk kepada Allah dan makhluk menggunakan kata yang sama, esensi dan kapasitas yang ditunjukkan oleh sifat tersebut amatlah berbeda. Alhasil, tidak ada entitas lain yang dapat menyamai sifat Allah, sehingga Dia Maha Esa dalam sifat-sifat-Nya.

Keesaan dalam perbuatan mengandaikan Allah sebagai Penguasa satu-satunya yang dapat menciptakan dan mengatur alam semesta. Keesaan Allah dalam perbuatan juga mencakup penetapan-Nya akan takdir dan sunatullah. Jadi, Allah tidak bertindak secara serampangan, melainkan dengan sistem untuk mewujudkan apa yang dikehendaki-Nya dan tidak mewujudkan yang tidak dikehendaki-Nya.

Keesaan dalam beribadah mensyaratkan pelaksanaan segala sesuatu hanya mengarah kepada Allah. Sesuatu itu bisa berupa ibadah *mahdhah* (murni) maupun selainnya. Quraish Shihab menilai pengesaan Allah secara tulus dalam peribadahan merupakan implementasi dari ketiga makna keesaan sebelumnya.⁷⁰

Prinsip keesaan Allah di atas tidak jauh berbeda dengan pendapat Wahbah al-Zuhaili. Menurutnya, Allah Maha Tunggal dalam sifat dan

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 716-717.

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 718-719.

zat-Nya. Allah juga merupakan satu-satunya Pencipta bagi manusia dan seluruh jagat raya. Penyandaran prinsip ketunggalan kepada Allah turut menafikan adanya sekutu atau tandingan bagi-Nya.⁷¹

Lebih lanjut, Zat Allah Yang Esa dinegasikan dari segala unsur atau rangkaian. Dia tidak terbentuk melalui susunan-susunan karena *wajib al-wujûd* Allah memastikan-Nya ada sebelum segala sesuatu. Allah sebagai Pencipta tidak memerlukan bantuan apapun dalam melaksanakan kehendak-Nya. Berbeda dengan para makhluk yang Allah ciptakan. Mereka sangat bergantung kepada-Nya dalam memenuhi semua kebutuhan.⁷² Dengan demikian, selain menekankan akan keesaan zat, sifat, serta perbuatan Allah, ayat ini juga mengandung penolakan Allah atas sifat *hudûts* (baru).

Dari penafsiran di atas, Allah sebagai Zat *wajib al-wujûd* bersifat Tunggal dalam zat, sifat, perbuatan, dan peribadahan. Dia tidak membutuhkan hal lain agar dapat wujud. Sifat-sifat yang dimiliki-Nya tidak mampu disamai oleh para makhluk. Dia penguasa tunggal dalam menjadikan seluruh perbuatan sesuai dengan kehendak-Nya, termasuk dalam menciptakan para makhluk-Nya. Dengan demikian, makhluk-makhluk tersebut sangat bergantung kepada Allah, sehingga ibadah-ibadah yang mereka lakukan sudah selayaknya hanya tertuju kepada-Nya.

Persoalan tauhid turut dijelaskan dalam Surah Maryam/19: 65.

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ

سَمِيًّا

(Dialah) Tuhan (yang menguasai) langit, bumi, dan segala yang ada di antara keduanya. Maka, sembahlah Dia dan berteguhhatillah dalam beribadah kepada-Nya. Apakah engkau mengetahui sesuatu yang sama dengan-Nya?

Firman Allah *rabb al-samâwât wa al-ardh* mengisyaratkan bahwa Dia adalah Pencipta yang berkuasa mengatur langit dan bumi. Pengaturan alam semesta dengan begitu teliti dengan segala rinciannya, menandakan betapa banyak hal yang Allah atur tanpa melupakannya sedikitpun.⁷³ Allah sebagai satu-satunya Pencipta Alam Semesta dapat

⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid XV, ..., hal. 868.

⁷² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid XV, ..., hal. 870.

⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. VII, ..., hal. 491.

mengatur ciptaan-Nya berjalan sesuai ketentuan-Nya. Melekatnya sifat Pencipta dan Pengatur Alam Semesta hanya kepada Allah menegaskan aspek *rubûbiyyah* yang Dia miliki. Maksud *rubûbiyyah* di sini adalah melekatnya seluruh sifat *ta'tsîr* (yang mengandung unsur dominasi atau pengaruh) pada Allah Swt., seperti sifat Pencipta, Pemberi Rezeki, Pengatur Alam, Yang Menghidupkan dan Mematikan, Pemberi Petunjuk, dan sebagainya.⁷⁴ Dengan tauhid *rubûbiyyah*, manusia meyakini bahwa Allah adalah Zat Yang Maha Esa dalam penciptaan, penguasaan, dan pengaturan, serta meyakini bahwa tidak ada zat lain yang membantu Allah dalam pekerjaan-Nya.

Adanya muatan tauhid *rubûbiyyah* pada ayat ini turut diungkapkan oleh Thanthawi Jauhari dalam tafsirnya. Melalui ayat di atas, Allah memberikan petunjuk tentang pentingnya sesuatu yang bisa memasukkan manusia ke dalam surga. Petunjuk itu Allah terangkan dengan menyebutkan *rubûbiyyah* Allah, yaitu mengenai pengetahuan tentang kepemilikan Allah atas langit dan bumi beserta isinya.⁷⁵

Penggalan ayat *washthabir li 'ibâdatihî* merupakan perintah yang tidak hanya menuntut kesabaran tetapi juga kesungguhan, kemantapan, dan kesinambungan manusia dalam beribadah. Di sisi lain, Quraish Shihab tidak menampik jika manusia memiliki kualitas dan motivasi ibadah yang berbeda-beda. Ada yang ibadahnya berkualitas, namun tidak mantap dan berkesinambungan. Terkait hal ini, Quraish Shihab berkomentar bahwa sebenarnya Allah lebih menyukai ibadah yang tulus, mantap, dan berkesinambungan walaupun sedikit daripada ibadah yang banyak dilakukan dan berkualitas tinggi namun tidak berkesinambungan. Ia menilai beribadah dengan kesabaran dan kesungguhan hati merupakan “harga” dari kedudukan tinggi di sisi-Nya. Inilah kenikmatan rohani yang didapat setelah berkali-kali mampu menekan nafsu yang selalu menginginkan kemudahan jasmani.

Lebih lanjut, mufasir menegaskan bahwa ibadah yang dimaksud bukan sebatas ibadah *mahdhah*/murni, melainkan seluruh aktivitas manusia yang sesuai tuntunan Allah dan dilakukan semata-mata karena Allah. Ia turut mengutip pendapat Sayyid Quthb terkait ibadah ini. Menurut Sayyid Quthb, ibadah dalam Islam tidak sekadar syiar-syiar ritual, tetapi mencakup semua aktivitas, gerak, lintasan pikiran, niat, dan arah. Tidak dapat dipungkiri jika manusia merasa kesulitan untuk mengarahkan semua itu hanya kepada Allah. Kesulitan itu bisa diatasi dengan kesungguhan dan kemantapan hati agar semua kegiatan yang

⁷⁴ Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 18.

⁷⁵ Thanthawi Jauhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, Jilid X, t.tp: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1347 H, hal. 44.

dilakukan dapat bertransendensi kepada Allah serta terhindar dari kesesatan hawa nafsu dan kerendahan duniawi.⁷⁶

Penjelasan di atas mengisyaratkan suatu keharusan peribadahan yang dilakukan makhluk tertuju kepada Allah semata. Mengesakan Allah dalam peribadahan ini dinamakan tauhid *ulûhiyyah*. Tauhid *ulûhiyyah/‘ubûdiyyah* meyakini sepenuhnya bahwa Allah Swt. yang berhak menerima peribadahan makhluk sekaligus satu-satunya Zat yang harus disembah.⁷⁷ Dengan demikian, segala bentuk peribadahan tidak boleh diintervensi oleh suatu apapun selain Allah Swt.

Kata *samiyyan* berarti ‘keserupaan.’ Firman Allah *hal ta‘lamu lahû samiyyan* bermakna ‘apakah engkau mengetahui ada sesuatu yang serupa dengan Dia’ dalam keagungan sifat-sifat-Nya, sehingga ia yang engkau ketahui itu patut disembah? Ada juga yang memaknai ‘yang diberi nama,’ sehingga ia mempertanyakan adanya sesuatu yang lain yang *berhak dinamai dengan nama-Nya*, yaitu *Allâh* atau Pencipta dan Pengatur langit dan bumi. Terdapat pula pertanyaan lain tentang adanya nama yang lebih agung dari nama-Nya. Keseluruhan itu adalah pertanyaan-pertanyaan yang mengandung makna sanggahan, bahwa hanya Tuhan Yang Maha Esa yang berhak menyandang nama tersebut, bukan selain-Nya. Hanya Dia juga yang berhak memperoleh keagungan dan kesempurnaan mutlak, sebagaimana tidak ada nama serta sifat yang lebih agung dari nama dan sifat-Nya.

Quraish Shihab meyakini bahwa kata *Allâh* sebagai nama Tuhan Yang Maha Esa memiliki keunikan dan kekhususan tersendiri. Kata *Allâh* memiliki huruf dan makna yang sempurna, serta memiliki kekhususan berkaitan dengan rahasianya. Para ulama pun menyatakan kata *Allâh*-lah yang disebut *Ism Allâh al-A‘zham* (nama Allah yang paling mulia). Apabila nama itu disebut dengan tulus dalam doa, mereka percaya Allah akan mengabulkannya.

Keistimewaan nama *Allâh* turut mufasir paparkan ketika ia menguraikan kata *Allâh* dari segi lafaznya. Apabila menghapus huruf depan kata *Allâh*, maka akan berbunyi *Lillâh* yang berarti *milik/bagi Allah*. Jika menghapus huruf awal kata *Lillâh* akan berbunyi *Lahû* yang bermakna *bagi-Nya* (Allah). Kemudian bila menghapus huruf depan kata *Lahû* akan terbaca *Hû* yang berarti *Dia* (menunjuk Allah). Jika kata *Hû* disingkat lagi, maka akan terdengar suara *Âh* yang sekilas mengesankan makna *keluhan*. Akan tetapi, makna *keluhan* tersebut

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VII, ..., hal. 492.

⁷⁷ Mohamad Ridwan, *Wawasan Keislaman: Penguatan Diskursus Keislaman Kontemporer Untuk Mahasiswa Perguruan Tinggi Umum*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020, hal. 14.

sejatinya merupakan ajakan permohonan kepada Allah. Sebab itu, sementara ulama menilai bahwa sengaja maupun tidak sengaja kata *Allâh* terucapkan oleh manusia. Penjelasan logis inilah yang membuktikan fitrah dalam diri manusia sebagai makhluk yang bertuhan.

Pada penjelasan ayat ini, mufasir juga menyinggung kata *Allâh* dari segi maknanya. Seluruh nama dan sifat-Nya tercakup dalam kata *Allâh*. Jika mengucapkan kata *al-Rahîm/Yang Maha Pengasih*, maka yang dimaksud adalah Allah. Akan tetapi, kandungan kata *al-Rahîm/Yang Maha Pengasih* tidak meliputi sifat-sifat-Nya yang lain. Hal ini sekaligus menjadi sebab keharusan penggunaan kata *Allâh* dalam bersyahadat dan tidak dibenarkan menggantinya dengan nama Allah yang lain, seperti *al-Rahmân* atau *al-Rahîm*.

Lebih lanjut, Quraish Shihab juga menerangkan tidak adanya makhluk lain yang dapat menyandang nama *Allâh*, baik secara hakiki maupun majazi. Kata *Allâh* merupakan nama yang mengacu kepada Zat yang wajib wujud-Nya, menguasai seluruh hidup dan kehidupan, serta hanya kepada-Nya seluruh makhluk seharusnya memohon dan mengabdikan. Ketidaklayakan makhluk menyandang kata *Allâh* sama halnya dengan ketidaklayakan makhluk menyandang nama *rabb al-samâwât wa al-ardh*. Apabila ada makhluk yang disebut *rabb*, maka harus disertai dengan kata lain sebagai pembatas pemeliharaannya. Misalnya *rabb al-dâr* (pemilik rumah).⁷⁸

Mengenai keagungan nama *Allâh*, Ibnu ‘Asyur memiliki deskripsi yang tidak jauh berbeda. Ia meyakini bahwa kata *Allâh* merupakan nama Tuhan yang paling luhur. Luhurnya nama Tuhan ini menunjukkan kebesaran dan kemuliaan-Nya. Kata *Allâh* sekaligus mengekspresikan ketuhanan tertinggi dalam Islam karena mengharuskan segala bentuk keagungan dan menafikan segala kekurangan. Kata *Allâh* sebagai nama bagi Zat yang *wajîb al-wujûd* berkuasa atas segala pujian.⁷⁹

Penggalan ayat di atas menegaskan bahwa kata *Allâh* hanya berhak tersematkan kepada Zat Yang Maha Esa. Ketunggalan-Nya dalam nama ini sekaligus melingkupi sifat-sifat-Nya yang lain. Ketidakserupaan Zat Allah dengan lainnya sebagaimana ketidakserupaan sifat-sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Dengan demikian, tidak ada suatu hal pun yang sama, setara, maupun sebanding dengan Allah Swt. Keesaan Allah dalam nama dan sifat-sifat-Nya inilah yang disebut dengan tauhid *al-asmâ’ wa al-shifât*.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VII, ..., hal. 493-494.

⁷⁹ Ibnu ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid I, ..., hal. 162.

Apabila meninjau keseluruhan ayat, maka jelas ayat ini memuat tiga jenis tauhid, yaitu tauhid *rubûbiyyah*, tauhid *ulûhiyyah*, dan tauhid *al-asmâ' wa al-shifât*. Dalam konsep tauhid ini, Allah ditegaskan sebagai Zat yang wujud dan memiliki keesaan mutlak. Konsep akan wujud dan keesaan Tuhan ini dapat manusia tempuh salah satunya melalui perenungan akan penciptaan jagat raya, sebagaimana termuat dalam konsep *rubûbiyyah*. Siapakah yang menciptakan? Kenapa harus diciptakan? Bagaimana ciptaan-Nya itu bisa begitu indah dan tertata? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini akan mengantar manusia pada proses pembuktian ketuhanan. Keselarasan yang terhampar di alam semesta dapat menyadarkan manusia akan wujudnya Zat yang luar biasa yang mampu mencipta dan mengatur alam sedemikian rupa.

Pembuktian eksistensi Tuhan melalui wujud alam semesta dijelaskan pula oleh Thomas Aquinas. Menurutnya, keberadaan Tuhan dapat dibuktikan dengan lima cara.

Pertama, melalui argumen gerak. Beberapa hal di dunia ini terlihat jelas bagi indera dapat bergerak. Tidak ada yang dapat digerakkan kecuali ia berpotensi untuk digerakkan. Selain itu, tidak mungkin dalam hal yang sama dan dengan cara yang sama sesuatu harus menjadi penggerak dan juga digerakkan. Apapun yang bergerak pasti digerakkan oleh yang lain. Jika yang bergerak ini digerakkan oleh yang lain, maka si penggerak juga harus ada yang menggerakkan. Begitu pun seterusnya. Akan tetapi, pola ini tidak dapat berlanjut hingga tak berujung, sebab jika demikian maka tidak ada penggerak pertama. Mengingat penggerak selanjutnya hanya bergerak sejauh mereka digerakkan oleh penggerak pertama, maka manusia harus sampai pada penggerak yang tidak digerakkan, yaitu Penggerak Pertama (*The First Mover*). Inilah yang kemudian manusia pahami sebagai Tuhan.

Kedua, dari rangkaian penyebab. Di dunia ini, tidak ada yang bisa menyebabkan dirinya sendiri. Kalaupun ada, maka ia harus terlebih dahulu ada daripada dirinya sendiri. Hal ini jelas tidak mungkin. Dengan demikian, suatu sebab pasti disebabkan oleh sesuatu. Akan tetapi, sesuatu yang menjadi penyebab itu disebabkan juga oleh sesuatu yang lain, sehingga rantai penyebab ini tidak berujung. Hal ini pun jelas tidak mungkin. Konsekuensinya, harus ada sesuatu yang menjadi penyebab pertama. Jika tidak ada penyebab pertama di antara sebab-sebab yang ada, maka tidak akan ada sebab akhir. Jika tidak ada sebab akhir, maka rangkaian penyebab menjadi tak terhingga. Semua ini merupakan hal yang keliru. Berdasarkan hal tersebut, Thomas Aquinas menilai perlunya manusia mengakui adanya Penyebab Efisien Pertama (*The First Efficient Cause*), yaitu Tuhan. Pada cara kedua ini, salah satu prinsip

yang perlu diperhatikan adalah apabila seseorang menghilangkan suatu penyebab, maka ia turut menghilangkan akibatnya.

Ketiga, melalui kemungkinan dan keharusan. Sudah menjadi hal lazim apabila menemukan hal-hal yang mungkin ada dan tidak ada di alam ini. Mereka bisa hidup, mati, dihasilkan, rusak, dan sebagainya, sehingga mereka sangat mungkin untuk ada dan tidak ada. Di sisi lain, segala hal di dunia ini tidak mungkin selalu ada, karena apapun yang berpotensi untuk tidak ada pasti akan tidak ada juga. Jika segala sesuatu berpotensi untuk tidak ada, maka akan tiba saat di mana tidak ada satu pun yang eksis di alam ini. Sesuatu yang tidak ada itu dapat kembali ada hanya melalui sesuatu yang sudah ada. Jika nanti tidak ada satu pun yang wujud di dunia ini, maka tidak mungkin sesuatu itu mulai ada. Dengan demikian, harus ada sesuatu yang keberadaannya diperlukan. Akan tetapi, sesuatu yang perlu adanya itu disebabkan pula oleh sesuatu yang lain. Rentetan ini tidak mungkin terus berlanjut hingga tak ada habisnya. Akibatnya, harus ada “sesuatu” yang mutlak perlunya dan tidak mempunyai penyebab. Inilah Tuhan.

Keempat, dari gradasi penilaian. Di antara berbagai hal, ada sesuatu yang bernilai lebih baik, kurang baik, benar, mulia, dan sejenisnya. Kata *lebih* dan *kurang* sendiri dipredikatkan pada sesuatu yang berbeda-beda berdasarkan kemiripan mereka pada sesuatu yang bernilai maksimal. Misalnya, sesuatu dikatakan lebih panas berdasarkan kemiripannya dengan yang terpanas. Dengan begitu, ada sesuatu yang dianggap paling benar, terbaik, paling mulia, serta “paling ada.” Sesuatu yang terhebat dalam kebenaran adalah yang terhebat dalam keberadaan. Makna dari prinsip ini adalah maksimum dalam genus apapun merupakan penyebab semua dalam genus itu, seperti api yang menjadi panas maksimum sekaligus penyebab semua benda panas. Pada akhirnya, pastilah ada suatu sebab dari segala sebab yang bersifat paling baik, paling benar, paling sempurna, dan paling ada. Inilah yang disebut Tuhan.⁸⁰

Kelima, melalui keteraturan dunia. Seringkali terlihat, benda-benda yang tidak berakal/berpengetahuan, seperti benda-benda alam, bertindak untuk suatu tujuan. Ini terbukti dari tindakan mereka yang selalu, atau hampir selalu, dengan cara yang sama, berusaha memperoleh hasil terbaik. Dari sini, terlihat bahwa mereka mencapai tujuan dengan sengaja, bukan secara kebetulan. Segala yang tidak berakal tidak akan mampu bergerak kecuali diarahkan oleh “sesuatu” yang cerdas dan berpengetahuan. “Sesuatu” yang cerdas dan

⁸⁰ Diogenes Allen dan Eric O. Springsted (ed.), *Primary Readings in Philosophy for Understanding Theologi*, Kentucky: John Knox Press, 1992, hal. 96-97.

berpengetahuan ini mengarahkan benda-benda alam sampai akhir. “Sesuatu” yang dimaksud di sini adalah Tuhan.⁸¹

Jalan pembuktian ketuhanan sebagaimana ditawarkan Thomas Aquinas di atas dihasilkan melalui argumen-argumen yang meliputi gerak, sebab-akibat, wujud primer dan sekunder, tingkatan genus, serta keteraturan alam. Menurut penulis, cara pertama, kedua, dan ketiga adalah pembuktian wujud Tuhan melalui argumen kosmologis.⁸² Cara keempat dapat dikategorikan sebagai argumen ontologis,⁸³ sedangkan cara terakhir termasuk dalam argumen teleologis.⁸⁴

Pemikir yang juga menggunakan argumen teleologis dalam pembuktian ketuhanan adalah William Paley. Analogi yang ia gunakan adalah apabila ia menemukan sebuah jam di tanah dan seseorang menanyakan bagaimana jam itu berada di sana, maka jawaban yang terpikir olehnya adalah jam itu mungkin selalu ada di situ. Ketika diamati, ternyata jam itu memiliki bagian-bagian yang dirangkai dan dibingkai untuk suatu tujuan. Bagian-bagian itu disusun sedemikian rupa agar menghasilkan gerak yang kemudian mampu menunjukkan waktu. Mekanisme ini, apabila dipahami lebih lanjut, akan menghasilkan suatu kesimpulan bahwa jam itu pasti ada pembuatnya.⁸⁵ Alam semesta pun demikian. Ia memiliki bagian-bagian yang jauh lebih kompleks daripada sebuah jam. Alam semesta itu diciptakan dengan desain yang luar biasa teratur dan mempunyai suatu tujuan. Ia bergerak dan memperlihatkan keselarasan yang tidak mungkin tercipta secara kebetulan. Keselarasan itu merupakan hasil suatu rancangan. Suatu rancangan mensyaratkan

⁸¹ Diogenes Allen dan Eric O. Springsted (ed.), *Primary Readings in Philosophy for Understanding Theologi*, ..., hal. 98.

⁸² Dalam argumen kosmologis, eksistensi Tuhan sebagai sebab pertama dan sumber segala keberadaan diimplikasikan melalui realita jagat raya. Peter Gibson, *Segala Sesuatu yang Perlu Anda Ketahui tentang Filsafat*, diterjemahkan oleh A. Puspo Kuntjoro, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2020, hal. 234.

⁸³ Berdasarkan argumen ontologis, seluruh eksistensi dianggap kurang sempurna. Hal ini kemudian meniscayakan keberadaan eksistensi yang sempurna. Eksistensi yang sempurna itu merupakan sumber dari segala sesuatu. Ro, Woo Ho, *Siapakah Kristus?* Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015, hal. 75.

⁸⁴ Argumen teleologis adalah salah satu argumen mengenai wujud Tuhan yang ditunjukkan melalui keselarasan, kerapian, dan kesempurnaan alam. Segala keteraturan alam bergerak atas suatu tujuan. Argumen ini meyakini bahwa semua itu tidak dapat terjadi kecuali ada yang mengaturnya. Pengatur itulah yang dinamakan Tuhan. Zainun Nasihah, *Visi Kesadaran Kosmik dalam Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi*, Serang: A-Empat, 2020, hal. 61.

⁸⁵ Edmund Paley, *The Works of William Paley*, Vol. IV, London: Whitefriars, 1830, hal. 1-2.

adanya “Perancang” yang memiliki intelegensia (pemikiran). Perancang ini disebut Tuhan.⁸⁶

Melalui argumen para filsuf di atas, Tuhan tergambar sebagai Penggerak dan Penyebab Pertama, wajib wujud-Nya, Pemilik Kesempurnaan, serta Pengatur Alam Semesta. Dia merupakan Sebab Pertama bagi seluruh ciptaan yang ada. Penciptaan Allah atas segala yang ada di dunia ini sekaligus memberi-Nya otoritas untuk mengawasi dan mengatur alam semesta. Dengan demikian, eksistensi Allah merupakan hal yang niscaya karena Dia-lah yang mewujudkan segala yang ada di jagat raya.

Al-Kindi juga meyakini Allah sebagai Penyebab Pertama. Al-Kindi percaya kemampuan dunia untuk bekerja merupakan akibat dari Sebab Pertama, Yang Esa, dan Tak Terbatas (abadi). Melalui pengetahuannya, manusia tidak mampu memahami Tuhan secara tepat. Upaya-upaya yang dapat ditempuh untuk dapat memahami dan membedakan Sebab Utama sebagai yang ilahi ditunjukkan oleh Allah melalui rasul-rasul yang Dia utus sebagai saksi, pemberi berkat bagi manusia yang taat, serta pemberi ancaman bagi mereka yang melawan. Pada saat yang sama, gagasan Al-Kindi ini menampakkan pembelaannya atas kenabian dan menegasikan ketunggalan nalar sebagai sumber pengetahuan yang memadai.⁸⁷

Al-Farabi turut mengamini pembagian wujud jagat raya menjadi mungkin dan niscaya ada. Sesuatu yang mungkin ada diciptakan oleh suatu sebab. Suatu sebab pun diciptakan oleh sebab lainnya. Rentetan sebab-musabab ini mustahil diusut sampai akhir. Realita ini memaksa manusia untuk mengandaikan suatu wujud yang niscaya adanya tanpa sebab, abadi, tak berubah, dan memiliki kesempurnaan tertinggi. Allah selaku Sebab Pertama sekaligus bukti dari segala hal tidak dapat dibuktikan keberadaannya karena eksistensi serta kebenaran itu sendiri bertemu dan menyatu dalam diri-Nya. Konsep ketuhanan ini mengharuskan wujud Tuhan itu satu dan satu-satunya. Apabila wujud yang niscaya itu ada dua, maka wujud-wujud lain yang lebih sederhana akan mengalami kehancuran. Inilah yang melandasi gagasan Al-Farabi bahwa eksistensi yang paling sempurna adalah eksistensi yang sendiri.

Lebih lanjut, Al-Farabi menekankan jika wujud Tuhan tidak mampu dideskripsikan. Hal ini karena segala yang ada pada diri-Nya itu satu, tanpa adanya perbedaan. Walaupun demikian, pada diri-Nya tersemat nama-nama yang begitu mulia, yang mengekspresikan

⁸⁶ Robert Setio, *Pengantar Filsafat Keilahian (Teologi): Ragam Pemahaman tentang Tuhan*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, t.th, hal. 28-29.

⁸⁷ T.J. de Boer, *History of Philosophy in Islam: Sejarah Filsafat dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ruslani, Yogyakarta: Forum, 2020, hal. 140.

kehormatan dan junjungan tertinggi dalam kehidupan. Di sini, Al-Farabi mengingatkan bahwa nama-nama Tuhan mengharuskan pemahaman metaforik. Menelaah objek yang paling sempurna dengan nalar manusia yang lemah dan terbatas membuat manusia hanya mampu menghasilkan analogi samar ketika menafsirkan nama-nama Tuhan. Realita ini menunjukkan ketidaksempurnaan yang melekat pada hal-hal yang berkaitan dengan pemahaman manusia.⁸⁸

Berbagai pandangan ketuhanan sebagaimana diungkapkan para filsuf menjadi bukti keniscayaan eksistensi dan keesaan Tuhan. Dari pandangan-pandangan tersebut, penulis menemukan beberapa dalil yang mereka gunakan untuk membuktikan keberadaan Tuhan. *Pertama*, dalil gerak. Alam semesta bergerak akibat suatu sebab yang menggerakkannya. Akan tetapi, pencarian akan sebab penggerak itu tidak akan ada habisnya karena suatu sebab pun pasti disebabkan oleh sebab yang lain. Realita ini mengharuskan manusia menerima adanya Penggerak Pertama yang tidak digerakkan oleh apapun. Penggerak Pertama inilah yang kemudian disebut sebagai Tuhan. *Kedua*, dalil penciptaan. Seluruh wujud di dunia ini terbagi atas yang relatif ada (*mumkin al-wujûd*) dan niscaya ada (*wajib al-wujûd*). Wujud relatif merupakan wujud yang mungkin ada dan tidak ada, seperti manusia dan alam semesta. Wujud relatif ini tidak mampu mengadakan dirinya sendiri. Ia bergantung pada entitas lain agar dapat eksis di dunia. Sifat relatif ini memungkinkan segala ciptaan untuk tidak ada. Ketika tidak ada satu pun yang wujud di dunia, maka diperlukan suatu wujud yang tidak diciptakan oleh suatu apapun dan memiliki kemampuan menciptakan wujud-wujud relatif dari ketiadaan. Dengan demikian, wujud ini wajib adanya, satu-satunya, sekaligus merupakan sebab akhir dari segala sebab. Inilah Tuhan yang keberadaannya merupakan suatu keniscayaan (*wajib al-wujûd*) dan tidak membutuhkan sebab lain untuk mengadakan-Nya. *Ketiga*, dalil pemeliharaan alam. Apabila memerhatikan alam semesta, manusia akan memahami bahwa seluruh benda bergerak sebagaimana mestinya. Gerakan yang mereka hasilkan dapat begitu selaras sehingga terlihat tidak ada kerancuan dalam tatanan semesta. Hal ini memberi kemungkinan pada manusia untuk memperkirakan eksisnya suatu wujud yang melampaui jagat raya. Suatu wujud yang mampu memelihara semesta agar senantiasa bergerak secara pas. Wujud itu adalah Tuhan, pencipta dunia dan pemilik hak penuh sebagai pemelihara serta pengatur alam semesta.

⁸⁸ T.J. de Boer, *History of Philosophy in Islam: Sejarah Filsafat dalam Islam, ...*, hal.159-160.

Ketika menautkan pandangan para filsuf dengan pandangan quranik tentang ketuhanan, maka ditemukan suatu konsep ketuhanan yang bersifat teistik. Tuhan dipahami sebagai Zat yang Esa, Maha Pencipta, serta berperan aktif dalam memelihara dan mengendalikan alam semesta. Tuhan mampu menciptakan alam dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), sehingga Ia menjadi sebab bagi segala sesuatu yang wujud dan yang terjadi di alam ini.

Argumen-argumen para filsuf berkaitan dengan konsep ketuhanan di atas menunjukkan bahwa rasionalitas manusia mampu mengetahui Tuhan melalui isyarat yang Dia berikan. Isyarat-isyarat tersebut bisa berupa fenomena-fenomena alam yang dapat manusia lihat, rasa, dan pikirkan. Konsep ketuhanan para filsuf di atas kemudian diformulasikan menjadi filsafat ketuhanan. Melalui filsafat ketuhanan, manusia sangat mungkin memikirkan dan mengenal Tuhan menggunakan akal budi.

Meskipun tidak mampu mengetahui Zat Tuhan secara hakiki, setidaknya filsafat mampu mengantarkan manusia mendekati dan membuktikan eksistensi Allah melalui ciptaan-ciptaan-Nya. Dalam filsafat, konsep ketuhanan diajarkan melalui proses penciptaan, tingkatan-tingkatan wujud, alam semesta, dan sebagainya. Jalan yang ditempuh para filsuf ini pada gilirannya dapat membuktikan ketunggalan dan keniscayaan wujud Allah. Dalam Al-Qur`an, sebagaimana penafsiran Quraish Shihab, Allah menjelaskan diri-Nya sendiri sebagai Zat yang eksis dan Maha Tunggal baik dalam peribadahan, penciptaan, maupun nama-nama yang luhur. Dari sini, penulis memahami bahwa apabila ketuhanan dikaji pertama kali melalui filsafat, maka segala penalaran akan berakhir pada Tuhan. Akan tetapi, kesimpulan yang dihasilkan tidak akan sekomprensif ketuhanan dalam Al-Qur`an, sehingga seseorang yang menggunakan filsafat sebagai titik pertama memahami Tuhan harus melengkapi pemahamannya dengan informasi-informasi wahyu. Sebaliknya, Tuhan akan menjadi pembahasan awal bagi mereka yang beragama dan memercayai wahyu. Apabila konsepsi ketuhanan ini dipelajari juga melalui sudut pandang filsafat, maka pemahaman akan Tuhan tidak sebatas pemahaman doktrinal, tetapi pemahaman yang disertai kemantapan hati karena turut dihayati dengan rasio prima. Dengan demikian, anggapan bahwa filsafat dapat meningkatkan keimanan akan Tuhan menurut penulis tidaklah berlebihan, sebab argumen-argumen filsafati tersebut dapat memperkuat argumen qurani ketika menjelaskan teologi.

Penulis menilai hasil olah pikir para filsuf yang menekankan keesaan dan kepastian wujud Allah begitu koheren dengan konsep tauhid dalam Al-Qur`an. Prinsip teologi yang kritis, logis, dan

berfondasi kuat akan sangat mungkin terbangun apabila memahami ketuhanan berlandaskan ayat-ayat Al-Qur`an disertai dengan penalaran kritis.

b. Sikap Taat

Setelah manusia mengimani eksistensi Allah dan meyakiniNya sebagai Zat Yang Esa, maka konsekuensi manusia sebagai seorang hamba adalah menaati segala perintah-Nya dan mengarahkan seluruh ibadah, penghormatan, serta pengagungan hanya kepada Allah.

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...﴾

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun...(QS. al-Nisa'/4: 36)

Penggalan ayat ini memuat unsur perintah dan larangan sekaligus. Melalui ayat di atas, manusia dibimbing agar melaksanakan perintah Allah, yaitu perintah untuk beribadah kepada-Nya, serta menjauhi larangan Allah dengan senantiasa mawas diri agar tidak menyekutukan-Nya dengan apapun. Melaksanakan apa yang diperintahkan Allah menunjukkan ketaatan seorang hamba.

Dimensi ibadah, sebagaimana dimaksud oleh Surah al-Nisa'/4: 36, tidaklah terbatas pada ibadah *mahdhah*/murni, tetapi juga segenap aktivitas yang pelaksanaannya didasari niat karena Allah. Dengan mengutip pendapat Muhammad Abduh, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ibadah yang disertai pengagungan tinggi kepada Allah dan keyakinan penuh bahwa segala bentuk penghambaan hanya berhak ditujukan kepada Zat yang hakikat-Nya tidak mampu dijangkau manusia adalah bentuk kepatuhan dan ketaatan paling sempurna.⁸⁹ Ibadah semacam ini merupakan pengejawantahan dari perintah Allah pada Surah al-An'am/6: 162 dan 163.

﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ﴿١٦٣﴾ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tidak ada sekutu bagi-Nya. Itulah yang dimaksudkan utukku. Saya adalah orang pertama dalam kelompok orang muslim."

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. II, ..., hal. 526.

Ayat di atas berisi petunjuk agar Nabi Muhammad mengatakan bahwa salat dan semua ibadahnya, hidupnya beserta segenap hal yang berkaitan seperti waktu, tempat, dan kegiatannya, serta matinya, yaitu iman dan amal saleh yang dibawa mati, seluruhnya dilakukan dengan penuh kerelaan karena Allah semata. Petunjuk ini memiliki kedudukan yang sangat mulia dan merupakan perintah Allah serta akal yang prima. Di sini, Nabi Muhammad menyatakan dirinya sebagai orang pertama yang termasuk dalam kelompok orang muslim, yaitu orang-orang muslim yang memiliki ketaatan dan kepasrahan diri paling sempurna kepada Allah Swt.

Kata *nusuk* pada ayat ini dapat dimaknai *sembelihan*. Akan tetapi, sebenarnya kata ini tidak hanya bermakna sembelihan, tetapi juga ibadah yang lain termasuk salat. Kata *nusuk* dulunya dipakai untuk menyebut potongan perak yang sedang dibakar untuk menghilangkan kotoran dan memisahkannya dari bahan-bahan lain. Proses pembakaran itu kemudian akan menyisakan perak murni. Latar historis itulah yang mendasari penggunaan kata *nusuk* dalam menyebut ibadah. Mengistilahkan ibadah dengan *nusuk* berarti ibadah haruslah ditunaikan secara murni penuh kerelaan karena Allah, tidak tercampur dengan niat selainnya.

Meskipun salat termasuk dalam ibadah, namun pada ayat ini kata salat disebut sebelum kata ibadah. Bagi Quraish Shihab, penyebutan salat secara khusus memperlihatkan betapa pentingnya pelaksanaan rukun Islam kedua ini. Ia menilai salat sebagai ibadah satu-satunya yang tidak bisa ditinggalkan dalam keadaan apapun, berbeda dengan ibadah atau kewajiban selainnya.

Kalimat *wa bi dzâlika umirtu* “Dan demikian itulah diperintahkan kepadaku” sama sekali tidak menunjukkan siapakah yang memerintah Nabi Muhammad. Hal ini menandakan bahwa apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad sejalan dengan nalar dan realita kehidupan. Alam semesta dengan segenap isinya tunduk dan tidak menyekutukan Allah dengan apapun. Perintah demikian Allah tunjukkan melalui sekian banyak ayat Al-Qur`an. Dari sini, Quraish Shihab menilai bahwa perintah itu datang dari Allah, juga dari akal sehat serta realita hidup yang okuler.

Ayat di atas berisi perintah Allah agar Nabi Muhammad menyebut empat hal yang berhubungan dengan entitas dan kegiatannya sebagai makhluk. Hal-hal yang dimaksud adalah salat, ibadah, hidup, dan mati. Pada aktivitas salat dan ibadah, manusia masih memiliki kuasa untuk memilih mengerjakannya atau tidak, sedangkan hidup dan mati adalah murni kuasa Allah. Manusia tidak bisa memilih bagaimana ia hidup dan bagaimana ia mati. Terkait salat dan ibadah, Quraish Shihab

juga memberi pandangan lain dengan mengutip pendapat Al-Sya'rawi. Al-Sya'rawi meyakini bahwa sebetulnya manusia tidak memiliki kuasa penuh ketika mengerjakan salat dan ibadah. Allahlah yang menganuriah manusia dengan spirit dan kemampuan untuk melakukannya. Ketika manusia melaksanakan aktivitas ibadah, anggota badan bergerak mengikuti kehendak pemiliknya. Hal ini dapat terjadi karena kekuatan yang Allah karuniakan kepada anggota badan tersebut sehingga dapat bergerak sesuai keinginan manusia. Di samping itu, seseorang tidak akan melaksanakan salat apabila tidak menyadari bahwa ibadah tersebut adalah perintah Allah. Dengan demikian, seluruhnya adalah kuasa Allah, sehingga akan sangat masuk akal jika seluruh ibadah, termasuk salat, diorientasikan hanya kepada Allah.⁹⁰

Ibadah salat disinggung secara khusus dalam Surah al-Baqarah/2: 238.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Peliharalah semua salat (fardu) dan salat Wusthâ. Berdirilah karena Allah (dalam salat) dengan khusyuk.

Memelihara salat berarti mengerjakan salat sesuai tuntunan agama, baik rukun, syarat, maupun sunah-sunahnya. Selain menunjukkan adanya sikap saling memelihara oleh dua belah pihak, redaksi yang digunakan ayat di atas juga memperlihatkan keteguhan usaha dan ketekunan penuh dalam melakukan aktivitas pemeliharaan.

Berkenaan dengan pihak-pihak yang ditunjuk oleh makna *saling*, Quraish Shihab menyebut berbagai kemungkinan. Saling memelihara tersebut bisa jadi menunjuk kepada sesama muslim. Mereka memelihara salat dengan cara saling mengingatkan dan berkompetisi dalam melaksanakannya. Kemungkinan lain, kedua pihak tersebut adalah manusia dengan Allah. Artinya, jika manusia memelihara salat, maka ia akan dipelihara oleh Allah. Kedua pihak dapat juga mengarah kepada manusia dengan salatnya. Apabila manusia tekun menjaga salatnya, maka salat tersebut akan menjaganya agar tidak terjatuh ke dalam dosa. Salat yang dikerjakan juga akan menjadi bukti kesalehan manusia tersebut selama di hidup dunia, sehingga ia akan terjaga dari siksa Allah di hari Kemudian.

Bagi Quraish Shihab, perintah memelihara salat tidak terbatas pada salat lima waktu. Salat yang dimaksud dapat juga mencakup salat jenazah, mengingat sebelum dan sesudah ayat di atas terdapat ayat yang membicarakan kematian. Selain itu, salat tersebut hendaknya dilakukan

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 764-766.

dengan cara yang sempurna dan berkesinambungan, disertai rasa patuh dan khusyuk.⁹¹

Sebagaimana disebut sebelumnya, pelaksanaan ibadah salat haruslah memenuhi rukun dan syarat-syarat yang telah ditentukan oleh agama. Gerakan-gerakan yang dilakukan juga harus sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi melalui hadis-hadisnya. Gerakan-gerakan tersebut, jelas Hafidz Muftisany, memiliki makna tersendiri. Makna filosofis tersebut dapat menjadi inspirator kehidupan apabila mampu diketahui oleh muslim yang bijak. Mengetahui makna filosofis salat setidaknya membantu mereka menghindari berbagai keburukan di dunia ini.⁹²

Sebagaimana dikutip Cecep Jaenudin, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa salat merupakan ibadah yang memiliki sisi filosofis. Sisi filosofis tersebut mencakup makna intrinsik dan instrumental. Unsur-unsur gerakan dan bacaan dalam salat merupakan gabungan dan simbol dari kedua makna ini. Sebagaimana diketahui, takbir adalah ucapan pertama yang menandai dimulainya pelaksanaan salat. Takbir ini dinamakan takbiratulihram yang berarti takbir pengharaman. Pengharaman yang dimaksud adalah pengharaman bagi manusia atas segenap perilaku yang tidak berkaitan dengan salat. Takbiratulihram mengisyaratkan makna instrinsik yang terkandung secara simbolik. Makna tersebut yaitu relasi antara manusia dengan Tuhan, serta aktivitas pengabdian diri kepada-Nya. Sekian banyak ayat Al-Qur`an mengulas penciptaan jin dan manusia adalah untuk beribadah atau mengabdikan kepada Allah. Pengabdian tertinggi manusia mewujudkan pada pelaksanaan salat sebagai aktivitas ibadah terpenting.⁹³

Mengangkat tangan pada saat takbiratulihram juga memiliki makna tersendiri. Hamzah, sebagaimana dikutip oleh Nurul Qamariyah, menyebutkan beberapa makna mengangkat tangan saat takbiratulihram. *Pertama*, sebagai tanda permohonan ampun atas segala kesalahan dan dosa yang telah dilakukan oleh manusia. *Kedua*, pembuka relasi antara manusia dengan Allah. Artinya, takbiratulihram menjadi tanda dimulainya penghadapan manusia kepada Allah sekaligus menutup relasi sosial antarmanusia. Dari sini, tidak mengherankan apabila

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 625-626.

⁹² Hafidz Muftisany, *Akhlaq Muslim Sejati: Menjadi Negarawan Lewat Salat Hingga Secukupnya Mencintai Harta*, t.tp: Intera, 2021, hal. 1.

⁹³ Cecep Jaenudin, "Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam," dalam Ali Sodikin *Mencari Islam di Ruang-Ruang Penafsiran*, t.tp: Pustaka, 2017, hal. 58.

manusia tidak boleh berbicara, menengokkan kepala ke kanan dan ke kiri, dan sebagainya ketika sedang melaksanakan salat.⁹⁴

Setelah mengangkat tangan sambil membaca takbiratulihram, tangan lalu disedekapkan di dekat ulu hati. Makna filosofis dari gerakan ini adalah meyakini bahwa hidup kita sedang dijaga dan ditopang oleh Allah. Ini menandakan apabila seseorang sedang dilanda kegundahan hati, maka cara yang dapat dilakukan adalah memasrahkan jalan hidupnya kepada Allah. Keyakinan bahwa Allah senantiasa melindungi dan menjaga makhluk-Nya akan menjauhkan hati dari rasa cemas dan menimbulkan perasaan optimis.⁹⁵

Pengucapan doa iftitah merupakan bentuk pengakuan manusia sebagai seorang hamba. Mengucap doa iftitah berarti mengakui bahwa segala sesuatu adalah milik Allah dan sudah sewajarnya manusia mengabdikan kepada-Nya dengan ketaatan serta kepasrahan utuh. Selain itu, membaca doa iftitah menandakan kesanggupan manusia untuk menegaskan adanya sekutu bagi Allah.

Kemudian pada bacaan basmalah dalam Surah al-Fatihah, terkandung suatu ikrar bahwa Allah senantiasa mengawasi segenap perilaku dan tindakan manusia. Bacaan ini juga menyadarkan manusia bahwa ia akan dimintai pertanggungjawaban atas seluruh perbuatannya selama di dunia. Kata *alḥamdulillāh* memuat pujian yang dipanjatkan kepada Allah. Ayat kedua surah al-Fatihah ini menegaskan bahwa Allah adalah Pencipta dan Pemelihara alam semesta. Selain penegasan itu, ayat selanjutnya menyiratkan kelembutan Allah melalui sifat *rahmān*/kasih dan *rahīm*/sayang. Ayat *māliki yaum al-dīn* merambah dimensi kehidupan setelah mati. Di sini, Allah menjelaskan diri-Nya sebagai pemutus segala perkara di Hari Pembalasan/*yaum al-dīn*. Realita tersebut menimbulkan suatu kesadaran bahwa peribadahan dan permohonan seluruhnya bermuara kepada Allah, sebagaimana termaktub pada Surah al-Fatihah/1:5. Dua ayat terakhir kemudian mengiringi surah ini dengan doa agar Allah senantiasa memberi petunjuk kebaikan dan menghindarkan manusia dari segala keburukan yang dapat menjerumuskan.⁹⁶

Gerakan rukuk berpusat pada ketundukan seorang hamba kepada Tuhan. Ketundukan yang dimaksud adalah ketundukan mutlak, baik kepada ajaran-ajaran-Nya, kehendak-Nya, maupun takdir-Nya. Seseorang yang sungguh-sungguh menghayati gerakan rukuk tidak akan melakukan perbuatan-perbuatan tercela karena ketundukan seorang

⁹⁴ Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, Yogyakarta: Laksana, 2018, hal. 137.

⁹⁵ Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, ..., hal. 139.

⁹⁶ Cecep Jaenudin, "Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam," ..., hal. 58-59.

hamba mengharuskan pelakunya berbuat baik. Merendahkan diri di hadapan Allah dengan gerakan rukuk dapat menekan berbagai ego. Apabila seseorang dihadapkan dengan perkara yang kurang baik, ia tidak akan sampai memberontak dan menyalahkan Allah atas segala hal buruk yang menimpanya.⁹⁷ Hal ini sebab ia tahu betul bahwa hal-hal tersebut telah Allah tentukan menjadi takdir hidupnya.

Bagi Ibnu Arabi, posisi tubuh manusia yang melengkung dalam sujud adalah gambaran huruf *ha'* yang terambil dari kata *Allâh*. Ini merupakan simbol penghambaan yang ternyata tidak sekadar menyembah, tetapi juga membenaran akan lemahnya manusia ketika menghadap Allah Yang Maha Agung dan Kuasa.⁹⁸

Pada posisi sujud, hati nurani terletak di atas pikiran. Hal ini menyiratkan pencapaian kehidupan manusia akan fase kedewasaan atau pencerahan. Maksudnya, apabila gerakan sujud dihayati betul, maka jiwa manusia akan terasa bersih dan otak akan terhindar dari segenap pemikiran egoistis. Jiwa yang bersih disertai pemikiran yang baik mampu memudahkan manusia dalam memahami isyarat-isyarat yang diberikan oleh Allah.⁹⁹

Duduk di antara dua sujud memuat makna filosofis yang begitu dalam. Rintihan manusia atas kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat tersirat dalam gerakan ini. Pada posisi ini, manusia mengadu, memohon agar Allah mengampuni dosa-dosanya dan menutupi segala aibnya. Apabila perenungan semacam ini dilakukan berkesinambungan, maka akan tertancap dalam diri manusia suatu kesadaran bahwa ia tidak luput dari kesalahan. Dengan begitu, ia dapat menjadi pribadi yang senantiasa rendah hati.¹⁰⁰

Dalam tasyahud, terdapat simbol pengesaan kepada Allah. Simbol tersebut terdapat saat mengacungkan jari telunjuk ketika membaca syahadat.¹⁰¹ Penghayatan terhadap makna gerakan ini mengantarkan pada keyakinan bahwa Allah adalah Tuhan satu-satunya dan Pemilik segala kekuatan. Apabila perenungan ini dilakukan secara kontinu, seseorang akan menyadari bahwa kegelisahan hatinya begitu kecil bagi Allah. Sebab itu, sudah seharusnya manusia mengarahkan permohonannya kepada Allah agar hatinya dibersihkan dari segala hal yang mendatangkan kegundahan.¹⁰² Ibnu Arabi sendiri menegaskan

⁹⁷ Muhammad Ainur Rasyid, *Kutemukan Engkau dalam Tahajjudku*, Yogyakarta: DIVA Press, 2015, hal. 104.

⁹⁸ Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, ..., hal. 147.

⁹⁹ Muhammad Ainur Rasyid, *Kutemukan Engkau dalam Tahajjudku*, ..., hal. 106.

¹⁰⁰ Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, ..., hal. 157.

¹⁰¹ Muhammad Ainur Rasyid, *Kutemukan Engkau dalam Tahajjudku*, ..., hal. 113.

¹⁰² Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, ..., hal. 160.

bahwa simbol pengacungan jari telunjuk berarti pengikraran akan keesaan Allah. Komitmen ini membuat Ibnu Arabi tidak pernah mendambakan dunia, mengabdikan kepada hawa nafsu, dan menuruti bisikan setan.¹⁰³

Hubungan yang terjalin antara manusia dengan Allah dalam ibadah salat kemudian diakhiri dengan salam. Salam mengisyaratkan hubungan sosial antarmakhluk. Maksudnya, selain salat mengandung unsur hubungan manusia dengan Allah, menoleh ke kanan dan ke kiri pada salam menunjukkan manusia harus memiliki kepekaan terhadap lingkungan sekitar, entah yang berkaitan dengan hubungannya dengan alam maupun sesama manusia. Dengan memahami makna salam, manusia akan menyadari betapa perlunya membangun dan menjaga hubungan antarmakhluk dengan baik.

Selain makna intrinsik, salat juga mengandung makna instrumental. Maksud dari makna instrumental ini adalah penggunaan ibadah salat sebagai sarana menggapai sesuatu di luar dirinya, yaitu sarana pendidikan untuk mencapai nilai-nilai mulia. Banyak uraian tersurat yang menjelaskan kekuatan salat sebagai media pencegahan perbuatan-perbuatan negatif. Hal ini sebab Tuhan akan senantiasa hadir pada keseharian hidup manusia yang teguh melaksanakan salat. Keyakinan manusia atas kehadiran Tuhan dan meresapinya ke dalam hati akan terejawantahkan dalam perilaku nyata yang sarat akan nilai-nilai kebaikan. Akan tetapi, salat sebagai “instrumen” kehidupan akan menjadi percuma apabila nilai-nilai kebaikan tersebut tidak nampak pada pelaku ibadah ini.¹⁰⁴

Allah sendiri menegaskan dalam firman-Nya bahwa salah satu filosofi salat adalah kemampuannya mencegah perilaku keji dan mungkar.

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

Bacalah Kitab (Al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepadamu (Muhammad) dan laksanakanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Ankabut/29: 45)

¹⁰³ Nurul Qamariyah, *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*, ..., hal. 164.

¹⁰⁴ Cecep Jaenudin, “Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam,” ..., hal. 59-60.

Dalam tafsir *al-Ibrîz*, bacaan tahmid, tahlil, tasbih, dan semacamnya, termasuk dalam dzikir yang nilainya lebih utama daripada bentuk ketaatan-ketaatan lain yang tanpa dzikir. Dengan begitu, dzikir lebih utama daripada jihad/perang di jalan Allah. Akan tetapi, dzikir yang dimaksud bukanlah dzikir yang sekadar cakap angin, melainkan dzikir yang dilakukan sungguh-sungguh. Artinya, dzikir dilaksanakan berdasarkan ilmu, menghadapkan hati kepada Allah, dan tidak ada intervensi dari selain-Nya. Bisri Musthofa juga menyebut pendapat para ulama yang memaknai dzikir di sini sebagai salat. Ia turut memberi penekanan bahwa memang salat adalah amal ketaatan yang paling utama.¹⁰⁵

Berkenaan dengan perintah salat, Quraish Shihab mengemukakan bahwa perintah melaksanakan salat dalam Al-Qur`an selalu bersamaan dengan kata *aqîmû* atau yang serumpun dengannya. Kata ini bermakna kesinambungan dan kesempurnaan sesuatu sesuai dengan syarat, rukun, dan sunah-sunahnya. Berbeda ketika membicarakan para pendusta agama dan neraka sebagai ganjaran mereka, Al-Qur`an menunjuk orang-orang salat dengan kata *al-mushallîn* (Surah al-Ma`un/107: 4) tanpa menyertainya dengan kata *aqîmû*. Pada ayat ini, kata *al-mushallîn* mengarah kepada mereka yang salatnya tidak khushyuk, tidak mengindahkan syarat dan rukun-rukunnya, serta tidak menjiwai makna dan tujuan sejati dari ibadah salat. Surah ini memandang mereka sebagai pendusta agama karena tidak memerhatikan hakikat dan tujuan salatnya.

Senada dengan Bisri Musthofa, Quraish Shihab juga mengamini penamaan salat dengan kata *dzikr* karena bacaan takbir, tahmid, tasbih, serta ayat-ayat Al-Qur`an yang termuat dalam ibadah salat. Keduanya pun memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk mengingat Allah.

Penggalan ayat *wa la dzikr Allâh akbar* “Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain)” bermakna bahwa siapapun yang menjaga salatnya dengan baik, maka ia akan senantiasa mengingat Allah. Orang yang selalu mengingat Allah akan terbuka hatinya untuk menerima isyarat atau petunjuk yang Allah berikan. Petunjuk inilah yang kemudian membuat seseorang mampu menghindari segala bentuk keburukan dan penyimpangan. Dengan demikian, terpeliharanya seseorang dari hal-hal negatif disebabkan pemahamannya yang dalam akan substansi salat, yaitu mengingat Allah.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Bisri Musthofa, *Al-Ibrîz fî Ma`rifati Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azîz*, Juz XXI, t.tp: Menara Kudus, t.th, hal. 1369.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. X, ..., hal. 96-97.

Uraian panjang di atas memperlihatkan bahwa berbagai gerakan dan bacaan dalam salat mengandung banyak makna yang mengingatkan manusia kepada Allah. Mengingat Allah dan menyadari keberadaan-Nya dengan melaksanakan salat secara kontinu dapat menjaga seseorang dari perilaku yang tidak baik. Kesadaran akan hadirnya Allah menyebabkan seseorang tidak mungkin berani berbuat buruk dan menyimpang. Ia akan mengabaikan segenap hal yang bertentangan dengan kehendak Allah meskipun itu adalah hawa nafsunya sendiri.

Bermuwajahah kepada Allah dan menghentikan seluruh kegiatan duniawi yang dapat mengganggu aktivitas peribadahan merupakan esensi dari ibadah salat. Apabila ditilik lebih lanjut, salat memuat prinsip-prinsip yang terkandung dalam masing-masing ibadah dalam Islam. Tasyahud misalnya, mencakup syahadat yang menjadi rukun Islam pertama. Salat yang mengharuskan diri suci dari najis, hadas, serta hal-hal duniawi menggambarkan prinsip yang terkandung dalam zakat, sebab secara etimologi zakat berarti menyucikan atau membersihkan diri. Prinsip puasa yang terdapat dalam salat adalah menahan diri dari segala hal yang dapat membatalkan salat. Adapun prinsip haji adalah menyengaja. Seseorang harus secara sengaja mengerjakan salat dengan menyebut kata *ushallî* dalam niatnya. Ini sebagai bentuk penegasan bahwa dirinya sedang melaksanakan salat, bukan selainnya. Salat juga mengandung prinsip jihad. Seseorang yang menjalankan salat harus berjuang memerangi hawa nafsu dan godaan-godaan setan agar salatnya tetap terjaga.¹⁰⁷ Dari sini, ibadah salat nampak seperti ekstraksi dari ibadah-ibadah lainnya dalam Islam, sehingga tidak salah apabila salat dinilai sebagai ibadah yang paling utama.

Selain mengandung tuntunan-tuntunan agama, salat juga memuat nilai-nilai kebaikan yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai tersebut dapat ditemukan apabila menghayati esensi ibadah salat dengan sungguh. Salah satu esensi salat yang sekaligus menjadi makna hidup terpenting adalah senantiasa mengingat Allah dan merasakan kehadiran-Nya sepanjang waktu. Kesadaran akan hakikat salat ini akan menghindarkan manusia dari perbuatan-perbuatan tercela dan mengarahkannya pada perilaku-perilaku luhur. Di antara perilaku luhur yang dapat ditemukan dalam salat adalah sikap senantiasa rendah hati, mengesampingkan rasa egoistis, tidak mudah mengeluh, berbuat baik terhadap sesama makhluk, dan sebagainya. Pelaksanaan salat lima waktu disertai pemahaman terhadap nilai-nilai tersebut akan mengedukasi seseorang untuk terus berada pada jalan hidup yang benar.

¹⁰⁷ Alaidin Koto, *Hikmah di Balik Perintah dan Larangan Allah*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2014, hal. 29.

Meskipun Quraish Shihab secara gamblang menyebut bahwa hal-hal metafisik dan ibadah *mahdhah* tidak dapat dijangkau hakikatnya oleh akal manusia, ia tetap memberi ruang pada nalar untuk memikirkan dan menemukan makna-makna yang terkandung di balik ibadah-ibadah tersebut. Perenungan filosofis pada ibadah salat misalnya, mengarahkan manusia pada penemuan nilai-nilai kebaikan yang berguna bagi kehidupan. Dengan demikian, usaha pencarian makna atas aktivitas-aktivitas peribadahan tersebut menurut penulis adalah penting dan sangat mungkin untuk dilakukan.

Dari penjelasan di atas, penulis menemukan adanya keterkaitan antara agama dengan filsafat ketika mengkaji persoalan ibadah. Ibadah yang ditelaah oleh filsafat melalui perenungan filosofis menghasilkan makna-makna yang menjiwai suatu ibadah. Pengetahuan dan penghayatan terhadap makna-makna ibadah tersebut akan menciptakan kesalahan individu dan sosial, sehingga ajaran agama yang ditunaikan tidak sekadar menggugurkan kewajiban, tetapi juga didasari kesungguhan dan kemandapan hati.

2. Hubungan Manusia dengan Manusia

Dalam kaitannya dengan hubungan sosial, manusia menjadi lokus atas kompleksitas kesehariannya. Manusia dituntut untuk mempunyai kompatibilitas yang baik dalam menghadapi kondisi hidup yang beranekaragam. Sayangnya, beberapa di antara mereka justru menggunakan cara yang tidak baik dalam merespon realita yang terjadi. Akibatnya, tindak kejahatan tak terhindarkan. Kenyataan ini mengarahkan manusia untuk berkonsensus mengenai perilaku baik dan buruk beserta ganjaran yang diberikan. Untuk memberi pengarahan lebih baik dan komprehensif, agama juga mengatur nilai-nilai moral yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai moral ini dapat menjadi parameter agar manusia mampu bersikap dengan baik.

a. Tolong-Menolong/*Ta'âwûn*

Tolong-menolong merupakan salah satu kebaikan yang diajarkan Islam melalui ayat-ayat Al-Qur`an. Firman Allah:

... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

...Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan kebencian. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya. (QS. al-Ma'idah/5: 2)

Menurut Quraish Shihab, kebajikan adalah segala sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan duniawi ataupun yang bersifat ukhrawi, sedangkan takwa adalah segenap usaha yang dapat mencegah keburukan duniawi maupun ukhrawi. Sikap saling menolong ini tidak hanya kepada sesama muslim, tetapi juga kepada orang-orang yang memiliki keyakinan berbeda.¹⁰⁸ Pertolongan kepada orang yang tidak seiman ini dapat mewujudkan dalam kebolehannya untuk beribadah sesuai ajaran agamanya.¹⁰⁹

Wahbah al-Zuhaili mengartikan *al-birru* dengan setiap kebaikan yang diperintahkan oleh syariat atau segenap keburukan yang dilarang oleh syariat. *Al-birru* dapat juga berarti sesuatu yang menenangkan hati, karena melakukan sesuatu yang dianggap baik akan mendatangkan ketenangan batin. Kata *al-itsmu* adalah perilaku dosa dan maksiat, yaitu segala sesuatu yang dilarang oleh syariat. Ia dapat juga bermakna sesuatu yang menggelisahkan hati, sebab perbuatan ini menimbulkan kegundahan jiwa apabila dilakukan. Selain itu, perbuatan dosa dan maksiat diartikan juga sebagai segala perbuatan yang dapat memicu kebencian orang lain. Bersamaan dengan kata *al-itsmu*, ayat ini juga memuat larangan saling menolong dalam perbuatan yang melampaui batas. Melampaui batas ini berarti sikap tolong-menolong dalam merampas hak-hak orang lain. Setiap perilaku dosa, maksiat, serta sikap melampaui batas adalah hal-hal yang diharamkan. Bagian akhir ayat di atas kemudian menyuruh manusia untuk bertakwa kepada Allah, yaitu menjalankan apa saja yang diperintahkan-Nya dan menghindari seluruh larangan-Nya.¹¹⁰

Penafsiran-penafsiran di atas menunjukkan bahwa ayat ini memuat kewajiban adanya sikap saling menolong antarmanusia atas kebaikan dan takwa. Kebaikan tersebut sebagaimana dapat dijumpai dalam Surah al-Baqarah/2: 177, yaitu mengorbankan kepentingan pribadi untuk kepentingan bersama, seperti memberikan harta secara tulus kepada kerabat, memelihara anak yatim, membantu musafir yang memerlukan pertolongan, memberi orang yang meminta-minta, dan sebagainya.¹¹¹ Kewajiban berbuat baik ini dibarengi juga dengan

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 13

¹⁰⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 16.

¹¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid III, ..., hal. 418.

¹¹¹ *Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, melainkan kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan nabi-nabi; memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan (memerdekakan) hamba*

wajibnya meninggalkan seluruh larangan Allah dan keharaman tolong-menolong dalam maksiat dan dosa.

Tuntunan untuk bersikap tolong-menolong juga termaktub pada Surah al-Taubah/9: 71.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain...

Ayat ini berbicara secara khusus mengenai orang-orang mukmin. Quraish Shihab menggambarkan mereka sebagai orang-orang yang memiliki kesungguhan iman, hatinya menyatu, merasa senasib, dan seperjuangan, sehingga sebagian orang menjadi penolong sebagian yang lain dalam memenuhi kebutuhan dan urusan mereka. Iman yang sejati itu mereka tunjukkan melalui seruan mereka agar senantiasa berbuat makruf, mencegah kemungkaran, mendirikan salat dengan khushyuk dan kontinu, menunaikan zakat secara sempurna, serta menaati segala yang diperintahkan Allah dan rasul-Nya.

Menarik untuk diperhatikan, Al-Qur`an menggunakan redaksi yang berbeda ketika menggambarkan keadaan orang-orang mukmin dan orang-orang munafik. Ketika membahas keadaan orang-orang mukmin, redaksi yang digunakan adalah *ba'dhuhum auliyâ'u ba'dh*, sedangkan keadaan orang-orang munafik diredaksikan dengan *ba'dhuhum min ba'dh* (tanpa menyebut kata *auliyâ'*, sebagaimana terdapat pada Surah al-Taubah/9: 67). Mengenai hal ini, Quraish Shihab menyebut pendapat-pendapat yang berbeda. Dengan mengutip pandangan al-Biqâ'i, ia mengungkapkan bahwa penyebutan kata *auliyâ'* dalam penggambaran keadaan orang-orang mukmin tidak menunjukkan adanya sikap saling melengkapi di antara mereka. Saling melengkapi sebagaimana dimaksud adalah melengkapi dalam keimanan. Al-Biqâ'i menilai keimanan masing-masing dari mereka tidak perlu disempurnakan karena mereka tidak beriman dengan taklid, melainkan dengan kesungguhan berdasarkan argumen-argumen yang kuat. Pendapat ini dikuatkan oleh Ibnu 'Asyur dalam tafsirnya. Ia menyebut keimanan orang-orang mukmin ini sebagai keimanan yang mapan yang dapat melahirkan sikap saling menolong sesuai tuntunan agama Islam. Mereka tidak melakukannya dengan taklid atau tanpa penegasan dalil. Pendapat ini Ibnu 'Asyur sarikan melalui kata *auliyâ'* yang memuat keikhlasan dalam tolong-menolong. Kata ini tidak digunakan untuk menjelaskan keadaan

sahaya; melaksanakan salat; menunaikan zakat; menepati janji apabila berjanji, sabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Baqarah/2: 177)

orang-orang munafik karena bersatunya mereka akibat desakan berbagai sifat buruk.

Tidak jauh berbeda dengan pendapat sebelumnya, Sayyid Quthb menekankan bahwa orang-orang munafik tidak akan mampu mencapai derajat *auliyâ'*, meskipun segala ucapan dan perilaku mereka berasal dari hal yang sama, yaitu kekosongan iman, tindakan immoral, dan sebagainya. Sebaliknya, derajat *auliyâ'* dapat diperoleh melalui sikap saling menolong, berani, bertanggungjawab, dan sikap-sikap baik lainnya. Hal ini tentu berseberangan dengan tabiat orang-orang munafik. Orang-orang munafik diliputi oleh sifat-sifat buruk sehingga mereka tidak mampu menciptakan kelompok yang kuat.¹¹²

Dalam *Tafsir Al-Azhar*, Hamka mengartikan kata *auliyâ'* dengan *pimpinan* atau *pemimpin*. Penggunaan kata ini ketika menjelaskan keadaan orang-orang mukmin menunjukkan perbedaan yang begitu besar dengan keadaan orang-orang munafik. Meskipun orang-orang munafik memiliki sifat dan perilaku yang sama, namun tidak ada sifat saling memimpin atau saling membimbing di antara mereka. Hal ini sebab sifat egoistis yang mereka miliki. Mereka bersatu hanya ketika mereka memiliki kepentingan yang sama. Akan tetapi, di antara mereka pasti ada yang berkhianat jika ada kesempatan. Keadaan ini sangat berbeda dengan keadaan orang-orang mukmin. Mereka saling memimpin, saling membantu, dan bersatu. Perilaku semacam ini dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan. Laki-laki dan perempuan beriman dapat saling memimpin dan sama-sama mampu menegakkan ajaran agama. Mereka bersatu didasari keyakinan mereka kepada Allah. Kesamaan keyakinan itulah yang kemudian menciptakan rasa persaudaraan di antara mereka.¹¹³

Meskipun Quraish Shihab dan Hamka menggunakan makna yang berbeda ketika menafsirkan kata *auliyâ'*, pada prinsipnya mereka sama-sama menggambarkan sifat orang mukmin sebagai penolong satu sama lain. Keimanan mereka kepada Allah melandasi timbulnya sifat-sifat kebaikan yang dapat diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat, seperti tolong-menolong, gotong-royong, dan sebagainya. Situasi sosial seperti ini akan menciptakan jalinan ukhuwah yang baik sehingga mereka dapat bersatu.

Apabila meninjau penafsiran Surah al-Ma'idah/5: 2 dan Surah al-Taubah/9: 71, dapat diketahui bahwa sudah semestinya antarmanusia bersikap saling membantu. Sikap saling membantu ini tidak hanya

¹¹² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. V, ..., hal. 163-164.

¹¹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid IV, t.tp: Pustaka Nasional PTE LTD Singapura, t.th, hal. 3028-3029.

kepada orang-orang seiman, tetapi juga kepada orang lain dengan keyakinan yang berbeda. Selain itu, sikap tersebut haruslah didasari prinsip kebaikan dan ketakwaan kepada Allah, sehingga apapun yang dihasilkan nanti tidak menyimpang dari konsensus moral masyarakat maupun agama.

b. Toleran/*Tasâmuh*

Bersikap toleran menunjukkan adanya sikap saling menghargai dan menghormati segala bentuk perbedaan. Perbedaan-perbedaan tersebut bisa berupa perbedaan ras, suku, budaya, agama, pemikiran, dan sebagainya. Sikap toleran atau toleransi ini memiliki peran penting dalam menghadapi konteks kehidupan yang majemuk. Perlunya bersikap toleran terlihat dari sekian banyak ayat Al-Qur`an yang menyinggung persoalan tersebut.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Untukmu agamamu dan untukku agamaku. (QS. al-Kafirun/109: 6)

Ayat ini mengandung tuntunan dalam menolerir keberagaman. *Untukmu agamamu dan untukku agamaku* berarti penekanan ketidakterpengaruhan seseorang atas agama seseorang yang lain. Akan tetapi, masing-masing penganut agama tersebut tetap diberi kebebasan untuk mengamalkan ajaran-ajaran agamanya.

Dahulu, kaum musyrik mencoba berkompromi dengan Nabi Muhammad perihal akidah dan kepercayaan mereka tentang Tuhan. Mereka mengajak Nabi untuk menyembah tuhan mereka selama setahun, sedangkan orang-orang musyrik akan menyembah Allah Swt. pada masa setahun itu juga. Akan tetapi, Nabi Muhammad menolak usulan tersebut. Fenomena itu ditanggapi oleh akhir ayat Surah al-Kafirun ini dengan suatu rekomendasi cara menyikapi perbedaan tersebut.

Pendahuluan kata *lakum* dan *liya* pada ayat di atas menunjukkan kekhususan. Artinya, masing-masing agama hendaknya independen dan tidak sepatutnya dicampuradukkan. Toleransi seperti ini bukan berarti Nabi Muhammad membenarkan agama yang mereka anut, namun lebih kepada kebolehan untuk menganut agama yang mereka percayai. Agama Islam sama sekali tidak mempermasalahkan jika orang-orang musyrik menyangkal ajaran agama yang benar meski mereka sudah mengetahuinya dan tetap bersikukuh mengimani ajaran agama mereka

sendiri.¹¹⁴ Allah Swt. telah menyinggung persoalan ini dalam salah satu firman-Nya:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, sudah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat...(QS. al-Baqarah/2: 256)

Seseorang tidak dipaksa untuk memeluk agama Islam. Apabila ia memperoleh hidayah dan kesadaran, maka ia akan memahami dengan baik mana yang benar dan mana yang salah. Ia bebas menentukan pilihannya. Hal ini sebab Islam adalah agama yang tidak didakwahkan dengan peperangan. Siapapun yang beriman, maka ia akan bahagia, sedangkan bagi yang ingkar, maka nasibnya akan sengsara.¹¹⁵

Pada Surah al-Kafirun/109: 6, terdapat pengakuan keberadaan masing-masing agama. Penganut agama-agama tersebut dapat saling mengamalkan apa yang mereka anggap benar tanpa perlu memutlakkan ajaran agamanya kepada orang lain. Dengan demikian, kesungguhan suatu ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam. Ia tidak mensyaratkan pengakuan orang lain yang tidak memercayainya. Sikap seperti ini ditempuh Nabi Muhammad ketika menghadapi kaum musyrik yang bersikukuh menolak ajaran Islam.

﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى

أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ ﴿٢٤﴾ قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ

﴿٢٥﴾ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ ﴾ ﴿٢٦﴾

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Siapakah yang menganugerahkan rezeki kepadamu dari langit dan bumi?” Katakanlah, “Allah.” Sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik) benar-benar berada di dalam petunjuk atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah, “Kamu tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kami kerjakan dan kami tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kamu kerjakan.” Katakanlah, “Tuhan kita (pada hari Kiamat) akan mengumpulkan kita, kemudian memutuskan (perkara) di antara kita dengan hak. Dialah Yang Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui.” (QS. Saba’/34: 24-26)

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 684-685.

¹¹⁵ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: PT. Mutiara, 1982, hal. 79.

Quraish Shihab mengungkapkan bahwa ayat-ayat di atas berisi gambaran sikap yang seharusnya dilakukan seorang muslim ketika berinteraksi dengan pemeluk keyakinan yang berbeda. Pada konteks ini, manusia tidak bisa menampik suatu fakta bahwa masing-masing penganut agama menganggap benar keyakinan mereka sendiri dan menganggap keliru keyakinan lain yang berseberangan. Akan tetapi, anggapan seperti ini tidak perlu diperlihatkan apalagi diutarakan secara frontal di tengah masyarakat heterogen. Ulama menyebut redaksi ayat di atas dengan istilah *uslûb al-inshâf*, yaitu pembicara tidak menyalahkan lawan bicaranya secara terang-terangan bahkan mungkin menyiratkan kesahihan mereka. *Sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik) benar-benar berada di dalam petunjuk atau dalam kesesatan yang nyata* berarti masing-masing keduanya boleh jadi salah dan boleh jadi benar. Keyakinan mereka yang begitu berbeda meniscayakan salah satunya benar dan lainnya salah. Dengan demikian, ayat ini tidak mengungkapkan kebenaran mutlak ajaran Islam dan kesalahan mutlak ajaran agama lain. Bahkan Quraish Shihab menemukan adanya sikap toleransi terhadap pemeluk agama lain dalam redaksi ayat di atas. Kata *ajramnâ* ‘dosa yang telah kami perbuat’ digunakan untuk menerangkan keadaan Nabi Muhammad dan pengikutnya, sedangkan kepada pemeluk agama lain digunakan kata ‘*ammâ ta‘malûn* ‘tentang apa yang kamu sedang dan akan perbuat.’ Penggunaan kata ‘*ammâ ta‘malûn* memperlihatkan netralitas yang ditempuh dalam berdiskusi. Kata ‘*ammâ ta‘malûn* dapat juga diartikan dengan ‘dosa yang mereka lakukan.’ Akan tetapi, penggunaan kata ‘*ammâ ta‘malûn* tidak memperlihatkan makna itu secara terang-terangan, sehingga makna tersebut tidak diungkapkan kepada lawan bicara. Dari sini, nampak bahwa Nabi Muhammad tidak diutus untuk menyuarakan kebenaran mutlak ajaran Islam ketika sedang berhadapan dengan penganut agama lain. Sebab jika demikian, maka akan timbul kesan menyalahkan agama-agama tersebut. Inilah nilai toleransi yang terkandung pada ayat di atas.¹¹⁶

Mengomentari penggalan ayat *wa innâ aw iyyâkum la‘alâ hudan aw fî dhalâlin mubînin*, Sayyid Quthb berpendapat bahwa tidak disebutkan pihak yang mendapat petunjuk dan yang tersesat bertujuan mendorong nalar orang musyrik agar melakukan perenungan. Di sini, Nabi Muhammad terlihat mengupayakan suatu bimbingan dan petunjuk kepada orang-orang musyrik melalui nilai pendidikan pada ayat tersebut. Nilai edukasi yang terdapat pada ayat ini adalah beretika penuh dalam berdebat. Netralitas yang digunakan Nabi Muhammad ketika

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. X, ..., hal. 610-611.

menghadapi orang-orang musyrik ini dapat melembutkan hati mereka yang enggan patuh dan membangkang. Hati yang lembut dapat menstimulus mereka untuk menafakurkan perkataan Nabi Muhammad dan memperoleh petunjuk. Bagi Sayyid Quthb, ini merupakan cara pertama untuk menemukan suatu kebenaran sekaligus meyakini kebenaran tersebut.¹¹⁷

Uraian-uraian di atas memperlihatkan kandungan ayat mengenai suatu cara dalam berdakwah. Pada Surah al-Nahl/16: 125¹¹⁸, Allah mengajarkan tiga cara berdakwah kepada Nabi Muhammad, yaitu dengan hikmah, nasihat, dan perdebatan yang baik. Adapun pada Surah Saba' ayat 24 sampai 26 ini, tuntunan berdakwah nampak menggunakan cara yang ketiga, yaitu berdebat dengan cara yang baik. Artinya, penjelasan yang diungkapkan meluas, meyakinkan, dan terkesan menuntun. Dengan demikian, apabila lawan bicara menerima penjelasan tersebut, penerimaan tersebut bukanlah karena paksaan, melainkan karena dorongan dari dalam dirinya sendiri.

Ketiga ayat ini secara berulang menyebutkan kata *qul* 'katakanlah' sebagai gambaran perintah Allah kepada Nabi Muhammad. Dari sini, dapat diketahui bahwa cara yang ditempuh Nabi Muhammad dalam berdebat diajarkan langsung oleh Allah. Perdebatan yang Nabi Muhammad lakukan ini semata-mata mengajak lawan bicara mengikuti jalan kebenaran, bukan untuk meraih kemenangan dirinya sendiri.

Prinsip toleransi beragama yang termuat pada sekian ayat Al-Qur`an menunjukkan bahwa Islam memberi kebebasan bagi setiap orang untuk menganut agama atau kepercayaan yang mereka yakini. Agama ini sama sekali tidak memaksa seorang pun untuk meyakini nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran-ajarannya. Tiadanya paksaan dalam memeluk suatu agama adalah untuk mewujudkan kedamaian yang dapat dirasakan oleh setiap orang. Memaksa seseorang untuk menganut agama tertentu hanya akan menimbulkan kegelisahan sehingga kedamaian tidak dapat diraih.

Selain mengatur hubungan baik dengan pemeluk agama lain, Islam juga mengajarkan nilai toleransi kepada sesama muslim dan tuntutan untuk selalu mengupayakan wujudnya perdamaian. Firman Allah:

¹¹⁷ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jilid V, Beirut: Dar al-Syuruq, 2003, hal. 2905.

¹¹⁸ *Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan mengajar yang baik serta debatalah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang kehilangan jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.* (QS. al-Nahl/16: 125)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Sesungguhnya orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah kedua saudaramu (yang bertikai) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu dirahmati. (QS. al-Hujurat/49: 10)

Ayat di atas menekankan perlunya menegakkan perdamaian antara dua orang seiman. Hal ini karena kesamaan iman yang mereka miliki menyebabkan mereka bagaikan saudara seketurunan. Dengan begitu, terdapat keterikatan iman juga keterikatan bagaikan saudara di antara mereka. Pernyataan tersebut turut diperkuat dengan penggunaan kata *innamâ* pada ayat di atas. Dalam konteks persaudaraan antara sesama muslim, penggunaan kata *innamâ* menunjukkan bahwa sejatinya persaudaraan orang-orang beriman sudah diketahui secara pasti oleh semua pihak, sehingga sudah semestinya masing-masing mereka tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang dapat mengganggu ikatan persaudaraan itu.

Pemilihan kata *ikhwatun* untuk menjelaskan persaudaraan orang-orang mukmin mengandung arti tersendiri.¹¹⁹ Berbeda dengan kata *ikhwân* yang biasa digunakan untuk menunjuk persaudaraan tak sekandung, penyebutan kata *ikhwatun* dalam ayat-ayat Al-Qur`an mengisyaratkan persaudaraan seketurunan, kecuali pada ayat ini. Pemilihan kata *ikhwatun* sebagai gambaran hubungan antarmukmin pada Surah al-Hujurat/49: 10 menunjukkan jalinan persaudaraan yang berganda, yaitu persaudaraan seiman dan persaudaraan seketurunan, meskipun persaudaraan seketurunan ini tidak dalam arti yang sebenarnya. Berdasarkan hal tersebut, tidak sewajarnya bagi seseorang memutuskan hubungan persaudaraan, apalagi jika pihak yang bersangkutan masih ada hubungan persaudaraan sebangsa, sebahasa, dan sejenisnya. Jika saudara seiman mereka ada yang berselisih, orang-orang mukmin lainnya harus mengupayakan damai agar terjalin kembali hubungan persaudaraan yang harmonis.

Bagi Quraish Shihab, hubungan harmonis dan persatuan antaranggota masyarakat kecil maupun besar menyebabkan mereka diliputi oleh rahmat. Hal ini sangat berbeda dengan perselisihan dan perpecahan yang hanya akan menimbulkan suatu bencana. Puncak dari bencana tersebut adalah tercetusnya perang saudara dan pertumpahan

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 598-599.

darah, sebagaimana pemahaman terhadap kata *qitâl* yang klimaksnya adalah peperangan.¹²⁰

Dalam *Tafsir An-Nuur* dijelaskan bahwa seluruh orang mukmin dipandang sebagai satu keluarga karena semuanya memiliki asas tunggal, yaitu iman. Bahkan, dengan berlandaskan beberapa hadis, Hasbi ash-Shiddieqy menyatakan bahwa hubungan keimanan lebih dekat daripada hubungan keturunan. Dengan demikian, Islam memandang mereka sebagai saudara. Apabila terjadi perseteruan di antara mereka, maka sudah menjadi keharusan bagi yang lain untuk mendamaikan saudara-saudara seagama mereka selayaknya mendamaikan saudara-saudara mereka seketurunan.

Ayat ini turut menawarkan solusi atas perselisihan yang terjadi di antara orang-orang mukmin. Perselisihan tersebut dapat diatasi dengan bertakwa kepada Allah karena ketakwaan merupakan obat yang mampu mengatasi pertikaian dan memusnahkan permusuhan. Keadaan sosial masyarakat pun akan kembali damai. Dengan demikian, ketakwaan dapat menjadi pintu bagi rahmat Allah kepada orang-orang mukmin.¹²¹

Penafsiran-penafsiran di atas menunjukkan begitu kuatnya hubungan sesama mukmin sebagai saudara seagama. Tumpuan keimanan mereka tidak sekedar menjadikan mereka layaknya saudara sesama makhluk, saudara sesuku, maupun saudara sebangsa, namun mereka seperti saudara seketurunan bahkan lebih kuat daripada itu. Kesadaran akan jalinan persaudaraan ini akan membimbing mereka untuk senantiasa menjaga kehidupan bermasyarakat sekaligus menciptakan lingkungan sosial yang harmonis.

Dimensi toleransi tidak sebatas kepada sesama muslim maupun kepada penganut agama lain, tetapi juga kepada berbagai perbedaan yang meliputi perbedaan suku, bangsa, budaya, bahasa, dan sebagainya. Al-Qur`an telah menyebut tuntunan toleransi ini dalam salah satu ayatnya.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 600-601.

¹²¹ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nuur*, Jilid V, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 3919.

Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (QS. al-Hujurat/49: 13)

Ayat ini menggunakan panggilan yang ditujukan kepada segenap manusia, tidak hanya kepada orang-orang mukmin. Nilai-nilai yang dimuatnya pun dapat diterapkan oleh dan kepada siapapun, baik sesama muslim, antaragama, maupun manusia pada umumnya dengan berbagai latar perbedaan. Dengan demikian, ayat ini dapat menjadi prinsip dasar hubungan antarmanusia.¹²²

Melalui ayat di atas, manusia dituntut untuk mengenal satu sama lain. Pengenalan ini perlu dilakukan agar mereka dapat saling bertukar pengalaman dan pengajaran. Semakin kuat suatu pengenalan kepada pihak lain, maka semakin besar juga peluang untuk dapat saling memberi manfaat. Hal-hal yang didapatkan selama proses pengenalan itu mampu meningkatkan kadar ketakwaan kepada Allah. Ketakwaan ini kemudian mewujudkan dalam kedamaian dan kesejahteraan hidup dunia serta akhirat. Akan tetapi, semua itu tidak akan dapat diraih apabila masing-masing orang tidak saling mengenal. Manusia yang tidak saling mengenal tidak akan bisa mengambil pelajaran dan manfaat serta tidak akan mampu saling melengkapi.

Pentingnya sikap saling mengenal sama halnya jika diterapkan kepada alam semesta. Semakin seseorang mengenal alam semesta, maka semakin banyak pula rahasia-rahasia alam yang tersingkap. Hal itu pada gilirannya dapat memacu perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta menyejahterakan manusia baik lahir, batin, duniawi, maupun ukhrawi.¹²³

Ketika menafsirkan ayat ini, Al-Razi juga menjelaskan adanya etika sosial dalam hubungan sesama manusia. Berbeda dengan Quraish Shihab yang menekankan pentingnya saling mengenal dalam mewujudkan toleransi, Al-Razi lebih memfokuskan pencapaian toleransi ini melalui larangan sikap saling membangga-banggakan diri. Bagi Al-Razi, manusia pada umumnya, baik mukmin maupun kafir, pasti pernah bersikap sombong. Ia meyakini bahwa sikap sombong sebenarnya sia-sia. Menyombongkan kekayaan misalnya, merupakan sikap yang percuma karena siapa pun bisa menjadi kaya, baik mukmin maupun kafir. Sama halnya dengan kekayaan, kemiskinan pun dapat menimpa siapa pun. Begitu pula dengan membanggakan nasab. Setiap orang bisa berasal dari keturunan terhormat maupun keturunan kalangan biasa.

¹²² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 615.

¹²³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 618.

Inilah yang menyebabkan Al-Razi secara tegas melarang seseorang menghina dan membicarakan orang lain. Ia juga menyatakan bahwa kesombongan atau sikap membangga-banggakan diri itu hanya diperbolehkan apabila berkaitan dengan agama dan keimanan. Seseorang boleh merasa bangga dengan agama atau kepercayaan yang dianutnya. Merupakan hal yang wajar apabila masing-masing penganut suatu kepercayaan menilai sesamanya lebih mulia daripada penganut kepercayaan lain, walaupun penganut kepercayaan lain itu memiliki garis keturunan yang lebih mulia darinya. Akan tetapi, membanggakan segala sesuatu selain keimanan dan agama tidaklah berpengaruh apa pun karena manusia sejatinya memiliki kedudukan yang sama.¹²⁴

Melalui kedua pandangan di atas, toleransi dapat diupayakan melalui sikap saling mengenal dan rendah hati. Sikap saling mengenal memberikan kesempatan kepada sesama manusia untuk bertukar pikiran, saling belajar, dan memahami. Dengan begitu, seseorang tidak akan berpandangan sempit mengenai segala hal yang dirasa berseberangan dengannya karena ia telah memiliki pengetahuan mengenai perbedaan tersebut. Bersikap rendah hati merupakan manifestasi keyakinan bahwa semua manusia memiliki kedudukan yang sama. Seseorang tidak akan mencela orang lain, bersikap sombong, dan sejenisnya karena menyadari dirinya sendiri mempunyai kelebihan dan kekurangan. Dengan sikap rendah hati ini, seseorang akan mampu menempatkan diri secara proporsional tanpa harus menyombongkan diri maupun merasa rendah dihadapan orang lain.

Uraian panjang mengenai toleransi sebagai salah satu nilai moral membawa dampak yang begitu besar bagi individu maupun masyarakat. Pemahaman yang baik terhadap prinsip toleransi ini akan menciptakan individu yang berwawasan luas dan memiliki sikap positif dalam menghadapi berbagai perbedaan. Kesadaran akan sikap toleransi akan mencegah adanya perilaku diskriminasi dalam kelompok masyarakat heterogen. Sikap saling memahami dan pengertian dalam toleransi ini dapat memupuk rasa persaudaraan antarsesama dan memudahkan wujudnya persatuan atas perbedaan yang ada. Dengan demikian, masyarakat dapat hidup berdampingan dengan tentram dan harmonis.

c. Kesejajaran Derajat Manusia

Derajat manusia yang setara berarti kedudukan mereka yang sama sebagai makhluk Tuhan. Kesamaan kedudukan ini merujuk pada suatu pandangan bahwa seluruh manusia diciptakan sebagai makhluk

¹²⁴ Muhammad al-Razi Fakhruddin, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid XXVIII, t.tp: Dar al-Fikr, 1981, hal. 136.

paling sempurna dan lebih tinggi derajatnya daripada makhluk lain, sehingga tidak ada perbedaan antara manusia satu dengan manusia yang lain. Manusia dipandang sama dihadapan Tuhan, kecuali tingkat ketakwaan yang mereka miliki.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (QS. al-Hujurat/49: 13)

Potongan ayat *sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan* memuat penegasan bahwa setiap manusia memiliki derajat yang sama di hadapan Allah. Tidak ada perbedaan nilai kemanusiaan antara satu suku dengan suku yang lain, antara laki-laki dan perempuan, dan sebagainya, karena semuanya sama-sama tercipta dari seorang laki-laki dan perempuan. Dengan begitu, seluruh manusia mempunyai kedudukan yang setara. Tidak lazim apabila kemudian seseorang bersikap sombong dan membanggakan dirinya atas seseorang yang lain.¹²⁵

Kata *akramakum* berasal dari kata *karuma* yang bermakna *yang baik dan istimewa sesuai objeknya*. Baik dan istimewanya manusia adalah manusia yang berakhlak baik kepada Allah dan sesama makhluk.

Menurut Quraish Shihab, persaingan dan perlombaan untuk menjadi yang terbaik merupakan kecondongan yang dimiliki oleh manusia. Tidak sedikit di antara mereka menilai bahwa materi, derajat sosial, dan hal-hal duniawi lainnya sebagai kemuliaan yang semestinya dimiliki. Akan tetapi, apabila dicermati lebih lanjut, segala hal yang mereka anggap sebagai sumber kemuliaan dan keistimewaan itu sebenarnya bersifat temporer bahkan dapat menjerumuskan pemiliknya ke dalam kehancuran. Dengan begitu, kemuliaan tidaklah bersumber dari hal-hal tersebut. Kemuliaan haruslah bersifat langgeng dan membahagiakan secara berkelanjutan. Kemuliaan seperti ini ada di sisi Allah. Mendekatkan diri kepada Allah, melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya, serta meneladani sifat-sifat-Nya sesuai kemampuan manusia merupakan cara untuk mencapai kemuliaan

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. XII, ..., hal. 616-617.

tersebut. Inilah yang disebut takwa. Orang yang paling bertakwa adalah orang yang paling mulia di sisi Allah.¹²⁶

Senada dengan Quraish Shihab, Hamka mengungkapkan melalui penafsirannya bahwa manusia sejak dahulu tercipta dari laki-laki, yaitu Nabi Adam, dan perempuan, yaitu Siti Hawa.¹²⁷ Jadi, manusia pada hakikatnya berasal dari satu keturunan, meskipun terpisah menjadi suku, ras, dan bangsa yang beragam. Mereka tidak berbeda satu sama lain. Tingginya martabat manusia dapat disebabkan oleh agama dan budi pekerti yang dimiliki karena ketakwaan mereka kepada Allah. Tanpa landasan takwa, bersandingnya hidup dengan aneka suku, bangsa, dan budaya dapat menimbulkan perselisihan dan permusuhan. Ayat ini juga menegaskan bahwa kemuliaan sejati yang bernilai di sisi Allah adalah kemuliaan hati, kemuliaan budi, kemuliaan perilaku, dan ketaatan kepada Allah.

Potongan ayat *sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti* mengisyaratkan bahwa Allah telah mengetahui kelebihan dan kekurangan yang dimiliki oleh masing-masing bangsa. Perbedaan yang mereka miliki ini bukanlah alasan untuk menjauh, melainkan suatu keniscayaan agar mereka saling mengenal.¹²⁸

Melalui penafsiran di atas, dapat dipahami bahwa Islam secara tegas tidak membeda-bedakan manusia berdasarkan gender maupun etnis. Allah menciptakan manusia dengan beragam etnis dan budaya agar mereka saling berinteraksi, saling memahami, bahkan bekerja sama. Di samping itu, sejatinya manusia tercipta dari percampuran seorang laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, tidak ada bedanya satu manusia dengan manusia yang lain, antara satu suku dengan suku yang lain. Mereka adalah sama, sehingga masing-masing berhak untuk mendapatkan kehormatan dan kemuliaan. Spirit kemanusiaan seperti ini dapat ditemukan pula pada Surah Ali Imran/3: 195.

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ
بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 618-619.

¹²⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid IX, ..., hal. 6834.

¹²⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid IX, ..., hal. 6835-6836.

وَقُتِلُوا وَقُتِلُوا لَا كَفْرَانَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخِلَتْهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan perbuatan orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti di jalan-Ku, dibakar, dan dibunuh, pasti Aku akan menghapus kesalahan mereka dan pasti Aku memasukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik.”

Ayat ini mengungkapkan bahwa Allah tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan karena sebagian di antara mereka adalah sebagian yang lain. Bagi Quraish Shihab, penggunaan kalimat *ba'dhukum min ba'dh* menggambarkan kebersamaan atau hubungan kemitraan. Sebagaimana disinggung sebelumnya, laki-laki dan perempuan berasal dari keturunan yang satu. Apabila dikaitkan dengan konteks ayat ini, maka Allah tidak membedakan penerimaan permohonan laki-laki maupun perempuan. Dengan begitu, keduanya memiliki keadaan yang sama.

Istilah *ba'dhukum min ba'dh* pada ayat ini juga mengisyaratkan asal usul kejadian manusia. Laki-laki maupun perempuan tercipta dari sebagian laki-laki dan sebagian perempuan, yaitu percampuran antara sperma laki-laki dengan indung telur perempuan. Kesamaan asal mula kejadian ini menyebabkan manusia memiliki derajat dan sisi kemanusiaan yang tidak berbeda dengan sesamanya. Sebab itu pula pemberian ganjaran atas amal kebaikan yang telah mereka lakukan tidaklah dibeda-bedakan oleh Allah.¹²⁹

Selain menjadi alasan pengabulan doa laki-laki dan perempuan, istilah *ba'dhukum min ba'dh* menjelaskan derajat laki-laki dan perempuan di sisi Allah berkaitan dengan hal-hal yang disebut oleh ayat ini, yaitu keduanya sama dalam peran sertanya dalam berhijrah, diusir dari kampung halaman, disakiti di jalan Allah, berperang dan terbunuh dalam peperangan, penghapusan kesalahan-kesalahan oleh Allah, serta dimasukkannya mereka ke dalam surga. Quraish Shihab menilai bahwa kadar keberperanan mereka pada hal-hal di atas berbeda antara seorang laki-laki dengan laki-laki yang lain, antara seorang perempuan dengan

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 381.

perempuan yang lain, apalagi antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan. Perbedaan itu sebab kemampuan dan keahlian mereka yang berbeda-beda.¹³⁰

Ketika mengartikan istilah *ba'dhukum min ba'dh*, Wahbah al-Zuhaili mengungkapkan bahwa maksud dari istilah ini adalah kesamaan asal mula laki-laki dan perempuan. Laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, begitu juga perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kesamaan asal mula ini menunjukkan kesamaan derajat mereka akan kepastian balasan amal dan pahala yang tidak akan disia-siakan. Dari sini, terlihat bahwa penafsiran Wahbah al-Zuhaili tidak jauh berbeda dengan Quraish Shihab.¹³¹

Berkenaan dengan pemberian ganjaran kepada orang-orang yang beramal, Wahbah al-Zuhaili juga mengungkapkan penafsiran yang senada. Menurutnya, laki-laki dan perempuan akan mendapat imbalan atas amal saleh yang telah dikerjakannya. Keduanya sejajar dalam hak, kewajiban, serta ganjaran atas amal-amal yang mereka perbuat. Bagi Wahbah al-Zuhaili, realita tersebut adalah sesuatu yang wajar karena masing-masing dari keduanya sejatinya berasal dari keturunan yang sama, yaitu percampuran antara laki-laki dan perempuan.¹³² Dengan demikian, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan dalam masalah amal dan pahala. Keduanya juga mempunyai kesamaan derajat dalam pembebanan perintah, larangan, hukum, ketaatan, pertolongan, dan sebagainya, sebagaimana tersebut dalam Surah al-Taubah/9: 71.¹³³

Penafsiran-penafsiran di atas menunjukkan bahwa seseorang yang beramal dan melakukan ketaatan akan diberi pahala atas segala hal yang telah dikerjakan. Allah tidak membeda-bedakan ganjaran amal baik tersebut, baik dikerjakan oleh laki-laki maupun perempuan. Keduanya mendapat imbalan yang sama. Hal ini sebab sebagian dari mereka adalah sebagian yang lain. Masing-masing dari mereka tercipta dari percampuran antara laki-laki dan perempuan, sehingga penilaian

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 382.

¹³¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid II, ..., hal. 538.

¹³² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid II, ..., hal. 542.

¹³³ *Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan beribadah kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Taubah/9: 71)*

Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid II, ..., hal. 544.

akan iman dan amal seseorang di sisi Allah tidaklah lebih unggul dari yang lain.

Kesejajaran antara laki-laki dan perempuan memperlihatkan sejajarnya kedudukan sesama manusia, tidak mengunggulkan atau merendahkan seseorang atas seseorang yang lain. Kesejajaran mengakui dan menjamin adanya kesamaan hak, kewajiban, dan derajat antarsesama manusia. Kesamaan hak tersebut bisa terindikasi melalui aspek pendidikan, pekerjaan, dan kehidupan yang layak. Kesamaan kewajiban berdimensi pada kewajiban seorang manusia sebagai hamba Allah, individu, dan anggota masyarakat. Kesamaan derajat berlaku untuk setiap agama, suku, ras, gender, dan golongan. Setiap manusia dipandang setara sehingga mereka mempunyai hak, kewajiban, dan derajat yang sama. Kesejajaran ini menegaskan sikap diskriminatif yang hanya akan menimbulkan perpecahan dalam kehidupan sosial.

Uraian panjang mengenai hubungan sesama manusia melahirkan nilai-nilai moral yang mengantarkan manusia pada kebaikan dan kemanusiaan. Manusia yang bertindak sesuai dengan nilai-nilai moral tersebut akan dipandang sebagai manusia yang bermoral. Walaupun Al-Qur`an tidak menyebut secara tersurat bahwa ayat dimaksud berisi tuntunan moral, namun esensi yang dikandungnya menyiratkan adanya nilai-nilai tersebut.

Sebelum menerangkan lebih lanjut mengenai nilai-nilai moral, penulis mendudukan terlebih dahulu pembahasan terkait moral dan etika. Moral kerap kali bersinonim dengan etika. Akan tetapi, cara pandang dan esensi pengertiannya sebenarnya berbeda. Dengan mengutip pendapat Franz Magnis-Suseno, Ismail Nurdin menjelaskan bahwa etika berbeda dengan ajaran moral. Etika adalah ilmu tentang nilai-nilai, norma-norma, dan tuntunan-tuntunan moral. Etika menganalisis kesahihan tuntunan-tuntunan moral dan merumuskan syarat-syarat kesahihannya. Dengan demikian, etika merupakan ilmu yang sifatnya kritis. Berbeda dengan etika, tuntunan moral bersifat operasional. Artinya, moral mengajarkan secara langsung bagaimana hidup dengan baik. Tuntunan moral memuat rumusan terencana tentang apa yang diduga bernilai dan rumusan kewajiban-kewajiban yang seharusnya manusia lakukan. Singkatnya, etika adalah ilmu yang mengkaji tuntunan-tuntunan moral berupa perilaku baik dan buruk, hak dan kewajiban, tanpa harus mengajukan sendiri tuntunan-tuntunan moral tersebut, sedangkan moral adalah tuntunan perilaku baik dan buruk yang berkaitan dengan sikap dan perbuatan manusia. Tuntunan-tuntunan tersebut kemudian melahirkan suatu nilai yang menjadi penentu segenap perilaku manusia. Ia menjadi dasar

kecenderungan dan dorongan manusia dalam bertindak.¹³⁴ Dari penjelasan-penjelasan ini, dapat ditarik suatu gambaran bahwa etika adalah teori dari perilaku baik dan buruk, sedangkan moral adalah implementasi atau praktik dari etika tersebut. Moral membimbing manusia bagaimana harus bertindak dalam hidup. Jadi, jelas bahwa nilai-nilai yang penulis temukan melalui ayat-ayat Al-Qur`an sebelumnya termasuk dalam nilai-nilai moral.

Ketika berada dalam suatu lingkungan, manusia diharuskan menaati nilai-nilai yang berlaku dalam interaksi sosialnya. Nilai yang dimaksud salah satunya adalah nilai moral. Terdapat banyak sekali nilai yang tercakup dalam nilai moral, di antaranya adalah kejujuran, keadilan, kebaikan, toleransi, kemanusiaan, dan sebagainya. Melalui pembahasan sebelumnya, terdapat beberapa nilai moral yang terambil dari kandungan ayat-ayat Al-Qur`an, yaitu tolong-menolong, toleransi, dan kesetaraan derajat manusia. Ketiga nilai ini kemudian dapat bermuara pada nilai kebaikan dan kemanusiaan. Nilai-nilai moral yang penulis temukan ini bersumber dari ajaran agama, walaupun pada prinsipnya nilai-nilai moral itu bisa bersumber dari mana saja, seperti tradisi, filsafat, pendidikan, norma-norma sosial, bahkan pribadi.

Dalam dunia filsafat, persoalan etika terkadang diidentikkan dengan filsafat moral, sehingga pembahasan etika dapat terkategorikan dalam filsafat moral atau filsafat etika. Immanuel Kant adalah salah satu filsuf yang *concern* menguraikan permasalahan ini. Bagi Immanuel Kant, etika sejatinya merupakan sifat alami bawaan manusia (fitrah). Etika tidaklah bersumber dari hal-hal rasional maupun teoritis. Ia bukan dimensi “nalar murni.” Manusia tidak akan menemukan etika sejati apabila ia menggunakan nalarnya dalam mengupayakan rumusan etika. Upaya penalaran dalam merumuskan etika dapat menimbulkan perselisihan satu dengan yang lain. Bahkan, seseorang dapat terjerumus dalam kalkulasi untung-rugi apabila menggunakan rasio dalam mengkaji persoalan etika. Artinya, keuntungan dan kerugian dapat disebabkan oleh perbuatan etis yang ada. Sebaliknya, Kant menyatakan bahwa etika berada pada wilayah “nalar praktis.” Dengan demikian, dalam diri manusia sudah terkandung nilai-nilai moral sebagai suatu kewajiban. Misalnya kecondongan berperilaku baik, merupakan salah satu nilai moral yang sejatinya telah dimiliki manusia. Setiap perilaku manusia pada dasarnya sekedar menjalankan kecondongan-kecondongan yang telah ada pada dirinya itu. Kant juga memandang perilaku-perilaku etis berpangkal dari kewajiban (*deontologis*), sehingga suatu perilaku dinilai benar apabila sejalan dengan prinsip kewajiban yang dimiliki pelakunya.¹³⁵

¹³⁴ Ismail Nurdin, *Etika Pemerintahan: Norma, Konsep, dan Praktek bagi Penyelenggara Pemerintahan*, Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2017, hal. 5.

¹³⁵ M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, diterjemahkan oleh Hamzah dari judul *The Idea of Universality of Ethical in Ghazali and Kant*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 10.

Berkenaan dengan etika, Aristoteles tidak jauh berbeda dengan Immanuel Kant. Ia memandang perlunya etika dalam ranah praktis agar tercipta manusia yang berbudi luhur. Pandangan ini mengharuskan manusia untuk benar-benar melakukan kebaikan, sehingga pengetahuan etis tidak terhenti pada ranah teoritis. Selain itu, Aristoteles juga menitikberatkan konsep etikanya pada prinsip proporsionalitas. Ia mendukung penuh sikap moderasi, yaitu kewajaran sikap tanpa berperilaku berlebihan/ekstrem. Berlakunya sikap tersebut tidak terbatas pada hal-hal material seperti makan, minum, dan lainnya, namun juga kepada hal-hal mental seperti bersikap berani tanpa harus dibarengi dengan arogansi dan tindakan gegabah.

Aristoteles mendasarkan kesungguhan hidup pada kebaikan, bukan pada perilaku hedonis. Baginya, puncak kebahagiaan (*eudaemonia*) dan kesetiaan pada kebenaran dapat diraih hanya dengan kebaikan tersebut. Salah satu bentuk kebaikan utama yang dimaksud adalah moderasi. Bersikap moderat dapat mencegah keburukan yang berasal dari tingkah laku yang berlebihan.¹³⁶

Pemikiran etis Immanuel Kant dan Aristoteles di atas menunjukkan bahwa etika haruslah berorientasi pada dimensi praktis. Etika perlu diwujudkan dalam perbuatan sebagai bentuk penunaian kefitrahan sekaligus usaha terwujudnya manusia yang berbudi luhur.

Apabila membahas persoalan etika melalui sudut pandang Islam, maka akan ditemukan suatu fakta bahwa Islam mengimani etika sebagai fitrah manusia. Hal ini sebagaimana termuat pada Surah al-Syams/91: 8-9.

﴿٩﴾ فَالْهَمَّهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾

Lalu Dia mengilhamkan dia (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu).

Ayat di atas berisi pandangan Islam tentang jiwa manusia. Sayyid Quthb menjelaskan bahwa manusia mempunyai potensi, watak, dan arah yang kompleks. Kompleksitas manusia amat berkaitan dengan tabiat penciptaannya yang merupakan pencampuran tanah dari bumi dan ruh ciptaan Allah yang ditiupkan padanya. Dengan demikian, potensi untuk berbuat baik dan buruk begitu melekat pada diri manusia. Ia bebas berkehendak mengikuti kebenaran atau kesesatan. Manusia memiliki kemampuan membedakan perbuatan baik dan buruk sebagaimana ia juga mampu menuntun jiwanya pada kebaikan atau keburukan. Kemampuan ini telah tertanam dalam diri manusia yang secara redaksional Al-Qur`an ungkapkan dengan kata *ilhâm*. Artinya, *ilhâm* atau petunjuk itu sudah ada dalam diri manusia dalam bentuk potensi-potensi.

¹³⁶ M. Nur Prabowo Setyabudi dan Albar Adetary Hasibuan, *Pengantar Studi Kontemporer: Teoritis dan Terapan*, Malang: UB Press, 2017, hal. 30.

Selain memiliki potensi-potensi bawaan yang tersembunyi, manusia juga memiliki kekuatan pikiran dan arahan. Kedua kekuatan tersebut menjadi titik tekan pertanggungjawaban manusia, apakah dengan kekuatan itu ia berhasil mengalahkan potensi keburukan yang ada pada dirinya, ataukah tidak. Manusia bisa memilih untuk menuntun potensi-potensi bawanya pada kebaikan atau keburukan. Dari sini, manusia dapat dipahami sebagai makhluk yang bebas, namun bertanggungjawab. Sebab kekuatan-kekuatan yang dimilikinya tidak sekedar suatu karunia, tetapi sekaligus membebani manusia dengan tugas dan kewajibannya sebagai makhluk Allah yang eksis di dunia ini. Adapun faktor-faktor eksternal seperti risalah Al-Qur`an, kehadiran Rasul, dan lainnya merupakan pembangkit, pendorong, dan pengarah potensi-potensi yang ada, bukan pencipta potensi-potensi tersebut karena mereka telah ada sebelumnya dan melekat pada diri manusia sebagai tabiat.¹³⁷

Tidak jauh berbeda dengan Sayyid Quthb, Quraish Shihab juga menerangkan bahwa penciptaan manusia telah Allah sertai dengan potensi yang kuat untuk melakukan kebaikan, yaitu dengan mengilhami diri mereka dengan kebaikan. Sejauh potensi itu tidak dipendam, potensi itu akan mengantarkan manusia pada kebahagiaan hidup. Apabila manusia lebih memilih mengubur potensi kebaikannya, maka ia akan terarah pada tindak kedurhakaan, sehingga kedurhakaan itu terjadi akibat ulah manusia sendiri. Allah telah memberi mereka potensi untuk mengetahui baik dan buruk serta membekali manusia dengan potensi positif agar mereka cenderung berbuat baik. Akan tetapi, potensi positif itu dipendam oleh manusia sendiri sehingga ia tersesat dalam kedurhakaan.¹³⁸

Kedua penafsiran di atas memperlihatkan fitrah yang dimiliki manusia berupa potensi-potensi untuk mengenali perbuatan baik dan buruk. Pengetahuan tentang baik dan buruk sebenarnya telah diketahui oleh seluruh manusia. Di sini, penulis menemukan adanya pertemuan antara etika perspektif Islam dengan konsep etika yang ditawarkan oleh Immanuel Kant. Mereka secara kompak menyatakan bahwa etika adalah fitrah manusia.

Di sisi lain, ayat di atas mengisyaratkan adanya aspek rasionalitas dalam kepercayaan Islam sebagai media memperoleh kebenaran. Hal ini dibuktikan oleh kekuatan pikiran yang membantu manusia dalam mengarahkan perilakunya. Pandangan tersebut tentu bertentangan dengan Immanuel Kant yang secara negatif menempatkan nalar sebagai penyebab perselisihan dalam upaya perumusan etika. Sebaliknya, Betrand Russel justru

¹³⁷ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jilid VI, ..., hal. 3917-3918.

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XV, ..., hal. 348.

mengakui rasionalitas dalam perbuatan etis.¹³⁹ Perbuatan etis ini sudah selayaknya manusia lakukan karena manusia sendiri adalah makhluk rasional. Di sinilah etika Islam dan filsafat bertemu.

Moralitas yang dibawa oleh Islam didasarkan pada prinsip keadilan, yaitu berperilaku seimbang atau sesuai dengan porsinya. Prinsip ini terkandung pada salah satu firman Allah Surah al-Ma'idah/5: 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى
أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Melalui penafsiran Hasbi ash-Shiddieqy, ayat di atas memerintahkan manusia untuk menjadi pribadi yang baik dan berjiwa tinggi. Manusia dituntut mampu menyelesaikan segala hal dengan sebaik-baiknya. Salah satu parameter untuk menjadi pribadi yang demikian adalah dengan bersikap adil ketika menghadapi suatu perkara. Sikap adil ini berarti tidak membedakan atau memihak seseorang yang berperkara berdasarkan kekerabatan, kekayaan, atau kewibawaan yang dimiliki. Seseorang juga tidak diperkenankan menyalahkan atau menekan pihak yang berperkara karena faktor kemiskinan.

Allah secara tegas melarang manusia berbuat tidak adil kepada seseorang atau suatu golongan diakibatkan perasaan benci maupun permusuhan. Sebab sejatinya mukmin yang benar adalah tetap bersikap adil dan menahan hawa nafsunya dari tindakan tercela. Selain itu, sikap adil dapat mengantarkan seseorang kepada takwa.¹⁴⁰

Esensi yang sama berkenaan dengan penafsiran ayat ini turut diungkapkan oleh Quraish Shihab. Menurutnya, salah satu kata yang mengisyaratkan substansi ajaran Islam adalah keadilan. Akan tetapi, Islam tidak menjadikan kasih sebagai puncak tuntunan karena kasih dapat berefek buruk bagi kehidupan individu maupun masyarakat. Quraish Shihab memberikan suatu gambaran mengenai hal ini. Apabila seseorang dihadapkan dengan seorang penjahat dan merasa kasihan padanya, besar

¹³⁹ M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam, ...*, hal. 11.

¹⁴⁰ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, Jilid II, ..., hal. 1046.

kemungkinan seseorang itu mengurungkan niat untuk menghukum penjahat tersebut. Bagi Quraish Shihab, adil adalah menempatkan sesuatu sesuai porsinya. Seseorang diperbolehkan mengasihi orang lain yang memang memerlukannya. Akan tetapi, seseorang dilarang mencurahkan kasih sayangnya kepada pelaku pelanggaran yang berhak mendapatkan sanksi. Sebab proses pemutusan ketetapan hukum atas pelaku tersebut dapat terhambat karena sikap kasih yang tidak sesuai tempatnya. Justru keadilan yang dituntut pada situasi semacam ini adalah pemberian hukuman yang setimpal.¹⁴¹

Uraian penafsiran di atas menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi prinsip keadilan. Keadilan berarti bersikap seimbang atau netral tanpa harus berperilaku berlebihan. Begitu pula dengan rasa benci. Seseorang tidak diperkenankan terlalu membenci seseorang atau kelompok sehingga memengaruhi dirinya dalam menindak suatu perkara. Manusia dituntut bersikap netral, sehingga keburukan sebagai dampak dari sikap ekstrem dapat dihindarkan. Dengan demikian, nilai keadilan dalam moral Islam senada dengan prinsip proporsionalitas yang diajukan Aristoteles. Jadi, nilai suatu tindakan dipandang relatif sesuai dengan konteks dan tujuan dari tindakan tersebut.

Al-Qur`an berulang kali menyinggung kebahagiaan yang diperoleh melalui perilaku etis. Keadaan seperti ini sebagaimana tergambar salah satunya pada Surah Luqman/31: 5.

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Mereka yang mendapat petunjuk dari Tuhannya dan mereka adalah orang-orang yang beruntung.

Hamka meyakini bahwa petunjuk dalam konteks ayat ini adalah petunjuk-petunjuk yang telah termaktub dalam Al-Qur`an, seperti tuntunan mendirikan salat, aturan berzakat, dan sebagainya. Seluruhnya telah Allah terangkan dalam ayat-ayat-Nya serta melalui tuntunan Rasul. Orang-orang yang menjalankan petunjuk-petunjuk Allah pasti akan mendapatkan kebahagiaan. Manusia yang sudah menunaikan tugasnya sebagai makhluk akan merasakan kepuasan tersendiri sehingga ia merasa bahagia dan beruntung. Kebahagiaan seketika akan dirasakan ketika mengingat kembali dan menyaksikan amal perbuatan yang telah dikerjakan di masa lampau. Manusia merasa bahagia karena ia sadar tidak menyia-nyiakan umurnya untuk pekerjaan yang tidak bermanfaat.¹⁴²

¹⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. III, ..., hal. 50.

¹⁴² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid VII, ..., hal. 5558-5559.

Mereka yang dimaksud pada ayat ini adalah *muḥsinûn* (orang-orang yang berbuat baik). Mereka senantiasa menaati petunjuk Allah, sehingga mengesankan bahwa disandangnya sifat-sifat terpuji oleh mereka adalah karunia yang Allah berikan. Para pelaku kebaikan ini dicakup oleh dua jenis hidayah. Hidayah pertama adalah kebersihan jiwa dan kerelaannya menjalankan kebenaran, sedangkan hidayah kedua melebihi hidayah pertama. Hidayah pertama ini selanjutnya mengarahkan mereka pada kesadaran akan kelemahan dan kebutuhan mereka pada tuntunan di luar diri mereka sendiri. Hal tersebut kemudian mengarahkan manusia untuk memercayai wujudnya Zat Yang Gaib yang dapat memberikan pertolongan.

Menurut Quraish Shihab, kata *hum* pada ayat diatas memperlihatkan batasan kebahagiaan yang tertuju hanya kepada yang ditunjuk oleh ayat ini. Kekhususan ini mengesankan betapa besarnya kebahagiaan yang mereka dapatkan dan betapa tidak berartinya kebahagiaan yang diperoleh oleh selain mereka.¹⁴³

Penafsiran-penafsiran ayat ini menunjukkan bahwa kebaikan sebagai perilaku etis begitu berkelindan dengan capaian kebahagiaan. Orang yang bermoral tidak akan menyesali apa yang telah diperbuat karena ia telah bertindak sesuai dengan nilai-nilai moral yang berlaku. Justru ia akan merasa bahagia karena menyadari bahwa ia telah semaksimal mungkin memanfaatkan peluang untuk berbuat baik.

Seorang filsuf muslim yang juga menyoal kebaikan dan kebahagiaan adalah Ibnu Miskawaih. Dalam filsafatnya, terdapat dua kemampuan yang dimiliki oleh manusia, yaitu kemampuan berpikir dan kemampuan bertindak. Kemampuan berpikir menstimulus manusia untuk menyukai ilmu dan pengetahuan, sedangkan kemampuan bertindak mendorong manusia melakukan suatu perbuatan atas berbagai masalah yang dihadapinya. Kesempurnaan manusia terletak pada dua kemampuan ini. Konsep kesempurnaan manusia di atas berkaitan pula dengan konsep kesempurnaan dalam filsafat. Pada filsafat, kesempurnaan tersusun atas dua aspek, yaitu aspek teoritis (*nadzari*) dan aspek praktis (*'amali*). Aspek teoritis yang sempurna adalah apabila ia termuat dalam suatu ilmu dan dikaji, maka pengkaji ilmu tersebut akan memiliki pemikiran yang benar dan keyakinan yang kuat. Pemahamannya terhadap segala sesuatu yang wujud dapat mengarahkan kepercayaannya akan keilahian yang menjadi akhir dari tingkatan keilmuan. Kepercayaan terhadap Ilahi juga mampu menentramkan hati dan menghilangkan kebingungan. Adapun kesempurnaan aspek praktis dapat dicapai melalui akhlak yang sempurna. Menyempurnakan akhlak dapat diawali dengan mengatur kemampuan berpikir dan bertindak. Ketika kedua

¹⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. X, ..., hal. 280-281.

kemampuan tersebut sudah baik dan teratur, maka langkah selanjutnya adalah *tadbîr al-madanî* (pengaturan kota). Pada pengaturan kota, peraturan-peraturan dibuat sebagai pengatur kemampuan berpikir dan bertindak masyarakat. Peraturan-peraturan tersebut mencita-citakan keteraturan dan kebahagiaan bersama. Dengan kesempurnaan teoritis dan praktis, manusia mampu meraih kebahagiaan yang utuh.

Ibnu Miskawaih dengan tegas menolak anggapan bahwa kebahagiaan hanya dapat dirasakan setelah mati. Menurutnya, kebahagiaan dapat juga dirasakan ketika masih berada di dunia. Dalam perolehan kebahagiaan, Ibnu Miskawaih mengakui pentingnya dua hak, yaitu hak tubuh/duniawi dan hak jiwa/ukhrawi. Kebahagiaan merupakan suatu hal yang sifatnya rohani, sedangkan kebahagiaan rohani tidak akan utuh tanpa dilengkapi kebahagiaan tubuh. Hanya dengan mengusahakan kebaikan duniawi dan ukhrawi inilah kebahagiaan hidup dapat diraih. Ia turut mengutip pandangan Aristoteles yang membagi kebahagiaan atas dua jenis, yaitu kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Kebahagiaan akhirat tidak dapat diperoleh tanpa adanya kebahagiaan dunia. Kebahagiaan dunia tetap penting diupayakan walaupun tingkatannya tidak lebih tinggi dari kebahagiaan ukhrawi.¹⁴⁴

Dari uraian sebelumnya, dapat dipahami bahwa Ibnu Miskawaih tidak hanya memusatkan pandangan etikanya pada tataran teoritis, namun juga pada aspek praktis. Ia menekankan pentingnya manusia memahami segala kemampuan yang dimiliki, baik kemampuan berpikir maupun bertindak, dan mensyaratkan adanya kebaikan. Kebaikan yang termuat pada dimensi teoritik dan praktik akan mendorong tercapainya kebahagiaan. Dengan demikian, pandangan filsafat ini tidaklah bertentangan dengan pandangan qurani. Keduanya percaya bahwa seluruh perbuatan baik akan bermuara pada kebahagiaan.

Materi di atas telah menguraikan panjang lebar mengenai etika dalam perspektif Islam dan filsafat. Penulis menemukan beberapa kesesuaian konsep etika yang terdapat dalam ajaran Islam dengan konsep etika yang ditawarkan filsafat.

Pertama, ajaran Islam dan filsafat Kant saling mengimani bahwa etika bersifat fitrah.

Kedua, terdapat titik singgung antara Islam dengan filsafat Bertrand Russel dalam menempatkan rasionalitas sebagai sifat dari etika.

Ketiga, baik ajaran Islam maupun filsafat Aristoteles mementingkan prinsip keseimbangan dalam bertindak.

Keempat, adanya kebahagiaan tertinggi yang dapat diraih oleh manusia bermoral.

¹⁴⁴ Ris'an Rusli, *Filsafat Islam: Telaah Tokoh dan Pemikirannya*, Jakarta: Kencana, 2021, hal. 104-105.

Tidak dapat dipungkiri bahwa persoalan etika dalam ajaran agama dan filsafat tidak dapat sepenuhnya disatukan. Akan tetapi, berdasarkan keempat fakta di atas, beberapa prinsip dari masing-masing keduanya amat sangat mungkin dipertemukan, sehingga kolaborasi dari dua sudut pandang tersebut dapat saling menguatkan.

3. Hubungan Manusia dengan Alam

Manusia dan alam merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan. Sebagai makhluk hidup, manusia membutuhkan alam untuk memenuhi kebutuhannya sehari-hari. Hal ini sebab alam memiliki berbagai unsur penting yang diperlukan manusia, seperti air, tanah, kekayaan flora dan fauna, serta lainnya. Dengan demikian, alam merupakan unsur penunjang kehidupan manusia. Tanpa adanya alam, manusia tidak akan mampu melanjutkan hidupnya.

Di sisi lain, alam memerlukan manusia untuk menjaga dan merawat kelestariannya. Sumber daya alam yang ada dapat dimanfaatkan oleh manusia apabila mereka mampu merawat dan melestarikan lingkungan alam dengan baik. Dari sini, dapat dipahami bahwa terdapat hubungan resiprokal antara manusia dengan alam.

Hubungan alam dan manusia yang begitu berkelindan turut tergambar dalam firman-firman Allah. Melalui firman-firman Allah, hubungan manusia dengan alam dapat terpetakan menjadi beberapa hal, yaitu penyediaan alam bagi pemenuhan kebutuhan manusia, sikap dalam pemanfaatan alam, serta upaya pelestarian alam.

a. Penyediaan Alam Bagi Manusia

Alam semesta dengan segala unsurnya telah Allah ciptakan untuk mendukung keberlangsungan dan kesejahteraan hidup para makhluk-Nya, terutama manusia. Allah bersabda dalam salah satu firman-Nya:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah/2: 29)

Oemar Bakry menjelaskan bahwa penciptaan dunia diperuntukkan bagi seluruh manusia, tidak terbatas pada umat Islam saja. Akan tetapi, umat Islam memang lebih diutamakan karena keimanan dan ketakwaan yang mereka miliki. Pada penafsiran ayat ini,

mufasir juga memberi perhatian khusus bagi peningkatan ilmu dan teknologi. Ia menilai keduanya dapat digunakan sebagai media untuk memanfaatkan kekayaan alam. Mufasir juga meyakini bahwa umat Islamlah yang seharusnya memprakarsai kemajuan dunia, sebagaimana sejarah umat Islam terdahulu. Jika di masa lampau umat Islam menjadi rujukan orang-orang Barat, maka sekarang sudah saatnya umat Islam bangkit kembali dengan berkaca pada masa-masa kejayaannya.¹⁴⁵

Berbeda dengan Oemar Bakry yang menitikberatkan penafsirannya pada perkembangan teknologi, Quraish Shihab sedikit mengaitkan penjelasannya dengan persoalan fikih. Ia mengutip pendapat para ulama yang menyatakan bahwa penggalan ayat *Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu* merupakan petunjuk bahwa segala sesuatu yang terdapat di muka bumi dapat manusia gunakan, kecuali apabila terdapat dalil yang mengharamkannya. Pendapat lain yang turut mufasir kutip adalah pernyataan sebagian kecil ulama yang mengharuskan adanya argumen yang jelas untuk memahami kebolehan atau ketidakbolehan sesuatu. Bahkan ada juga pendapat yang menilai segala sesuatu itu sejatinya terlarang, kecuali jika terdapat dalil yang menunjukkan kebolehan penggunaannya.

Untuk menerangkan lebih jauh tentang penciptaan bumi, Quraish Shihab mengutip pandangan Sayyid Quthb. Bagi Sayyid Quthb, bumi adalah ciptaan yang diperuntukkan bagi manusia. Dalam mengelola bumi, manusia tidak terlepas dari perannya sebagai khalifah. Mereka terlibat aktif dalam segenap peristiwa dan pengembangan di bumi. Di sisi lain, tidak sewajarnya bumi dan alat menguasai manusia. Justru manusia sebagai pemilik alat sekaligus pengelola bumi menjadi penguasa atas segala perkembangan dan perubahan yang dihasilkan oleh alat.¹⁴⁶

Walaupun memiliki penekanan yang berbeda, kedua mufasir di atas sama-sama meyakini bahwa bumi diciptakan untuk manusia. Manusia dapat mengolah berbagai sumber daya yang terhampar dengan ilmu dan teknologi yang mereka hasilkan. Penggunaan kedua media tersebut dapat menyokong terciptanya kemajuan dunia oleh manusia. Akan tetapi, kedua media dimaksud haruslah tetap berada dalam kendali manusia. Ini merupakan upaya preventif agar alat tidak berbalik menjadi penguasa dan pengendali manusia. Ayat lain yang juga menerangkan terciptanya bumi untuk kepentingan manusia terdapat pada Surah al-Mulk/67: 15.

¹⁴⁵ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, ..., hal. 13.

¹⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 166-168.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ
النُّشُورُ

Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu dalam keadaan mudah dimanfaatkan. Maka, jelajahilah segala penjurunya dan makanlah sebagian rezeki-Nya. Hanya kepada-Nya kamu (kembali setelah) berterima kasih.

Seluruh kenikmatan, kemanfaatan, dan kekayaan yang ada di muka bumi telah Allah tundukkan untuk manusia. Penundukan alam ini merupakan anugerah dan nikmat dari Allah. Wahbah al-Zuhaili percaya bahwa bumi merupakan tempat ujian dan gambaran perilaku manusia. Allah menaklukkan bumi beserta rezeki yang terdapat di dalamnya agar manusia dapat memanfaatkannya dengan mudah. Sebagai Zat yang berkuasa menaklukkan bumi, Allah pun mempunyai kuasa untuk menenggelamkan bumi beserta seluruh isinya. Setelah kebangkitan dari kubur, nasib dan tempat kembali manusia hanya kepada Allah. Selain itu, manusia sebagai pengolah bumi berkewajiban menggunakan sumber daya yang ada untuk kebaikan, menghindari segala bentuk keburukan, kemungkaran, kekufuran, dan berbagai kemaksiatan.¹⁴⁷

Bagi Quraish Shihab, ayat di atas menyiratkan betapa besar kuasa Allah untuk menata alam semesta. Allah menjadikan bumi begitu nyaman untuk dihuni manusia sehingga mereka bisa beraktivitas dengan mudah, seperti berdagang, bertani, dan sebagainya. Manusia bisa berjalan kemanapun ia pergi dan menikmati sebagian dari rezeki yang Allah berikan. Rezeki itu tidak mungkin manusia habiskan karena ia begitu melimpah melampaui kebutuhan manusia. Dengan demikian, sudah sewajarnya pengabdian manusia tertuju hanya kepada Allah sebagai bentuk syukur atas anugerah yang telah Dia berikan.

Kata *dzalûlâ* memiliki akar kata *dzalala* yang pada konteks ayat ini berarti *ditundukkan sehingga menjadi mudah*. Pada Surah al-Baqarah/2: 71, binatang yang mematuhi arahan tuannya direpresentasikan dengan kata dasar yang sama, yaitu *dzalûl*. Allah memudahkan bumi agar manusia dapat mendiaminya. Salah satu kemudahan tersebut, menurut Quraish Shihab dengan mengutip pendapat sebagian ulama, adalah dengan menciptakan bumi berbentuk bulat. Walaupun berbentuk bulat, manusia tetap dapat berjalan di atas bumi yang terbentang. Selain itu, manusia bisa mendapatkan rezeki di manapun ia berada.

¹⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid XV, ..., hal. 29

Mufasir menjelaskan bahwa ayat ini memuat ajakan bahkan anjuran kepada seluruh umat manusia, khususnya umat Islam, untuk mendayagunakan bumi dengan baik. Mereka bisa memanfaatkan kekayaan alam untuk keberlangsungan hidup mereka dengan tetap mengingat generasi selanjutnya.¹⁴⁸

Tidak jauh berbeda dengan kandungan ayat sebelumnya, ayat 15 pada Surah al-Mulk ini juga menjelaskan penaklukan Allah atas bumi untuk memudahkan manusia beraktivitas dan mengolah sumber dayanya. Manusia tidak merasakan kesulitan ketika berjalan di atas bumi yang bulat seakan-akan bumi itu datar dan terhampar. Perputaran bumi pada porosnya juga menimbulkan adanya siang dan malam. Manusia dapat beraktivitas di siang hari dan beristirahat di malam hari, sehingga manusia merasa nyaman ketika mendiami bumi. Setelah itu, Allah menyuruh manusia untuk menjelajahi bumi. Ini merupakan dorongan agar manusia mengenal tempat tinggalnya serta segala sesuatu yang terdapat di dalamnya, baik tumbuhan, binatang, unsur-unsur yang dikandungnya, bahkan manusia itu sendiri. Kemudahan lain yang Allah berikan kepada manusia adalah kemampuan mereka untuk mengolah kekayaan alam sebagai upaya mencari rezeki. Mereka bisa bercocok tanam, beternak, berniaga, dan sebagainya. Hal ini sebab penggalan ayat *makanlah sebagian rezeki-Nya* bukan berarti sumber daya yang telah tersedia di bumi seluruhnya dapat langsung di makan atau dinikmati, melainkan memerlukan suatu usaha untuk mengolahnya terlebih dahulu agar bermanfaat bagi manusia. Dari sini, penulis memahami bahwa penggalan ayat tersebut tidak hanya memuat perintah untuk menikmati kekayaan bumi, tetapi juga perintah untuk berusaha memperoleh rezeki melalui sumber daya yang telah ada. Dengan demikian, seseorang yang berusaha mendapatkan rezeki dengan mengolah kekayaan bumi adalah seseorang yang menaati perintah Allah, sedangkan melaksanakan apa yang telah Allah perintahkan termasuk dalam kategori ibadah.

Di ujung ayat, Allah mengingatkan manusia bahwa Dia merupakan satu-satunya tempat kembali bagi seluruh makhluk di hari Kiamat. Pada hari itu, setiap amal perbuatan manusia semasa hidup akan diperhitungkan. Realita ini mengharuskan manusia untuk berusaha bersikap baik, memperoleh rezeki yang halal, serta menjauhi segala keburukan.

b. Bersikap Hemat

¹⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XIV, ..., hal. 213-214.

Ketika menghadapi suatu kenikmatan atau rezeki, termasuk kenikmatan yang berasal dari alam, manusia dituntut untuk bersikap hemat. Allah telah menyinggung persoalan ini dalam Surah al-Isra'/17: 26-27.

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾

Berikanlah kepada kerabat dekat haknya, (juga kepada) orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. Janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sejujurnya para pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.

Ayat 26 Surah al-Isra' berisi perintah untuk memenuhi hak para kerabat dekat, orang miskin, dan musafir. Pemenuhan hak itu, sebagaimana dijelaskan dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, yaitu menjalin ikatan persaudaraan dan rasa kasih sayang, berkunjung ke rumah mereka dengan sikap sopan dan santun, serta membantu mereka agar beban yang mereka tanggung sedikit teringankan. Pemberian bantuan dibenarkan apabila musafir yang dimaksud adalah orang-orang yang bepergian dengan tujuan yang tidak berseberangan dengan agama.

Di penghujung ayat ini termuat perintah agar manusia tidak menghambur-hamburkan harta. Mereka diharuskan menggunakan harta dengan perhitungan yang cermat agar tidak mubazir. Anggaran yang dikeluarkan pun akan sesuai dengan kebutuhan dan penghasilan yang didapat. Selain itu, ayat ini melarang orang Islam menginfakkan hartanya kepada orang-orang yang tidak semestinya, atau memberikan hartanya secara berlebihan melebihi kadar yang diharuskan.¹⁴⁹

Pada ayat 27, Allah menegaskan bahwa orang yang menghambur-hamburkan harta atau pemboros merupakan saudara setan. Orang-orang Arab menggunakan ungkapan yang serupa ketika menyebut seseorang yang membiasakan diri mengikuti aturan suatu kaum sebagai saudara dari kaum itu. Dengan demikian, orang-orang yang membelanjakan hartanya secara berlebihan termasuk dalam golongan yang mengikuti langkah setan. Mereka membelanjakan hartanya untuk kemaksiatan yang tentu menyimpang dari perintah-perintah Allah.

Secara tersurat, akhir dari ayat ini menyebut setan sebagai makhluk yang sangat mengingkari Tuhannya. Ia mengingkari nikmat

¹⁴⁹ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid V, ..., hal. 465-466.

yang telah Allah berikan dan enggan mensyukurinya, bahkan berusaha membujuk manusia untuk melakukan kemaksiatan.

Ayat di atas turun sebagai respon terhadap kebiasaan orang-orang Arab Jahiliyah. Mereka terbiasa mengumpulkan harta benda dari rampasan perang, perampokan, dan pembegalan. Harta itu selanjutnya mereka gunakan untuk berfoya-foya agar memperoleh kemasyhuran. Kebiasaan seperti ini tidak jauh berbeda dengan kebiasaan kaum musyrik Quraish yang membelanjakan hartanya untuk menghalang-halangi dakwah Islam. Mereka memanfaatkan harta itu untuk memperkuat musuh-musuh Islam dan melemahkan kaum muslim. Lalu turunlah ayat ini yang menunjukkan betapa buruk apa yang telah mereka usahakan itu.¹⁵⁰

Sedikit berbeda dengan penafsiran sebelumnya, Quraish Shihab dengan tegas tidak membatasi bantuan kepada kerabat dekat, orang miskin, maupun musafir berupa bantuan materi saja, seperti zakat, sedekah, atau pemberian sesuatu yang mereka butuhkan. Ia turut menekankan perlunya memberi bantuan immateri kepada ketiga golongan tersebut, seperti kebaikan dan hubungan silaturahmi.

Ketika memaknai kata *tabdzîr*/pemborosan, Quraish Shihab mengutip pendapat para ulama yang mengartikannya sebagai pengeluaran yang bukan *haqq*. Konsekuensinya, orang-orang yang menggunakan seluruh hartanya untuk kebaikan/*haqq* tidak dapat disebut pemboros. Abu Bakar ra. misalnya, memberikan semua harta yang dimiliki kepada Nabi Muhammad untuk berjihad, sedangkan Utsman ra. memberikan sebagian hartanya. Nabi Muhammad menerima amal kedua tokoh tersebut dan tidak menyebut mereka sebagai pemboros. Akan tetapi, hal ini akan berbeda apabila diterapkan dalam berwudu. Wajah yang dibasuh lebih dari tiga kali ketika berwudu akan dinilai sebagai pemborosan, walaupun wudu tersebut dilakukan di sungai yang mengalir. Dengan demikian, sikap boros lebih banyak berhubungan dengan *tempat*, bukan kuantitasnya.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa persaudaraan yang terjalin antara pemboros dengan setan adalah karena kesamaan sifat dan keserasian yang mereka miliki. Keduanya saling berbuat batil, tidak sesuai dengan *tempatnyanya*. Quraish Shihab turut mengutip pendapat Thabathaba'i yang mengartikan persaudaraan pada konteks ayat ini sebagai 'kebersamaan antara pemboros dengan setan, atau sebaliknya, yang terjalin secara berkesinambungan. Keduanya bagaikan saudara

¹⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur`an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid V, ..., hal. 467-468.

kandung yang berasal dari sesuatu yang sama sehingga tidak dapat dipisahkan.’

Lebih lanjut, Quraish Shihab menilai persaudaraan antara pemboros dengan setan telah terjalin sejak dahulu dan berlanjut hingga kini. Hal tersebut terlihat dari tambahan kata *kânû* yang menyiratkan mantapnya persaudaraan dan persamaan itu. Dengan demikian, para pemboros dengan setan merupakan teman lama yang sulit untuk dipisahkan.

Pada akhir ayat 27, setan disifati dengan kata *kafûr*/benar-benar ingkar. Bagi mufasir, ayat ini merupakan ancaman kepada para pemboros bahwa persaudaraan mereka dengan setan itu dapat menjerumuskan mereka ke dalam kekufuran. Fenomena tersebut merupakan hal yang wajar mengingat teman kerap kali memengaruhi, meniru, bahkan meneladani satu sama lain.¹⁵¹

Penafsiran-penafsiran di atas memperlihatkan adanya anjuran agar manusia membelanjakan harta secara efisien. Segala sesuatu harus dipertimbangkan untung ruginya. Tidak bersikap pelit dan boros, melainkan bersikap sewajarnya dan seimbang. Bahkan, ketika mencermati penafsiran Quraish Shihab, larangan berbuat boros itu tidak terbatas kepada harta benda pribadi, tetapi juga kekayaan alam seperti air pada sungai yang mengalir. Selain karena kesunahan dalam berwudu itu terbatas pada tiga kali basuhan, penggunaan air secara berlebihan dapat menyebabkan berkurangnya cadangan air bersih di alam. Alam sendiri memiliki kemampuan yang terbatas dalam menyediakan berbagai sumber daya, sedangkan populasi manusia kian bertambah.¹⁵² Apabila manusia tidak memperhitungkan pemanfaatannya akan sumber daya alam yang tersedia, sumber daya air misalnya, maka manusia tidak bisa menyalahkan alam jika di kemudian hari terjadi krisis air bersih atau bencana kekeringan. Semua itu tak ubahnya wujud “protes” dari alam yang telah dimanfaatkan secara semena-mena.

Pemanfaatan lingkungan secara seimbang diungkapkan juga oleh Abbas Sofwan. Menurutnya, Islam mensyaratkan sikap berhemat dalam memanfaatkan sumber daya alam (*al-iqtishâd fî istihlâk*), tidak dengan cara yang berlebihan (*isrâf*).¹⁵³ Allah telah menyinggung hal ini dalam salah satu firman-Nya:

¹⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VII, ..., hal. 72-73.

¹⁵² Dion Yulianto, *Buku Pintar Penanggulangan Kekeringan*, Yogyakarta: DIVA Press, 2021, hal. 98.

¹⁵³ Abbas Sofwan Matla`il Fajar, *Fikih Ekologi: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*, Yogyakarta: Deepublish, 2021, hal. 205.

يٰٓبَنِيَّ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tapi jangan sampai berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan. (QS. al-A'raf/7: 31)

Setelah memerintah manusia berpakaian pantas ketika masuk masjid, ayat ini turut mengajarkan kepada mereka agar makan dan minum dengan sederhana. Hamka menilai pakaian yang layak serta makan dan minum secara seimbang dapat memengaruhi sikap hidup kaum muslim. Apabila keduanya diterapkan, maka kesehatan rohani dan jasmani dapat terjaga. Hal ini sebab pakaian yang bersih dan pantas dapat memengaruhi kenyamanan beribadah, sedangkan makan dan minum secara berlebihan bisa mendatangkan penyakit. Selain itu, sikap *isrâf* dapat merusak perekonomian diri sendiri maupun rumah tangga.

Begitu buruk sikap berlebih-lebihan sampai-sampai Allah menyatakan kebencian-Nya sebagaimana termaktub pada akhir ayat, *innahû lâ yuhibbu al-musrifîn* (sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan). Pada penggalan ayat ini, Allah menegaskan ketidaksukaan-Nya kepada orang-orang yang pengeluarannya lebih besar daripada pemasukannya.

Berlebih-lebihan atau boros adalah sikap melebihi batas dari yang ditentukan. Hamka percaya bahwa sikap boros dapat mencelakai diri sendiri dan rumah tangga. Dari sini, Hamka menegaskan bahwa makan, minum, dan berpakaian mestilah diukur agar senantiasa seimbang. Ukuran penggunaan itu adalah kesadaran iman masing-masing manusia. Iman menjadi alat pengukur kesederhanaan dan pemborosan yang mereka lakukan.¹⁵⁴

Senada dengan Hamka, Quraish Shihab turut mengaitkan pesan yang dikandung ayat ini dengan kesehatan yang dibenarkan juga oleh para ilmuwan. Menurutnya, manusia haruslah mengonsumsi makanan yang halal, bergizi, dan berdampak baik bagi kesehatan. Selain itu, mereka dibolehkan meminum apa saja yang mereka sukai asal tidak memabukkan dan mengganggu kesehatan.

Lebih lanjut, mufasir menjelaskan bahwa perintah makan dan minum serta larangan untuk melampaui batas merupakan ajaran yang harus diselaraskan dengan kondisi masing-masing orang. Hal ini sebab

¹⁵⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid IV, ..., hal. 2353-2354.

setiap orang memiliki standar berbeda mengenai kadar kecukupan dan berlebihan. Dapat dikatakan, ayat di atas mengajarkan prinsip keseimbangan dalam segala hal, baik makan, minum, maupun persoalan ibadah. Apabila proporsionalitas ini tidak diamalkan, maka Allah tidak akan melimpahinya dengan rahmat dan ganjaran, sebagaimana tersirat pada akhir ayat ini.¹⁵⁵

Sebagaimana penafsiran-penafsiran yang telah disampaikan, ayat ini memerintahkan agar manusia mengonsumsi makanan dan minuman yang bergizi, halal, dan baik bagi kesehatan tubuh. Keduanya manusia perlukan untuk pertumbuhan badan, menghasilkan energi, dan menjaga kesehatan. Akan tetapi, Allah memperingatkan mereka untuk tidak bersikap rakus, karena mengonsumsi makanan dan minuman secara berlebihan dapat menimbulkan penyakit serta memengaruhi ketersediaan sumber daya yang menjadi bahan baku pembuatannya.

Allah melimpahkan sumber daya alam sebagai jaminan keberlangsungan hidup para makhluk-Nya. Dengan sumber daya itu, keberadaan dan fungsi para makhluk, terutama manusia, dapat terjamin. Agar fungsi sumber daya sebagai jaminan kehidupan itu dapat berjalan, manusia diharuskan mengetahui fungsi masing-masing komoditi yang tersedia. Mereka juga harus melindungi kekayaan alam tersebut dengan tidak mengonsumsinya secara berlebihan agar tetap dapat dinikmati generasi selanjutnya.

Manusia diciptakan oleh Allah dengan dibekali aneka sumber daya. Penggunaan berbagai sumber daya itu memiliki kualitas dan kuantitas yang terukur. Allah membatasi penggunaan kekayaan alam tersebut walaupun kekayaan alam yang dimaksud terkesan tiada habisnya. Karena sifatnya yang terbatas, berbagai sumber daya di bumi sangat memungkinkan untuk musnah apabila dalam penggunaannya tidak dibarengi dengan etika pemanfaatan lingkungan.¹⁵⁶

وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿٢١﴾ وَأَرْسَلْنَا
الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَزَائِنٍ ﴿٢٢﴾

Tidak ada sesuatu pun melainkan di sisi Kami lah pembendaharaannya dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu. Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan. Maka, Kami menurunkan hujan dari langit lalu memberimu minum dengan (udara)

¹⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. IV, ..., hal. 87.

¹⁵⁶ Abbas Sofwan Matla' il Fajar, *Fikih Ekologi: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*, ..., hal. 205-206.

itu, sedangkan kamu bukanlah orang-orang yang menyimpan. (QS. al-Hijr/15: 21-22)

Menurut Sayyid Quthb, segala sesuatu yang dimiliki oleh makhluk bersumber dari Allah. Dia menurunkan sumber daya alam kepada para makhluk-Nya dengan ukuran tertentu. Segalanya diturunkan dengan perencanaan, bukan secara sembarangan.

Salah satu unsur alam yang diturunkan oleh Allah dengan takaran tertentu adalah angin. Angin berhembus selaras dengan tata aturan alam. Hembusannya membawa dan menjatuhkan air yang juga sesuai dengan aturan tersebut. Akan tetapi, tata kelola alam yang begitu teratur itu sebenarnya adalah kuasa Allah. Dialah satu-satunya penentu ukuran dan aturan baku segenap fenomena alam.¹⁵⁷

Dalam *Tafsîr al-Mishbâh* dijelaskan bahwa beragamnya ciptaan dan faktor-faktor penunjang kehidupan para makhluk, seperti udara, cahaya, dan lainnya, telah Allah anugerahkan dalam jumlah yang sangat besar dan tidak akan musnah. Semua itu dapat tercipta karena kehendak dan kekuasaan Allah. Seluruhnya dapat begitu melimpah sebab rahmat Allah kepada para makhluk-Nya. Mereka tidak diberi kemampuan untuk memanfaatkan sumber daya alam kecuali dengan kadar tertentu sesuai kondisi masing-masing makhluk.¹⁵⁸

Pada ayat berikutnya, Quraish Shihab menekankan ketidakmampuan manusia dalam menciptakan hujan dan menentukan takaran air yang turun. Mufasir sendiri tidak menampik keberhasilan manusia masa kini yang mampu menurunkan hujan buatan berkat ilmu pengetahuan. Akan tetapi, mufasir kembali mengingatkan bahwa itu bukan berarti mereka berhasil menciptakan hujan sebab terdapat beberapa faktor di luar jangkauan manusia yang memengaruhi keberhasilan pembuatan hujan buatan, seperti ada atau tidaknya kandungan air dalam awan.¹⁵⁹

Kedua penafsiran di atas menjelaskan bahwa segala sesuatu di alam semesta dikaruniakan oleh Allah kepada para makhluk-Nya, terutama manusia. Seluruhnya dapat manusia olah dan manfaatkan. Kekayaan sumber daya itu Allah limpahkan dengan takaran tertentu sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatan manusia. Di antara contoh kebaikan itu adalah hembusan angin yang mengarak awan hujan. Air hujan tersebut dapat dimanfaatkan sebagai air minum dan sumber irigasi. Air sebagai salah satu unsur alam yang penting bagi kehidupan

¹⁵⁷ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jilid IV, ..., hal. 2134.

¹⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VI, ..., hal. 440.

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. VI, ..., hal. 444.

para makhluk disuplai oleh Allah karena Dia satu-satunya Zat yang berhak menyimpan dan mengeluarkan setiap sumber daya alam.

Berdasarkan potensinya, Islam membagi sumber daya alam menjadi dua kategori, yaitu sumber daya terbarukan dan sumber daya tidak terbarukan. Sumber daya alam terbarukan (*al-mawârid al-mutajaddidah*) adalah sumber daya alam yang keberadaannya dan fungsinya senantiasa muncul kembali, seperti air, udara, dan tanah.¹⁶⁰ Walaupun sifatnya terbarukan, sumber daya semacam ini tidak boleh digunakan secara berlebihan, sebagaimana sabda Rasulullah saw. dalam hadis berikut.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى , قَالَ : حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ , قَالَ : حَدَّثَنَا ابْنُ لَهَيْعَةَ , عَنْ
 حُيَيْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ , عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيِّ , عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ,
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِسَعْدٍ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ , فَقَالَ : مَا هَذَا السَّرْفُ فَقَالَ :
 أَفِي الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ قَالَ : نَعَمْ , وَإِنْ كُنْتَ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ¹⁶¹

Menceritakan kepada kami Muhammad bin Yahya, ia berkata: Menceritakan kepada kami Qutaibah, ia berkata: Menceritakan kepada kami Ibnu Lahi'ah, dari Huyay bin Abdillah, dari Abi Abdirrahman al-Hubuliy, dari Abdillah bin Amr, sesungguhnya Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam melintas di depan Sa'ad yang sedang berwudu. Lalu Rasul bertanya: "Mengapa engkau berlebihan seperti ini wahai Sa'ad?" Sa'ad pun balik bertanya: "Apakah terdapat sikap berlebihan dalam menggunakan air?" Rasul menjawab: "Tentu, walaupun engkau menggunakan air dari sungai yang mengalir" (HR. Ibnu Majah)

Hadis di atas menjelaskan sikap Rasulullah yang melarang penggunaan air secara berlebihan atau bahkan mengeksploitasinya. Larangan tersebut berlaku di semua tempat, baik untuk sungai yang selalu mengalir maupun sungai tadah hujan.

Di samping sumber daya alam terbarukan, bumi juga memiliki sumber daya alam yang tidak terbarukan (*al-mawârid gairu mutajaddidah*), seperti barang-barang tambang. Sumber daya alam jenis

¹⁶⁰ Abbas Sofwan Matla'il Fajar, *Fikih Ekologi: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*, ..., hal. 206.

¹⁶¹ Ibnu Majah al-Qazwini, *al-Sunan*, Jilid I, t.tp: Dar al-Tashil, 2014, hal. 335, no. Hadis 429, bab *Thahârah wa Sunanihâ*.

ini menuntut lebih banyak perhatian, penjagaan, dan pelestarian agar terhindar dari kelangkaan atau bahkan kepunahan.¹⁶²

Uraian panjang di atas menegaskan kepada para pengolah sumber daya, khususnya manusia, untuk bersikap hemat. Artinya, harus ada takaran tertentu dalam memanfaatkan kekayaan alam, baik yang terbarukan maupun tidak terbarukan. Ini merupakan tindakan preventif dari timbulnya ketidakseimbangan ekosistem, bencana alam, pencemaran dan kerusakan lingkungan, atau bahkan kepunahan flora, fauna, dan sumber energi.

c. Konservasi Alam

Setelah menerangkan penyediaan alam yang dilimpahkan kepada para makhluk dan perintah untuk menggunakannya secara bijak, pada ayat-Nya yang lain, Allah mengarahkan manusia untuk menjaga dan melestarikan lingkungan.

...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوا لَهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

... Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya. Oleh karena itu, mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat lagi Maha Memperkenankan (doa hamba-Nya). (QS. Hud/11: 61)

Ayat ini adalah dalil atas peran manusia sebagai penghuni dan pemakmur bumi. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa potongan ayat *dan menjadikanmu pemakmurnya* berarti Allah memberikan kekuasaan kepada manusia untuk menjaga dan memanfaatkan alam semesta. Mereka dipercaya untuk mengemban amanah itu seumur hidupnya. Selama hidup itu pula bumi menjadi milik mereka. Hak kepemilikan itu akan beralih kepada ahli warisnya apabila ia mati. Ahli waris itulah yang akan menggantikan perannya sebagai penjaga dan pemakmur alam semesta.¹⁶³

Quraish Shihab memiliki pandangan yang tidak berbeda dengan Al-Qurthubi. Menurutnya, Allah memerintah sekaligus menganugerahi manusia potensi untuk memakmurkan bumi. Ia mengutip penafsiran Thabathaba'i yang memahami kalimat *ista'marakum fi al-ardh* dengan arti mengolah bumi, yaitu mengalihkan bumi menjadi tempat yang

¹⁶² Abbas Sofwan Matla'il Fajar, *Fikih Ekologi: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*, ..., hal. 208.

¹⁶³ Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ây al-Furqân*, Jilid XI, ..., hal. 150-151.

sangat memungkinkan untuk dimanfaatkan manusia. Melalui perintah dan kemampuan yang diamanahkan, manusia dapat mengolah bumi, membangun permukiman di atasnya, membangun tempat ibadah, mengolah tanah untuk pertanian, dan sebagainya. Potongan ayat ini juga mengisyaratkan penciptaan manusia melalui bahan baku yang terdapat di bumi. Allah menyempurnakan manusia dengan mendidik mereka secara bertahap dan memberinya daya untuk memanfaatkan bumi demi keberlangsungan hidupnya. Dengan demikian, manusia akan terhindar dari segala bentuk kekurangan dan kebutuhan.

Walaupun nantinya terdapat keragaman penafsiran terhadap kalimat *ista'marakum fi al-ardh*, Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini memuat suatu perintah kepada manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung, untuk memakmurkan bumi. Perintah ini begitu berkaitan dengan peran manusia sebagai khalifah, sekaligus menjadi dasar keharusan manusia untuk menyembah Allah semata.¹⁶⁴

Ketika menafsirkan penggalan ayat *fastagfirûhu tsumma tûbû ilaihi*, mufasir tidak memungkiri adanya kekeliruan dan pelanggaran yang kerap dilakukan manusia dalam mengelola bumi. Akan tetapi, Allah akan mengampuni mereka selama mereka mau memohon ampun. Mufasir percaya bahwa kesalahan tersebut bisa saja terjadi karena kekurangan yang terdapat pada diri manusia, namun semua itu dapat ditolerir selama memiliki tujuan yang baik dan pelakunya senantiasa bertobat serta mengharap rahmat Allah.¹⁶⁵

Melalui penjelasan kedua mufasir di atas, penulis memahami adanya suatu perintah sekaligus potensi yang Allah limpahkan kepada manusia untuk memakmurkan bumi. Manusia menjadi makhluk yang layak memakmurkan bumi karena amanah serta kemampuan yang terdapat pada dirinya itu. Mereka bisa membangun tempat tinggal, mendirikan gedung, bercocok tanam, dan sebagainya, dengan mendayagunakan kekayaan alam. Kemampuan untuk mengolah ini dibarengi juga dengan kemampuan sekaligus keharusan manusia untuk melestarikan lingkungan. Apabila menilik penafsiran Quraish Shihab terhadap penggalan ayat *fastagfirûhu tsumma tûbû ilaihi*, akan didapati suatu isyarat bahwa sebenarnya manusia memiliki kompetensi dalam merawat bumi, meskipun tidak jarang di antara mereka ada yang bersikap berlebihan dalam memanfaatkan sumber daya alam sehingga merusak ekosistem yang ada. Dengan demikian, memakmurkan bumi di sini mengandung dua arti, yaitu mengolah dan melestarikannya. Ayat

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. V, ..., hal. 666-667.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. V, ..., hal. 667-668.

lain yang turut mengarahkan manusia untuk merawat atau melestarikan bumi adalah Surah al-Jatsiyah/45: 13.

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ
يَّتَفَكَّرُوْنَ

Dia telah menundukkan (pula) untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Bagi Al-Biqa'i, ayat ini memuat suatu petunjuk akan kemahakuasaan Allah yang telah mengaruniai manusia dengan kemampuan serta kewenangan untuk memanfaatkan alam. Otoritas manusia atas alam ini mensyaratkan adanya sikap dan tindakan yang mengarah kepada nilai-nilai kebaikan. Al-Biqa'i menilai keimanan seseorang akan termanifestasikan pada sikapnya dalam mengolah dan melestarikan alam. Manusia yang memiliki kadar keimanan yang rendah atau bahkan kufur akan melakukan perusakan dan eksploitasi terhadap alam tanpa mengupayakan tindakan pelestarian.¹⁶⁶

Quraish Shihab secara khusus mengaitkan konteks ayat ini dengan pandangan teosentrisme. Ia memahami penundukan segala yang ada di langit dan di bumi sebagai keterjangkauan seluruh bagian alam dan keteraturan mereka dalam suatu sistem yang saling terkait. Fenomena tersebut telah Allah tetapkan dan Dia ajarkan kepada manusia secara bertahap. Pengetahuan akan fenomena-fenomena alam mendukung kemampuan manusia untuk mendayagunakan alam demi kemaslahatan dan keberlangsungan hidup mereka.

Ayat ini berisi suatu petunjuk agar manusia patuh kepada Zat yang menundukkan alam, bukan kepada yang ditundukkan. Quraish Shihab juga mengutip pandangan sementara ulama yang menilai buruk seseorang yang patuh kepada sesuatu yang ditundukkan untuknya.¹⁶⁷

Walaupun sama-sama meyakini kewenangan manusia atas alam, kedua mufasir memiliki titik tekan yang berbeda. Al-Biqa'i menegaskan pentingnya orientasi kebaikan dalam pengolahan alam, sedangkan Quraish Shihab tidak memberikan patokan tertentu dalam pemanfaatan alam itu. Quraish Shihab justru mengarahkan fokus utamanya pada

¹⁶⁶ Burhanuddin al-Biqa'i, *Nazhm al-Durar ft Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Jilid XVIII, t.tp: Dar al-Kitab al-Islamiy, t.t, hal. 77.

¹⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. XII, ..., hal. 345-346.

aspek teologi mengenai ketidakpantasan manusia tunduk kepada alam yang telah Allah tundukkan untuk mereka.

Dalam penafsiran Quraish Shihab, manusia difasilitasi oleh Tuhan untuk mengolah sumber daya di alam semesta. Sumber daya tersebut menjadi media untuk menjamin keberlangsungan hidup manusia. Akan tetapi, di antara resiko yang tidak dapat dipungkiri adalah adanya sikap berlebihan dalam pemanfaatan sumber daya tersebut sehingga mengganggu ekosistem dan menimbulkan kerusakan lingkungan. Pada posisi ini, memegang prinsip kemaslahatan dalam pengolahan sumber daya alam sebagaimana telah diterangkan Al-Biqa‘i, menjadi begitu penting. Prinsip kemaslahatan itu, apabila diterapkan dalam pemanfaatan lingkungan, akan melahirkan suatu kesadaran bahwa dalam pengolahan sumber daya alam haruslah dibarengi dengan upaya pelestarian lingkungan. Lingkungan yang terawat dan lestari akan menjaga keseimbangan ekosistem dan meminimalisir terjadinya kepunahan.

Al-Biqa‘i turut mengarahkan perhatiannya kepada orang-orang beriman ketika menjelaskan kandungan ayat di atas. Menurutnya, keimanan yang melekat pada diri seseorang sangatlah memengaruhi sikapnya terhadap alam. Orang yang beriman akan berusaha melestarikan lingkungan di samping memanfaatkannya untuk kebaikan hidup mereka, sedangkan eksploitasi dan perusakan alam hanya akan diperbuat oleh orang-orang yang lemah imannya atau bahkan kufur.

Dari pernyataan di atas, dapat diketahui bahwa manusia memiliki potensi untuk mengolah alam serta memiliki kecenderungan untuk merawat atau merusak lingkungannya. Kerusakan lingkungan akibat perbuatan manusia bahkan telah disinggung oleh Allah dalam beberapa ayat-Nya.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي
عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (QS. al-Rum/30: 41)

Dalam *Al-Qur`an dan Tafsirnya*, *al-fasad* diartikan sebagai aneka bentuk pelanggaran atas hukum atau sistem yang dibuat oleh Allah. Secara bahasa, *al-fasad* berarti perusakan. Ulama-ulama kontemporer memaknai *al-fasad* dalam konteks ayat ini sebagai kerusakan lingkungan karena berkaitan dengan darat dan laut. Di antara

bentuk perusakan lingkungan yaitu pencemaran atau bahkan pemusnahan alam sehingga tidak dapat didayagunakan. Perusakan di darat dan laut misalnya, menyebabkan punahnya beragam biota darat dan laut. Selain itu, perusakan tersebut dapat mengakibatkan ketidakseimbangan ekosistem, berkurangnya hasil tangkapan darat dan laut, meningkatnya suhu bumi, serta ketidakpastian cuaca maupun musim. Tafsir ini tidak membatasi perusakan pada habitat darat dan laut, namun juga perusakan yang berkaitan dengan hubungan antarmanusia, seperti perampokan, pemberontakan, pembunuhan, dan sebagainya.

Berbagai perusakan yang telah disebut sebelumnya merupakan tindakan manusia sendiri. Mereka mengeksploitasi alam secara besar-besaran, berperang, melakukan percobaan persenjataan, dan lainnya. Hal-hal tersebut dilakukan oleh orang-orang musyrik, kafir, dan muslim yang tidak memahami kewajibannya untuk menjaga dan merawat alam semesta yang juga menjadi milik Allah. Sejalan dengan penafsiran Al-Biqā'i pada Surah al-Jatsiyah/45: 13, tafsir ini juga meyakini bahwa perbuatan-perbuatan buruk itu tidak mungkin diperbuat oleh orang yang beriman dengan sungguh karena menyadari bahwa ia akan mempertanggungjawabkan segala perbuatannya di hadapan Allah.¹⁶⁸

Quraish Shihab menjelaskan beberapa contoh kerusakan akibat ulah manusia, yaitu kekeringan, paceklik, dan hilangnya rasa aman. Ketiganya merupakan contoh kerusakan yang ada di darat. Sedangkan kerusakan yang ada di laut atau perairan salah satunya adalah berkurangnya hasil laut maupun sungai.

Ayat di atas secara khusus menyebut darat dan laut sebagai tempat terjadinya perusakan. Menurut mufasir, perusakan tersebut bisa berupa tindakan perampokan dan pembunuhan yang terjadi di darat dan laut, atau mungkin alam itu sendiri telah rusak, tidak seimbang, dan tidak dapat diolah. Ketidakseimbangan alam itu dapat ditemukan pada laut yang tercemar. Pencemaran laut mengakibatkan matinya aneka biota di dalamnya sehingga hasil laut pun berkurang. Akibat lain yang ditimbulkan oleh perusakan lingkungan adalah meningkatnya temperatur daratan sehingga musim kemarau memiliki durasi yang lebih panjang. Alhasil, lingkungan pun menjadi tidak seimbang.

Berbagai pelanggaran yang telah manusia perbuat menyebabkan terganggunya keseimbangan darat dan laut. Padahal, manusia sendiri akan tersiksa apabila ekosistem darat dan laut itu tidak seimbang. Mufasir percaya bahwa semakin banyak pelanggaran yang manusia lakukan, maka semakin buruk lingkungannya, dan semakin buruk

¹⁶⁸ Kementrian Agama RI, *Al-Qur`an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid VII, ..., hal. 514-515.

lingkungannya, maka semakin tersiksa pula dirinya. Pandangan ini didasari bahwa sebenarnya Allah menciptakan makhluk itu berkaitan satu sama lain. Seluruhnya, dari yang terkecil hingga yang terbesar, begitu selaras dan proporsional. Semua makhluk mematuhi aturan yang telah Allah tetapkan. Apabila keseimbangan dan keharmonisan mereka terganggu, maka hal ini akan berdampak kepada seluruh makhluk, termasuk manusia, baik berdampak kecil maupun besar, baik pelaku perusakan itu sendiri maupun pihak yang membolehkan dilakukannya perusakan itu.¹⁶⁹

Dari kedua penafsiran di atas, dapat diketahui bahwa perbuatan manusia menjadi penyebab berbagai kerusakan alam. Mereka memanfaatkan sumber daya alam tanpa memperhitungkan ketersediaan serta dampak dari pemakaian sumber daya tersebut secara berlebihan. Rendahnya kepedulian manusia terhadap lingkungannya tergambar dari perilaku mereka sehari-hari, seperti membuang sampah di sungai, menebang pohon secara liar, memburu binatang-binatang langka, menggunakan pukat harimau untuk mencari ikan, dan sebagainya. Apalagi di zaman modern ini, banyak peneliti berusaha menciptakan persenjataan canggih dengan berbagai percobaan yang melibatkan alam. Perilaku-perilaku tersebut dapat menyebabkan terganggunya ekosistem darat dan laut. Ekosistem alam yang terganggu akan melemahkan kemampuan alam dalam menciptakan sumber dayanya kembali. Akibatnya, berbagai biota darat dan laut terancam punah. Manusia juga akan kesulitan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya karena berkurangnya hasil alam yang mereka peroleh.

Di samping memiliki hak untuk mengelola segala sesuatu yang terdapat di alam, manusia sebagai khalifah bertanggungjawab penuh untuk mengelola kekayaan alam dengan baik. Pada ayat-ayat yang lalu dijelaskan bahwa Allah menundukkan bumi untuk manusia agar mereka dapat mengambil manfaat dari alam itu. Akan tetapi, pemanfaatan yang dimaksud bukan berarti mengolah sumber daya alam secara destruktif, melainkan secara konstruktif agar menjamin keberlanjutan kehidupan.

Firman Allah:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, niscaya Kami akan membukakan untuk mereka keberkahan dari langit dan bumi. Akan

¹⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. X, ..., hal. 236-238.

tetapi, mereka mendustakan (para rasul dan ayat-ayat Kami). Maka, Kami menyiksa mereka disebabkan oleh apa yang selalu mereka kerjakan. (QS. al-A'raf/7: 96)

Menurut Hamka, pintu rezeki akan terbuka karena iman dan takwa kepada Allah. Keimanan dan ketakwaan akan menjernihkan pikiran sehingga seseorang dapat menemukan petunjuk. Di samping itu, ukhuwah antarmanusia akan terjalin sehingga tercipta kerjasama yang baik dalam melaksanakan tugasnya sebagai khalifah Allah di bumi. Jalinan kebaikan akibat iman dan takwa itu akan mengundang suatu keberkahan yang Allah berikan melalui langit dan bumi.

Terdapat dua jenis keberkahan dalam pandangan Hamka, yaitu berkah hakiki dan berkah maknawi. Berkah hakiki dapat berupa turunnya hujan yang menyuburkan bumi, berbagai tanaman dapat tumbuh teratur, dan keluarnya segala macam hasil bumi. Selain itu, keberkahan jenis ini dapat juga berupa terbukanya pikiran manusia untuk dapat mengolah perkebunan luas, meningkatkan perekonomian, serta menggali kekayaan-kekayaan alam yang terpendam, seperti emas, perak, besi, dan sejenisnya. Adapun berkah maknawi yaitu munculnya pikiran-pikiran baru dan petunjuk dari Allah, baik melalui wahyu yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya maupun melalui ilham yang Allah anugerahkan kepada orang yang berjuang dengan ikhlas.

Penggalan ayat *wa lâkin kadzdzabû fa'akhadznâhum bimâ kânû yaksibûn* berarti Allah dapat menarik kembali nikmat dan berkah yang telah Ia berikan kepada manusia sebab hilangnya iman dan takwa dari dalam diri mereka. Tercabutnya keberkahan itu akan mendatangkan beragam bencana yang dapat menimpa manusia disebabkan oleh perbuatan mereka sendiri. Jika manusia tidak lagi memiliki keimanan dan ketakwaan, maka hubungan sesama manusia pun akan ikut renggang. Mereka lebih memilih mementingkan diri sendiri dalam meraih kekayaan tanpa memedulikan sesamanya. Pada zaman sekarang misalnya, orang-orang menggali pertambangan mangan dan uranium sebagai bahan baku pembuatan bom atom dan senjata nuklir lainnya.

Bagi Hamka, ayat ini secara jelas memuat suatu pedoman agar manusia hidup disertai iman dan takwa supaya mereka masuk surga, bahkan meraih keberkahan berlipat terlebih dahulu di dunia. Pada ayat ini, kekayaan ekonomi begitu berkelindan dengan kadar keimanan. Ketiadaan iman dan takwa dalam jiwa akan menghilangkan keberkahan bumi, walaupun seluruh kekayaannya telah berhasil diperoleh manusia. Dengan demikian, setiap keburukan yang menimpa manusia adalah

akibat dari tindakan manusia sendiri. Mereka melakukan berbagai pelanggaran karena tidak lagi memiliki keimanan dan ketakwaan.¹⁷⁰

Ketika membahas persoalan iman dan takwa, Quraish Shihab meyakini bahwa perasaan aman dan optimis akan senantiasa dirasakan oleh orang-orang yang beriman. Perasaan-perasaan tersebut menjadikan mereka mampu menjalani kehidupan dengan tenang sehingga mereka dapat fokus dalam mengusahakan segala sesuatu. Allah sendiri telah menekankan pentingnya rasa keimanan pada segala hal karena dampak positif yang dimilikinya.

Komunitas masyarakat yang bertakwa akan mendorong mereka untuk saling membantu dalam mengatur dan menikmati bumi secara baik. Kolaborasi antara keimanan dan ketakwaan ini akan menciptakan manusia, baik sebagai pribadi maupun masyarakat, yang memiliki ketenangan jiwa dan semangat bekerja sama sehingga segala yang ada di alam semesta ini semakin banyak yang dapat mereka peroleh.

Berbeda dengan keimanan, kemusyrikan justru akan menyebabkan ketidakpastian tujuan. Akibatnya, jiwa merasa tidak tenang sehingga tidak fokus dalam berusaha. Di samping itu, kemusyrikan turut menyulut rasa permusuhan dan kerusakan sehingga timbul gejolak dalam pikiran dan tenaga. Pikiran dan tenaga mereka tidak lagi dikerahkan untuk memperoleh kesejahteraan, tetapi lebih kepada usaha mempertahankan diri dari berbagai bentuk ancaman yang dapat membahayakan eksistensinya.

Mengenai keimanan, Quraish Shihab juga mengutip pendapat Sayyid Quthb yang menjelaskan bahwa seluruh potensi yang dimiliki manusia dihimpun dan diarahkan oleh keimanan kepada satu tujuan. Keimanan ini tidak membelenggu manusia untuk mengharapkan pertolongan Allah. Ia memberi kebebasan kepada manusia dengan segala potensinya untuk beraktivitas sesuai dengan ketentuan-Nya, yaitu mengelola dan melestarikan bumi, mencegah kerusakan dan kezaliman, serta meningkatkan mutu kehidupan. Seluruhnya merupakan cara utama untuk memperoleh kesuksesan dalam hidup.¹⁷¹

Sayyid Quthb berkomentar, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, bahwa manusia dapat terbebas dari belenggu hawa nafsu dan ketertundukan kepada sesama manusia dengan beriman kepada Allah. Manusia juga dapat terpelihara dari kelalaian, keangkuhan, dan kebiadaban dengan bertakwa kepada-Nya. Ketakwaan ini mendorong

¹⁷⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid IV, ..., hal. 2456-2457.

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. IV, ..., hal. 216-217.

manusia agar senantiasa mawas diri sehingga tidak berlaku lalai, berlebihan, dan semena-mena.

Selain mengutip penafsiran Sayyid Quthb, Quraish Shihab turut menyebutkan pandangan Thabathaba'i mengenai alam semesta. Menurut Thabathaba'i, terdapat keterkaitan antara satu materi dengan materi yang lain di alam semesta. Apabila terdapat disfungsi pada salah satu materi atau bagian dari alam itu, maka bagian-bagian yang lain akan ikut terpengaruh. Hal ini sudah merupakan sunatullah yang berlaku untuk alam semesta dan juga seluruh manusia. Apabila manusia melanggar ketentuan yang telah Allah tetapkan, maka seluruh yang ada di sekitarnya, termasuk hukum kausalitas yang berhubungan dengan alam raya serta manusia, akan terganggu. Alhasil, timbul dampak negatif akibat pelanggaran tersebut. Salah satu dampak negatifnya adalah krisis dalam kehidupan dan interaksi sosial masyarakat, seperti krisis moral, kebencian, ketidakadilan, bahkan akan muncul aneka bencana alam seperti banjir bandang, gempa bumi, dan sebagainya. Semua itu merupakan isyarat dari Allah agar manusia bertobat. Akan tetapi, apabila mereka tetap berbuat zalim, maka hati mereka sejatinya telah terkunci. Mereka mengira bahwa kehidupan satu-satunya adalah kehidupan materi yang penuh krisis, sehingga mereka sibuk mengembangkan berbagai teknologi untuk menaklukkan alam dan menghalau berbagai bencana. Padahal, di atas keangkuhan mereka itu terdapat kekuatan Allah yang lebih kuasa. Dialah satu-satunya Zat yang mampu mengaitkan seluruh bagian alam semesta, sehingga kekuatannya tidak dapat dilampaui oleh apapun maupun siapapun.¹⁷²

Dari penjelasan kedua mufasir di atas, dapat disimpulkan bahwa keimanan dan ketakwaan yang menyertai manusia dapat memberi efek positif dalam kehidupan. Keduanya mampu membuat manusia berpikir jernih dan mendatangkan ketenangan jiwa, sehingga manusia dapat berkonsentrasi dalam mengupayakan segala hal. Di samping itu, akan timbul suatu kesadaran pada diri manusia mengenai keharusannya membangun relasi yang baik kepada seluruh makhluk dan setiap yang ada di alam semesta. Dengan demikian, keseimbangan dan keharmonisan jagat raya akan terpelihara.

Dampak positif dari iman dan takwa berbanding terbalik dengan dampak yang ditimbulkan oleh kemusyrikan. Kemusyrikan yang hidup di tengah masyarakat hanya akan menyulut perselisihan dan kekacauan. Manusia tidak akan lagi memakmurkan bumi, melainkan mengupayakan berbagai cara agar dapat memanfaatkan bumi secara maksimal.

¹⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. IV, ..., hal. 218-219.

Hilangnya keimanan dan ketakwaan ini sekaligus menghilangkan rasa tanggungjawab manusia untuk merawat dan melestarikan alam semesta. Akibatnya, timbul berbagai bencana disebabkan ulah manusia sendiri. Padahal, manusia selaku khalifah di bumi berkewajiban penuh untuk menjaga keseimbangan jagat raya dengan seluruh unsurnya, di samping hak istimewa yang mereka miliki untuk dapat memanfaatkan segala sumber daya yang tersedia.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

(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, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda) seluruhnya, kemudian Dia memperlihatkannya kepada para malaikat, seraya berfirman, "Sebutkan kepada-Ku nama-nama (benda) ini jika kamu benar!" (QS. al-Baqarah/2: 30-31)

Dalam penafsiran Surah al-Baqarah ayat 30, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa Allah menyerahkan pemakmuran bumi kepada para manusia. Mereka dilimpahi pelaksanaan kehendak Sang Pencipta berupa pengolahan, penggalian, dan pemakmuran alam semesta. Mereka dibekali banyak potensi berupa segala hal yang terkandung di bumi dan kemampuan untuk dapat mewujudkan kehendak ilahiah. Menurut mufasir, terdapat keselarasan undang-undang yang mengatur alam semesta dengan undang-undang yang mengatur manusia beserta seluruh potensi dan kekuatan yang dimiliki. Tidak ada pertentangan antara kedua undang-undang tersebut sehingga manusia dengan potensinya mampu menghadapi alam semesta. Dengan demikian, manusia memiliki kedudukan yang tinggi di muka bumi ini. Ini merupakan kemuliaan yang telah Allah kehendaki untuk para manusia.

Pada ayat berikutnya, Allah mengungkapkan sebagian rahasia kekhalifahan manusia. Rahasia kekhalifahan tersebut terletak pada kemampuan manusia untuk menamai benda-benda dan orang-orang berupa kata-kata yang terucapkan, sehingga menjadi petunjuk bagi

manusia dan benda-benda yang dapat diindera. Manusia mampu menempatkan nama-nama bagi sesuatu maupun seseorang. Kemampuan terhadap nama-nama ini merupakan nilai tertinggi bagi kehidupan manusia di muka bumi, karena tanpa adanya kemampuan tersebut, manusia akan menghadapi berbagai kesulitan sehingga kehidupan tidak dapat berjalan.¹⁷³

Ketika memaknai kata *khalifah*, Quraish Shihab berkomentar bahwa pada awalnya kata ini berarti ‘yang menggantikan’ atau ‘yang datang setelah seseorang yang datang sebelumnya.’ Pemaknaan ini kemudian digunakan sebagai dasar argumen atas pemahaman bahwa *khalifah* berarti ‘pengganti Allah dalam melaksanakan kehendak dan ketentuan-Nya.’ Penetapan manusia sebagai khalifah ini bukan berarti menunjukkan ketidakmampuan Allah ataupun menempatkan manusia sebagai Tuhan, melainkan sebagai ujian dan penghormatan bagi manusia itu sendiri. Ada juga pandangan lain yang memahami kata *khalifah* sebagai pengganti makhluk lain dalam menghuni bumi. Akan tetapi, terlepas dari beragamnya arti dalam memaknai kata *khalifah*, Quraish Shihab memahami bahwa kata tersebut berarti kekhalifahan yang terdiri atas limpahan wewenang yang diberikan oleh Allah; makhluk yang dibebani tanggungjawab atas wewenang tersebut, yaitu Adam dan keturunannya; serta bumi selaku tempat mereka bertugas.¹⁷⁴

Ayat selanjutnya menerangkan potensi yang Allah karuniakan kepada manusia untuk mengetahui ciri-ciri dan kegunaan berbagai benda serta kemampuannya dalam berbahasa. Penggalan ayat *Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda) seluruhnya* ditafsirkan beragam oleh para ulama. Ada yang mengartikannya dengan ‘pemaparan pengetahuan mengenai benda-benda kepada Nabi Adam dengan terdengarnya suara yang menjelaskan benda-benda itu.’ Pandangan lain mengartikan ‘pengilhaman Allah tentang benda-benda kepada Nabi Adam ketika ia sedang menjelaskannya sehingga ia mempunyai kemampuan untuk menamai benda-benda itu agar dapat dibedakan dengan benda-benda lainnya.’ Quraish Shihab sendiri mengamini pendapat yang kedua karena pendapat tersebut terlingkup oleh kata *mengajar*. Menurutnya, selain berupa pendiktean atas suatu kata atau ide, mengajar bisa berarti mengasah potensi yang seseorang miliki sehingga dapat menghasilkan pengetahuan. Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan kemampuan manusia untuk mengungkapkan apa yang terpikirkan olehnya dan daya tangkapnya akan bahasa. Mereka

¹⁷³ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jilid I, ..., hal. 56-57.

¹⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 172-173.

mampu menguraikan suatu ide atau gagasan dan mampu memberi nama pada segala hal. Potensi-potensi ini mengantar manusia untuk “mengetahui,” sehingga lahirlah ilmu pengetahuan sekaligus manusia yang berpengetahuan.¹⁷⁵

Penafsiran-penafsiran di atas menunjukkan bahwa manusia adalah penerima manfaat dari adanya alam. Mereka telah dilimpahi aneka kemampuan agar dapat membangun dan mengatur alam semesta. Walaupun demikian, manusia dituntut untuk bersikap bijak dalam penggunaan dan pemanfaatan sumber daya alam. Bijak di sini berarti dalam upaya pengeksploasian alam itu manusia tidak diperbolehkan merugikan ekosistem sehingga menimbulkan kerusakan. Sebaliknya, mereka diharuskan memerhatikan kelestarian lingkungan dan menjaga keberlanjutan sumber daya yang ada. Bukan hanya untuk diri mereka saat ini, namun juga untuk kelangsungan generasi setelahnya. Dengan demikian, konsep kekhalifahan manusia atas jagat raya sarat akan hak-hak dan kewajiban yang harus mereka tunaikan.

Rangkaian materi di atas mengungkapkan dijaminnya kehidupan para makhluk oleh Allah dengan fasilitas yang menyertai mereka, yaitu alam. Agar dapat mengolah dan memanfaatkan alam itu, Allah secara bertahap membekali manusia dengan pengetahuan. Keistimewaan yang Allah karuniakan kepada manusia ini dibarengi juga dengan konsekuensi teologis bahwa ibadah yang mereka lakukan hanya berhak diarahkan kepada Allah, Zat yang telah menundukkan alam untuk kepentingan kehidupan mereka. Akan tetapi, perlu disadari bahwa Allah tidak serta merta membiarkan manusia mendayagunakan alam semesta tanpa adanya aturan atau bimbingan. Pada beberapa kesempatan, Allah mengingatkan manusia untuk memanfaatkan alam secara bijak. Mereka perlu memperhitungkan ketersediaan sumber daya alam, efek yang ditimbulkan dari pemanfaatan sumber daya tersebut, serta mengupayakan pelestarian untuk menjaga keberlanjutan sumber daya yang dimaksud. Di samping itu, Allah turut menegaskan pentingnya manusia bersikap ekonomis untuk menekan sifat hewannya yang konsumtif. Hal ini semata-mata untuk menjaga kestabilan ekosistem alam dari perbuatan-perbuatan manusia yang berpotensi mengganggu atau menyebabkan ketimpangan dalam sistem kerja kehidupan. Lebih-lebih di zaman modern ini, ilmu pengetahuan dan teknologi telah meningkat cukup pesat sehingga memudahkan manusia untuk mengungkap rahasia semesta lebih jauh lagi. Bahkan dengan kecerdasannya tersebut, manusia mampu menciptakan aneka persenjataan canggih untuk memperkuat militer dalam menghadapi peperangan. Mereka sibuk berkutat mencoba

¹⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. I, ..., hal. 177-178.

berbagai cara untuk mempertahankan eksistensi kemanusiaannya tanpa memikirkan dampak perbuatan tersebut terhadap lingkungan maupun kepada sesamanya.

Kekhawatiran sebagaimana penulis singgung bukanlah tanpa sebab. Bahkan, Seyyed Hossein Nasr, seorang filsuf dan teolog kenamaan asal Iran, mengungkapkan kegelisahan serupa. Ketika ia diundang untuk mengisi perkuliahan tentang makna perang dan perjuangan untuk mempertahankan martabat manusia dalam kondisi yang mengancam keberadaan manusia itu sendiri, ia justru merasa bahwa yang lebih tepat untuk dilakukan adalah mencari sebab-sebab mendasar yang menyebabkan terjadinya kondisi semacam itu serta penemuan prinsip-prinsip yang pengabaianya telah menimbulkan krisis modern yang begitu akut.

Mengenai kondisi masyarakat yang mendiami pusat urbanisasi dunia Barat, Seyyed Hossein Nasr menilai bahwa mereka secara intuitif sebenarnya merasakan kurangnya sesuatu dalam hidup. Menurutnya, hal ini secara langsung disebabkan oleh lingkungan buatan yang telah mengecualikan alam begitu jauh. Bahkan dalam kondisi seperti itu, orang-orang religius telah kehilangan makna spiritual dari alam. Wilayah alam telah menjadi “benda” tanpa makna. Pada saat yang sama, hilangnya alam selaku aspek vital keberadaan manusia berefek pada kondisi kejiwaan mereka dan terekspresikan dalam berbagai cara, seperti kekerasan dan keputusan.

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, manusia modern telah mendesakralisasi alam.¹⁷⁶ Mereka menganggap alam sebagai sesuatu yang harus dimanfaatkan dan dinikmati semaksimal mungkin. Kodrat alam bagi manusia modern adalah mendatangkan keuntungan tanpa memerlukan pertanggungjawaban dan kewajiban untuk merawatnya. Kondisi alam yang dieksploitasi sedemikian rupa menyebabkan ketidakmampuan alam memproduksi kekayaannya secara berkelanjutan. Alhasil, kondisi alam yang demikian mulai banyak mengundang kekhawatiran.

Dominasi manusia atas alam telah menyebabkan berbagai masalah, seperti kelebihan populasi, kurangnya ruang gerak, koagulasi dan kemacetan kehidupan kota, punahnya segala jenis sumber daya alam, perusakan lingkungan hidup melalui mesin dan produknya, peningkatan penyakit mental, serta berbagai kesulitan lain yang nampaknya sama sekali tidak dapat diatasi. Pada akhirnya, dominasi atas alam serta kebebasan penuh terhadap sifat hewani manusia menyebabkan persoalan perang menjadi

¹⁷⁶ Desakralisasi alam terjadi akibat gempuran ilmu pengetahuan dan teknologi yang mendominasi. Alam yang pada mulanya dipahami masyarakat sebagai wilayah sakral yang harus dihormati, kini beralih menjadi kawasan profan yang kehilangan sentuhan mistik-religius dan terbebas dari segala nilai moral. Alam dianggap sebatas objek yang dapat diklasifikasikan, ditelaah, dan dimaknai secara logis-saintifik. A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kompas, 2010, hal. 373.

begitu penting. Perang yang nampaknya tidak dapat dihindari. Akan tetapi, karena dampaknya bersifat total dan hampir kepada seluruh kosmik, maka bagaimanapun ia harus dihindari.¹⁷⁷

Seyyed Hossein Nasr menilai krisis yang terjadi antara manusia dengan alam ini disebabkan oleh sains yang telah tersekulerisasi. Sains yang tersekulerisasi ini mencerabut visi Tuhan di alam yang sudah diakui sebagai satu-satunya bentuk sains yang sah. Sains tersebut kemudian dikenal sebagai sains modern. Sains modern mengosongkan alam kosmik dari karakter sakralnya sehingga ia bersifat profan. Kosmos pun tidak lagi bermakna secara spiritual.

Pada akhirnya, Seyyed Hossein Nasr menekankan pentingnya upaya resakralisasi alam dengan menghidupkan kembali pengetahuan metafisika yang berkaitan dengannya. Doktrin keagamaan perlu mencakup doktrin tentang makna spiritual dari alam dengan bantuan tradisi metafisik dan keagamaan Timur di mana doktrin semacam ini masih dapat ditemukan. Tuntunan-tuntunan keagamaan yang telah banyak dilupakan di masa sekarang akan dapat diingat kembali melalui tradisi-tradisi tersebut. Alhasil, kesucian alam dapat dipulihkan. Sakralitas alam ini mampu memberi latar belakang baru bagi sains tanpa harus menafikan nilai atau validitas sains di domainnya sendiri. Sains, sebagai area paling sekuler dalam anggapan manusia modern, akan terhayati dengan signifikansi teologis dan sakral.¹⁷⁸

Salah satu keagamaan Timur yang disorot oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai sarana mengembalikan signifikansi alam metafisik adalah agama Islam. Dalam agama ini, ditemukan hirarki pengetahuan yang disatukan oleh prinsip monoteistik yang menjadi poros seluruh pengetahuan dan cara hidup. Ada teologi, sosiologi, dan fikih, serta agnostisisme dan metafisika yang semua prinsipnya bersumber dari wahyu, yaitu Al-Qur`an. Selanjutnya, dalam peradaban Islam dikembangkan filsafat, matematika, dan ilmu-ilmu alam yang terintegrasi dengan pandangan Islam dan dimuslimkan secara total. Pada setiap tingkat pengetahuan, orang melihat alam dengan cara tertentu. Bagi para ahli hukum dan teolog (*mutakallimûn*), alam adalah konteks perbuatan manusia. Bagi filsuf dan para ilmuwan, alam adalah lokus analisis dan pemahaman. Pada tataran metafisika dan agnostisisme, alam adalah objek perenungan dan manifestasi realitas supra-indra.

Agama Islam menunjukkan hubungan erat antara manusia dengan alam, dan juga antara sains dengan agama yang dapat ditemukan dalam Al-Qur`an itu sendiri. Al-Qur`an menjadi sumber wahyu yang menjadi dasar agama dan wahyu makrokosmik berupa alam semesta. Menurut Seyyed

¹⁷⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, London: Mandala Unwin Paperbacks, 2016, hal. 17-18.

¹⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 14.

Hossein Nasr, baik Al-Qur`an yang tercatat (*tadwîni*) maupun “Al-Qur`an ciptaan” (*takwîni*), keduanya berisi “gagasan” atau pola dasar semua benda.¹⁷⁹ Itulah sebabnya istilah yang dipakai untuk menandai ayat-ayat Al-Qur`an atau *al-âyat* juga berarti peristiwa yang timbul dalam jiwa manusia dan fenomena di dunia alam.¹⁸⁰

Manusia menempati posisi tertentu di dunia ini. Ia berada di poros dan pusat lingkungan kosmik sekaligus menjadi penguasa dan pelestari alam. Dengan diajarkan nama-nama segala benda, manusia dapat menguasai alam semesta. Akan tetapi, pemberian kemampuan ini hanya karena mereka adalah khalifah Allah di bumi dan alat kehendak-Nya. Allah memberikan manusia hak untuk menguasai alam hanya karena watak teomorfiknya, bukan karena pemberontakannya terhadap langit.¹⁸¹

Sejatinya, manusia adalah saluran rahmat bagi alam semesta melalui partisipasi aktifnya di dunia spiritual. Hubungan erat antara manusia dengan alam mencerminkan keadaan manusia itu ke dalam ranah eksternal. Apabila keadaan batin manusia mengarah kepada keburukan dan pergolakan, maka kondisi alam ikut berubah dari keindahan dan keselarasan menuju kerusakan dan ketimpangan.¹⁸² Konsep relasi antara manusia dengan alam dalam pandangan Islam ini menyebabkan alam tidak pernah dianggap profan. Islam tidak mengosongkan alam dari karakter spiritual dan sakralnya. Adapun fakta bahwa sains modern tidak berkembang di dunia Islam, menurut Seyyed Hossein Nasr, bukanlah tanda dekadensi sebagaimana anggapan sementara orang, melainkan penyangkalan Islam akan pandangan sekuler atas seluruh

¹⁷⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 94-95.

¹⁸⁰ Bagi Seyyed Hossein Nasr, fenomena alam, peristiwa yang terjadi dalam jiwa manusia, dan ayat-ayat Al-Qur`an, semuanya dapat disebut sebagai *âyat*. Jiwa manusia dan alam, masing-masing adalah mitra mikrokosmik dan makrokosmik yang terkandung dalam Sabda Ilahi. Terdapat banyak ayat Al-Qur`an yang menyebut manusia bersamaan dengan fenomena alam, salah satunya pada penggalan Surah Fushshilat/41: 53 yang bermakna “*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...*” Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, t.tp: Thames and Hudson Ltd, 1978, hal. 6.

¹⁸¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 96.

¹⁸² Abu Bakar Siraj al-Din mengungkapkan bahwa dunia luar adalah cerminan jiwa manusia. Keberkaitan antara dunia luar dengan jiwa manusia terkadang diungkapkan dengan mengatakan bahwa dunia ini seperti “manusia besar,” atau manusia itu adalah “dunia kecil” atau mikrokosmos. Alhasil, kerusakan manusia pasti berpengaruh terhadap keseluruhan. Abu Bakar Siraj al-Din, *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision, and Gnosis*, diterjemahkan oleh Martin Lings, t.tp: Islamic Texts Society, 1992, hal. 32-33.

pengetahuan dan pengasingan dari apa yang dianggap sebagai tujuan final eksistensi manusia.¹⁸³

Menghidupkan kembali doktrin metafisik dapat membantu mengembalikan sakralitas alam dengan menghilangkan cengkeraman yang telah ditempatkan rasionalisme pada visi manusia tentang alam. Ada kebutuhan untuk menghadirkan kembali alam yang sakral sebagai sumber kebenaran dan keindahan dalam pengertian intelektual yang paling ketat dan tidak hanya dalam arti sentimental. Seyyed Hossein Nasr meyakini bahwa alam harus dipandang sebagai penegas dan pembantu kehidupan spiritual bahkan sebagai media rahmat. Penemuan kembali sakralitas alam dengan bantuan prinsip-prinsip tradisional berarti penyatuan kembali makna simbolik dari bentuk luar alam dengan pengembangan simpati spiritual terhadap alam yang tidak berhubungan dengan paganisme kuno dan pemberontakan individualistik modern. Penemuan ini bermakna kembalinya manusia ke rumahnya di kosmos.

Sikap seperti di atas juga dapat membantu menumbuhkan rasa cinta terhadap alam yang merupakan kebalikan dari sikap umum manusia modern selaku penakluk dan musuh alam. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa manusia tidak bisa menaklukkan dan menguasai alam secara terus menerus tanpa mengharapkan reaksi dari alam untuk membangun kembali keseimbangan yang telah mereka hancurkan. Perasaan spiritual tentang alam, setidaknya sampai batas tertentu, dapat memperbaiki sikap semacam ini dan bahaya yang melekat padanya. Perasaan tersebut juga dapat mengobati penyakit akut yang diderita dunia modern. Penderitaan tersebut disebabkan oleh penerapan teknologi yang berlebihan dan peperangan. Keduanya bersatu dalam permusuhan dan agresi terhadap alam.

Adapun sains modern metafisika yang berakar pada intelek, wahyu, dan filsafat alam yang didasarkan padanya, dapat memberikan kritik dan evaluasi terhadap penemuan dan hipotesis ilmiah. Keduanya akan saling melengkapi. Apabila sains modern berurusan dengan pengetahuan yang terperinci, maka metafisika berurusan dengan pengetahuan tertinggi akan benda-benda. Pada saat yang sama, metafisika yang terlepas dari ilmu kealaman dapat memeriksa praanggapan sains dan bertindak sebagai pengkritik sekaligus hakim yang independen.¹⁸⁴

Penemuan kembali pengetahuan metafisika serta revitalisasi teologi dan filsafat alam dapat membatasi penerapan sains dan teknologi. Hal ini sebab penerapan sains modern dan teknologi yang kurang tepat dapat menimbulkan peperangan. Hadirnya metafisika ini kemudian mampu

¹⁸³ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 97-98.

¹⁸⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 118-119.

mengungkapkan sebab-sebab utama yang melatarbelakangi situasi tersebut dan mengoreksi beberapa kesalahan ilmu-ilmu lain yang berkaitan dengan manusia dan masyarakat. Di samping dapat membatasi penerapan sains modern dan teknologi, prinsip-prinsip metafisika juga dapat mengontrol hasrat hewani manusia yang tak henti-hentinya ingin mendominasi alam.¹⁸⁵

Dari uraian panjang di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan erat antara manusia dan alam. Manusia selaku makhluk agung dengan karakter teomorfik yang dimiliki berkemampuan untuk mempelajari dan memanfaatkan alam dengan baik. Mereka dapat menghasilkan berbagai pengetahuan berdasarkan kontemplasinya terhadap alam. Pengetahuan saintifik tersebut beserta penerapannya haruslah berasaskan prinsip-prinsip metafisika agar tidak timbul kerusakan dan ketimpangan baik dalam wilayah alam maupun manusia itu sendiri. Apalagi jika mengingat pernyataan Seyyed Hossein Nasr akan keterpengaruhannya alam oleh sikap dan tindakan manusia. Dengan demikian, manusia selaku khalifah Allah di bumi memiliki peran yang sangat krusial.

Melengkapi pernyataan di atas, penulis turut mengutip prinsip kealamaan yang diusung oleh Stoisisme. Menurut aliran ini, manusia harus hidup serasi dengan alam karena ia adalah unsur dari alam itu sendiri. Manusia tidak bisa menghindari setiap peristiwa yang telah dikehendaki oleh alam karena alam bertindak sesuai dengan *logos*/rasionya. Aliran ini menuntut manusia untuk menyetarakan dirinya sendiri sebelum ia dapat meraih keserasian dengan alam. Cara yang dapat ditempuh adalah dengan bertindak sesuai dengan akal/rasio. Akal yang benar juga disebut sebagai kebaikan. Akal dalam konteks ini mencakup akal alam yang disebut juga dengan sunatullah atau hukum alam yang bersifat Ilahi, tidak terbatas pada akal personal manusia.¹⁸⁶ Jadi, manusia haruslah menjalani kehidupan sesuai dengan rasionya. Menjalani kehidupan sesuai rasio berarti menjalani kehidupan sesuai kehendak Tuhan. Hal ini sebab Stoisisme meyakini bahwa rasio manusia merupakan serpihan dari Rasio Ilahi.¹⁸⁷

Penulis menyetujui pernyataan aliran Stoa bahwa kehidupan manusia haruslah selaras dengan alam. Tidak berbeda dengan apa yang diungkapkan Abu Bakar Siraj al-Din dan Seyyed Hossein Nasr, Stoisisme juga memandang manusia sebagai bagian dari alam. Apapun yang manusia lakukan, baik berupa keburukan maupun kebaikan, pasti akan berdampak

¹⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*, ..., hal. 133.

¹⁸⁶ Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006, hal. 65.

¹⁸⁷ P.A. van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, diterjemahkan oleh K. Bertens dari judul *Grote Filosofen over de Mens*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 57.

kepada keseluruhan alam. Dengan demikian, tidak salah apabila dikatakan bahwa perilaku mikrokosmos (manusia) berbanding lurus dengan perilaku makrokosmos (alam semesta).

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Stoisisme tentang alam memperlihatkan bahwa alam dipandang sebagai suatu entitas yang hidup bersama manusia. Keduanya memaknai alam secara religius, yakni menekankan tindakan manusia yang berlandaskan keimanan dan ketakwaan pada harmonisasi setiap unsur kehidupan. Pemaknaan alam demikian dikenal dengan istilah *eko-teologi*. Istilah ini memperlihatkan adanya keterkaitan dan kesatuan berbagai elemen, yaitu Tuhan, manusia, dan seluruh entitas alam. Melalui sudut pandang ekologi, manusia hanyalah salah satu unsur dalam jejaring ekosistem alam. Unsur-unsur dalam ekosistem tersebut saling berkaitan, sehingga apabila terdapat salah satu unsur yang rusak, maka unsur yang lain akan ikut terganggu. Selain itu, pandangan *eko-teologi* mensyaratkan manusia untuk bersikap adil terhadap alam. Sikap tersebut dapat diwujudkan melalui kepedulian manusia terhadap hak dan kebaikan alam sekitar. Dengan demikian, seluruh unsur biosfer diharapkan dapat selaras.

Ketika menyinggung penafsiran sebelumnya mengenai kerusakan alam, bencana-bencana yang datang kemudian sebenarnya diawali oleh perbuatan manusia yang cenderung destruktif. Mereka tidak menyadari bahwa pendayagunaan alam yang melewati ambang batas dapat mendatangkan mara bahaya yang mengancam manusia itu sendiri. Bencana alam yang melanda manusia tersebut tidak lain merupakan sinyal agar manusia memperbaiki sikapnya dalam memperlakukan alam.

Berlainan dengan sikap sebelumnya, manusia yang diliputi keimanan dan ketakwaan, sebagaimana dijelaskan pada penafsiran Surah al-A'raf/7: 96, akan cenderung memperlakukan alam dengan baik. Keimanan dan ketakwaan tersebut mengarahkan manusia untuk menjalin relasi yang baik dengan seluruh komponen alam semesta sehingga tercipta kehidupan yang sarat akan kedamaian.

Dari pemaparan di atas, penulis menemukan adanya kesesuaian antara pandangan filsafat dengan dalil Al-Qur'an. Penekanan Seyyed Hossein Nasr akan pentingnya aspek spiritual dalam menyikapi alam sejalan dengan Surah al-A'raf/7: 96 yang menvitalkan keimanan dan ketakwaan pada diri manusia. Spiritualitas berupa keimanan dan ketakwaan dapat mencegah manusia dari perbuatan-perbuatan yang dilarang agama, salah satunya adalah perusakan lingkungan. Tanpa adanya sikap spiritual itu, manusia akan tergiring untuk berperilaku buruk sehingga kondisi alam pun ikut terganggu. Sebagaimana diungkapkan pada penafsiran Surah al-A'raf/7: 96, terdapat keterkaitan erat antara manusia dengan alam semesta. Manusia selaku khalifah Allah di muka bumi dituntut untuk dapat menjaga kelestarian

lingkungan di samping hak-hak istimewa yang telah Allah berikan kepada mereka. Tindakan manusia yang tidak diiringi sikap spiritual akan mendorongnya berbuat sewenang-wenang terhadap lingkungan sehingga mengganggu produktivitas sumber daya alam. Akibatnya, kebutuhan manusia akan sulit terpenuhi. Untuk menghindari krisis lingkungan dan sosial semacam itu, manusia dituntut untuk hidup harmonis dengan alam. Di antara sikap yang menunjukkan keselarasan manusia dengan alam adalah tidak membuang sampah sembarangan, menjaga kebersihan lingkungan, memanfaatkan alam secara bijak, dan sebagainya. Sikap harmonis ini dapat meminimalisir datangnya berbagai bencana yang dapat mengancam kehidupan manusia sehingga mereka dapat menjalani kehidupan dengan baik. Dengan demikian, prinsip aliran Stoa agar manusia selaras dengan alam senada dengan prinsip qurani yang menekankan pentingnya keharmonisan seluruh komponen alam semesta.

D. Implikasi Relasi Agama dan Filsafat Bagi Kehidupan

Keterkaitan antara agama dan filsafat, sebagaimana terurai pada pembahasan sebelumnya, melahirkan suatu kebijaksanaan etis yang berimplikasi pada kehidupan. Kebijaksanaan etis tersebut mewujudkan dalam berbagai ranah, yaitu:

1. Relasi Manusia dengan Tuhan

Sudah menjadi keharusan bagi umat beragama untuk mengimani eksistensi Allah. Argumentasi keimanan ini mereka dapatkan melalui keterangan yang tercantum dalam kitab suci yang telah menjadi pedoman mereka dalam beribadah dan menjalani kehidupan. Lain halnya dengan orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan apapun mengenai Allah bahkan tidak memercayainya/ateis. Bagi orang-orang ini, cara terdekat untuk mengimani wujud Allah adalah melalui isyarat-isyarat yang terdapat di alam semesta, sebagaimana cara yang ditempuh para filsuf. Banyak sekali benda-benda “hidup” yang memenuhi jagat raya. Misalnya bumi yang senantiasa berotasi pada porosnya, alam semesta yang selalu berkembang dan berekspansi, tata letak benda-benda ruang angkasa yang terkesan rapi dan teratur, dan sebagainya. Semua itu tidak mungkin tercipta dengan sendirinya dari ketiadaan tanpa adanya “Sebab” yang mampu menciptakan. Mengkontemplasikan fenomena-fenomena alam tersebut akan menyadarkan manusia bahwa ada “Kekuatan” maha dahsyat yang mampu menciptakan, menggerakkan, dan mengatur alam sedemikian rupa. Keadaan ini memaksa manusia untuk melabuhkan pemikirannya pada pengakuan wujud Tuhan. Dengan demikian, manusia sejatinya telah memiliki salah satu alat yang dapat mengantarnya pada ketuhanan, yaitu rasio/akal. Manusia yang menggunakan akalnya dengan baik dapat membuktikan eksistensi Zat

Suprarasional melalui petunjuk-petunjuk yang terhampar di alam semesta. Pada akhirnya, mengimani wujud Allah merupakan hal yang sangat logis.

Cara di atas dapat menjadi tawaran solusi bagi orang yang baru mengenal Tuhan. Walaupun tidak sampai mengetahui hakikat Zat-Nya, setidaknya manusia telah mampu “menemukan” Allah dengan bantuan akalunya. Selanjutnya, untuk mengevaluasi atau bahkan menguatkan konsepsi ketuhanan yang dirumuskan oleh akal, dibutuhkan pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Dalam kitab tersebut, Allah membuktikan diri-Nya sendiri melalui firman-firman-Nya. Allah meyakinkan manusia akan kodrat keimanannya dengan merenungi makhluk-makhluk ciptaan Allah, baik yang terhampar di bumi, seperti binatang dan tumbuhan, maupun yang tergambar di alam semesta, seperti silih bergantinya siang dan malam, dan lainnya. Dalam ayat-Nya yang lain, Allah menjelaskan diri-Nya dengan berbagai nama dan sifat yang mulia. Penjelasan-penjelasan yang terdapat dalam kitab suci tersebut dapat memberikan pemahaman yang tepat kepada manusia dalam memahami konsep ketuhanan. Kolaborasi filsafat dan agama di sini dapat memastikan pemahaman manusia akan Zat Allah berada dalam koridor yang sesuai dengan agama.

Bagi kaum yang telah beragama, pendayagunaan akal seperti di atas dapat mengukuhkan keimanan mereka akan Allah. Akal dapat menjadi sarana untuk memahami wahyu Allah yang tertulis, yaitu Al-Qur`an, maupun yang tidak tertulis, yaitu alam semesta. Di dalam Al-Qur`an, banyak sekali ayat yang menyinggung kejadian-kejadian alam yang menjadi tanda kebesaran Allah. Dengan memikirkan makna ayat-ayat tersebut beserta fenomena alam yang tampak, maka manusia akan beriman dengan kesadaran total dan terhayati sebagai suatu kodrat, bukan sekadar sebagai bentuk kewajiban yang dogmatis. Dengan demikian, filsafat dan agama dapat menjadi sarana penguat dan penambah kadar keimanan.

Keimanan dapat menjadi pedoman hidup manusia sehari-hari. Keimanan yang bersemayam dalam diri seseorang mampu mendatangkan ketenangan batin. Hal ini akan terlihat apabila manusia tertimpa suatu musibah. Seseorang yang beriman akan selalu berpikir positif bahwa apa yang menimpanya merupakan kehendak Allah. Ia meyakini bahwa musibah yang menimpanya sesuai dengan kemampuan yang dimiliki, sehingga ia tidak mudah menyerah dan selalu berusaha mengatasi masalah yang ada. Selain itu, keimanan dapat menghindarkan seseorang dari sifat sombong. Hal ini sebab ia menyadari bahwa apa yang dimilikinya dan seluruh yang ada di alam semesta adalah milik Allah, sehingga berapapun nikmat yang ia peroleh sudah sepatutnya ia bersyukur. Tanpa kuasa Allah, manusia tidak akan mampu melakukan apapun. Tanpa adanya keimanan, manusia akan terjerumus dalam berbagai keburukan dan kedurhakaan.

2. Relasi Manusia dengan Manusia

Pada tataran hubungan sosial, keterkaitan agama dan filsafat juga memiliki peran yang krusial bagi kehidupan. Keduanya sama-sama meyakini bahwa etika bersifat fitrah, sehingga menjadi makhluk beretika merupakan suatu keharusan bagi setiap manusia. Manusia sangat memerlukan etika agar dapat menjalin hubungan yang baik dalam kehidupan sosial masyarakatnya. Di antara bentuk etika itu adalah menghormati orang lain, menghargai perbedaan yang ada, bersikap sopan, berbuat adil, dan sebagainya. Etika dapat meningkatkan citra diri seseorang sehingga ia menjadi manusia yang mulia. Seseorang tentu akan menghormati orang yang beretika walaupun orang tersebut tidak meminta untuk dihormati. Seseorang yang merasa dihargai lazimnya akan bersikap sama kepada orang yang menghargainya, bahkan lebih daripada itu. Berbeda dengan orang yang tidak beretika. Orang yang tidak beretika akan sulit diterima lingkungan sosialnya. Selain itu, tindak kriminalitas dapat meningkat seiring menurunnya kesadaran etis masyarakat. Pada akhirnya, manusia akan menyadari bahwa menghidupkan perilaku etis dalam taraf individu maupun sosial merupakan hal yang sangat vital.

Melalui penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa sesungguhnya etika membawa semangat “memanusiakan” manusia. Etika melahirkan perilaku-perilaku positif yang dapat mengupayakan manusia menjadi makhluk beradab dan berbudaya. Dengan tetap berpedoman terhadap tuntunan agama, etika mendorong manusia untuk mendayagunakan akal dan hati nuraninya agar dapat menghasilkan tindakan berbudi, sehingga mereka menjadi makhluk yang bermartabat.

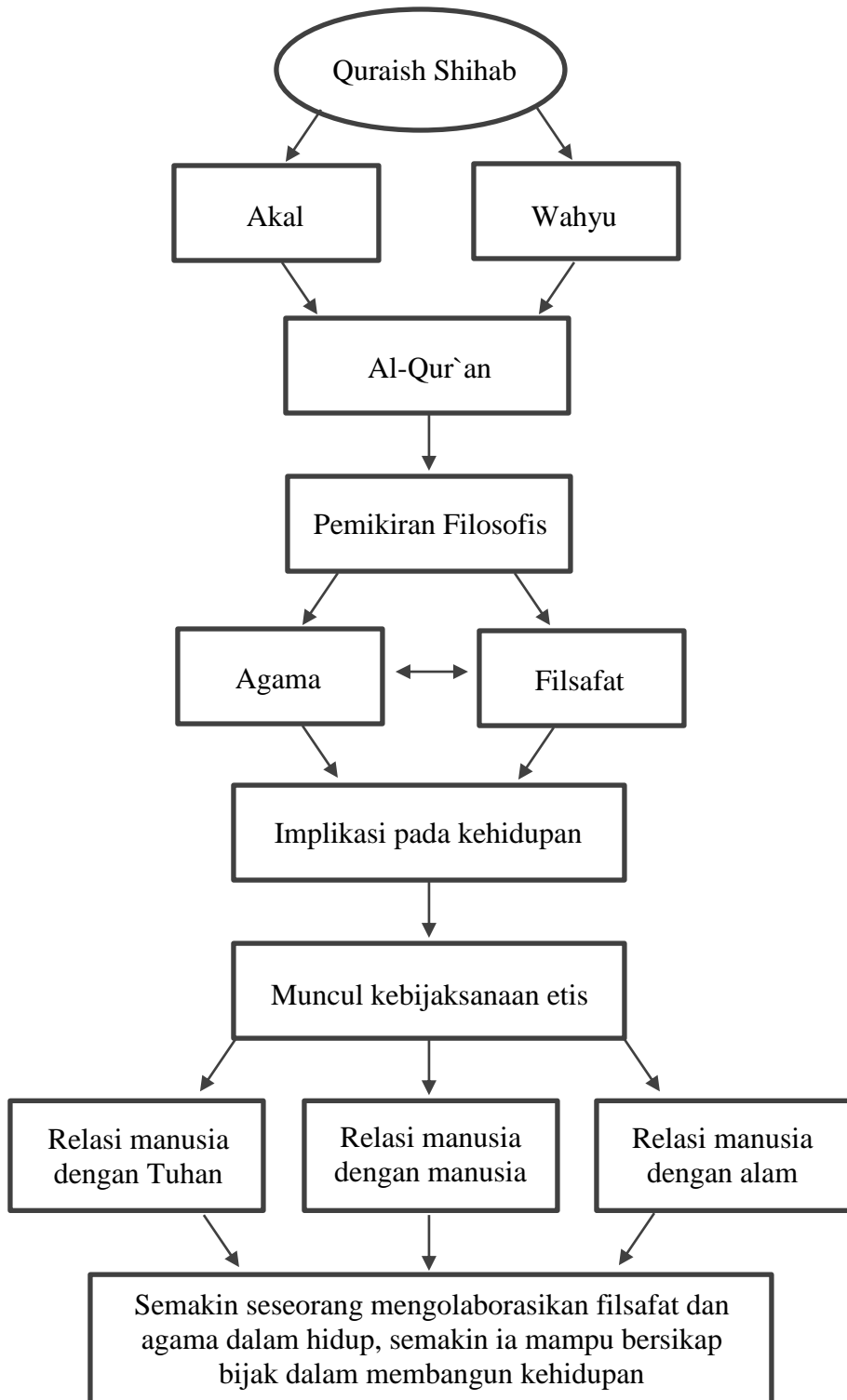
3. Relasi Manusia dengan Alam

Selain etika sosial, filsafat dan agama turut menyoal pentingnya tindakan etis terhadap lingkungan. Hal ini berdasarkan keterkaitan yang terjalin antara manusia dan alam secara fungsional dan resiprokal. Manusia membutuhkan alam untuk menjamin kebutuhan hidupnya, sedangkan alam membutuhkan manusia untuk mengolah dan melestarikannya. Keterkaitan ini menyebabkan adanya keterpengaruhannya alam oleh perilaku manusia. Agar keberlangsungan dan kesejahteraan hidup seluruh makhluk, termasuk manusia, dapat terjaga, maka manusia dituntut untuk dapat menyesuaikan dirinya dengan alam dan bersikap baik terhadap lingkungan. Di antara contoh penyesuaian diri manusia dengan alam adalah menyesuaikan waktu berlayar dengan cuaca, menyelaraskan waktu tanam sesuai musimnya, tidak tinggal di daerah rawan bencana, dan sebagainya. Keharusan manusia untuk dapat menyesuaikan diri dengan lingkungannya disebabkan berubah-ubahnya keadaan lingkungan seiring berjalannya waktu. Hal itu bisa dipicu oleh perubahan iklim, terjadinya bencana alam, dan lainnya. Di samping itu,

manusia juga harus memperlakukan lingkungannya dengan baik, seperti menebang pohon dengan sistem tebang pilih, melakukan upaya reboisasi, menggunakan kendaraan umum untuk mengurangi emisi karbondioksida, tidak membuang sampah sembarangan, tidak menangkap ikan dengan pukat harimau, tidak berburu secara liar, dan sebagainya. Dengan upaya-upaya tersebut, kelestarian lingkungan dapat terjaga dengan baik.

Apabila manusia tidak menjaga lingkungannya, maka timbul berbagai masalah yang berdampak kepada seluruh makhluk hidup. Masalah-masalah tersebut di antaranya adalah rusaknya lingkungan dan ekosistem, berkurangnya hasil sumber daya alam, musnahnya beberapa flora dan fauna, perubahan iklim yang tidak menentu akibat penebangan hutan secara liar dan emisi gas rumah kaca, mewabahnya berbagai penyakit akibat pencemaran udara dan lingkungan, menjangkitnya kelaparan akibat berkurangnya bahan pangan, dan lainnya. Masalah-masalah ini menyebabkan ketidakmampuan makhluk hidup menjalani hidupnya dengan baik dan nyaman. Di sinilah peran penting filsafat dan agama dalam menghayati tindakan manusia yang harus didasari oleh kesadaran hubungan timbal balik dengan alam. Manusia akan memahami bahwa apa yang ia lakukan dapat memengaruhi kesejahteraan makhluk hidup secara keseluruhan. Di samping itu, manusia akan senantiasa mawas diri dalam menggunakan haknya dalam memanfaatkan alam. Pada akhirnya, kesadaran manusia akan pentingnya solidaritas kosmik ini dapat menjaga keharmonisan seluruh komponen kehidupan.

Bagan IV.1.
Skema Relasi Agama dan Filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab



Pada akhir Bab IV ini, penulis sajikan skema besar relasi agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Relasi agama dan filsafat tersebut bermula pada pemikiran mufasir terkait akal dan wahyu yang menjadi titik tolak pemikirannya akan filsafat dan agama. Akal dan wahyu mufasir pahami sebagai dua hal yang berbeda, namun dapat saling bekerja sama dalam beberapa hal yang berkaitan, yaitu mengontemplasikan keajaiban alam semesta yang mengarahkannya untuk meniscayakan wujud Tuhan dan mengetahui serta membedakan perbuatan baik dan buruk. Ketika gagasan akal dan wahyu ini diterapkan dalam memaknai ayat-ayat Al-Qur`an, maka muncul penafsiran-penafsiran yang bernuansa filosofis. Dari penafsiran-penafsiran tersebut, dapat ditemukan suatu fakta bahwa beberapa pemikiran filsafat ternyata berkesesuaian dengan ajaran-ajaran agama yang terdapat dalam Al-Qur`an sehingga filsafat dan agama dapat dikolaborasikan. Pengolaborasian filsafat dan agama dalam hal-hal yang berkaitan, seperti peniscayaan dan keesaan wujud Allah, kefitrahan etika, dan pentingnya membangun solidaritas kosmik dapat memunculkan kebijaksanaan etis yang berimplikasi pada kehidupan. Kebijaksanaan etis itu bermuara pada relasi manusia dengan Tuhan, relasi manusia dengan sesamanya, dan relasi manusia dengan alam. Pada akhirnya, muncullah sebuah teori bahwa semakin seseorang mengolaborasikan agama dan filsafat dalam hidup, semakin ia mampu bersikap bijak dalam membangun kehidupan. Teori ini berpijak pada pandangan K. Bertens, tokoh etika kenamaan asal Indonesia, yang menyatakan bahwa pemikiran filosofis mampu membawa manusia pada kebijaksanaan dalam memandang segala persoalan dalam kehidupan yang kompleks. Hal ini sebab seseorang yang berpikir secara filosofis tidak memandang permasalahan secara dangkal, melainkan senantiasa berusaha mencari pengetahuan sejati dari permasalahan tersebut.¹⁸⁸

¹⁸⁸ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*, Jakarta: Kanisius, 1980, hal. 40.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa penjelasan *Tafsîr al-Mishbâh* terhadap ayat-ayat yang memuat persoalan-persoalan filsafati menghasilkan suatu rumusan bahwa terdapat jalinan konvergensi antara agama dan filsafat. Agama yang dimaksud adalah agama Islam karena penelitian ini mengkaji persoalan agama melalui Al-Qur`an. Sedangkan filsafat yang berelasi dengan agama adalah filsafat yang bersifat teistik-praktis-ekoteologis. Jalinan relasi antara agama dan filsafat ini dapat ditemukan ketika keduanya membahas masalah ketuhanan dan etika sosial serta lingkungan. Ketika membahas masalah ketuhanan, agama dan filsafat saling meniscayakan eksistensi dan ketunggalan wujud Allah. Pada wilayah etika sosial dan lingkungan, agama dan filsafat sama-sama meyakini kefitrahan etika dan pentingnya membangun solidaritas kosmik terhadap seluruh bagian alam agar keselarasan mereka dapat terjaga. Dari sini, dapat dipahami bahwa agama dan filsafat dapat saling menopang dan meneguhkan dalam menciptakan kehidupan yang harmonis. Relasi yang terbangun antara agama dan filsafat dalam *Tafsîr al-Mishbâh* ini sejalan dengan pendapat Al-Kindi dan Ibnu Rusyd yang menyatakan bahwa agama dan filsafat dapat saling menopang dalam perannya sebagai penghasil kebenaran. Agama dan filsafat juga memiliki kesamaan pada tingkat teoritis dan praktis. Pada tingkat teoritis, agama dan filsafat saling meniscayakan eksistensi dan ketunggalan wujud Allah melalui kegiatan bertafakur atas segala sesuatu yang wujud. Pada tingkat praktis, keduanya sama-sama mendorong manusia

untuk mencapai kehidupan moral yang lebih tinggi. Relasi konvergensi antara agama dan filsafat dalam penelitian ini berseberangan dengan pendapat Ibnu al-Shalah dan Ibnu Taimiyah. Mereka menolak filsafat didasari suatu keyakinan bahwa kebenaran hanya bisa diperoleh melalui ajaran dalam Al-Qur`an dan Sunah sehingga menegaskan seluruh pemikiran asing seperti filsafat. Agama dan filsafat dipandang sebagai materi yang bergerak secara terpisah dalam memperoleh kebenaran. Ibnu al-Shalah sendiri mengarahkan penolakannya terhadap filsafat Yunani, bukan filsafat secara keseluruhan. Sedangkan Ibnu Taimiyah masih membuka celah untuk menerima pemikiran filsafat apabila memiliki kesesuaian dengan ajaran agama.

Pandangan Quraish Shihab perihal agama dan filsafat bertitik tumpu pada pandangannya akan wahyu dan akal. Wahyu dan akal mendorong manusia untuk merenungkan keajaiban alam semesta yang menuntunnya untuk meniscayakan wujud Tuhan. Dengan bantuan wahyu dan akal, manusia juga mampu menelaah dan membedakan perbuatan baik dan buruk. Di samping itu, wahyu dapat membantu memahami berbagai persoalan yang tidak mampu dijangkau oleh akal, terutama menyangkut persoalan metafisika dan persoalan ibadah murni. Walaupun akal memiliki keterbatasan, akal dan wahyu masih sangat mungkin dipertemukan karena kesamaan tujuan keduanya untuk meniscayakan wujud Tuhan dan menciptakan manusia beretika.

Mempertemukan pandangan agama dan filsafat pada akhirnya mampu meningkatkan kualitas diri manusia. Ia akan digiring pada keimanan dan berbagai perilaku etis sehingga dapat mengatur hidup dan bertindak secara tepat. Dengan demikian, muncul teori bahwa semakin seseorang mengolaborasikan agama dan filsafat dalam hidup, semakin ia mampu bersikap bijak dalam membangun kehidupan. Teori ini berpijak pada pandangan K. Bertens yang menyatakan bahwa pemikiran filosofis mampu membawa manusia pada kebijaksanaan dalam memandang segala persoalan dalam kehidupan yang kompleks.

B. Saran

Seluruh analisis yang telah penulis kemukakan masih terpusat pada penafsiran ayat-ayat filsafati yang termuat dalam salah satu kitab tafsir nusantara. Pembahasan tema penelitian ini tentu akan lebih sempurna jika dilanjutkan oleh penelitian-penelitian selanjutnya dengan sumber kajian yang berbeda dan mengaitkannya dengan fenomena keindonesiaan yang relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad dan Rasyid Ridha. *Tafsîr al-Manâr*. Jilid III. t.tp: Dar al-Manar, 1367 H.
- Abdullah, M. Amin. *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, diterjemahkan oleh Hamzah dari judul *The Idea of Universality of Ethical in Ghazali and Kant*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Achmadi, Asmoro. *Filsafat Umum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Al-Jurjani. *Kitâb al-Ta`rîfât*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1985.
- Ali, Maulana Muhammad. *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum dan Syariat Islam*, diterjemahkan oleh R. Kaelan dan H.M. Bachrun dari judul *The Religion of Islam*. Jakarta: CV Darul Kutubil Islamiyah, 2016.
- Allen, Diogenes dan Eric O. Springsted (ed.). *Primary Readings in Philosophy for Understanding Theologi*. Kentucky: John Knox Press, 1992.
- Ansari, Muhammad ‘Abdul-Haqq. *Ibn Taymiyyah Expounds On Islam*. t.tp: t.p, 2000.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987.
- Anwar, Ali dan Tono. *Rangkuman Ilmu Perbandingan Agama dan Filsafat*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2005.
- Anwar, Shabri Shaleh dan Jamaluddin. *Pendidikan Al-Qur`an KH. Bustani Qadri*. Indragiri Hilir: PT. Indragiri Hilir Dot Com, 2020.
- Arfianti, Ika. *Pragmatik: Teori dan Analisis (Buku Ajar)*. Semarang: CV. Pilar Nusantara, 2020.
- Arif, Syamsuddin. “Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi,” dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014.

- Arkoun, Muhammad. *Al-Fikr al-Islâmiy: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, diterjemahkan oleh Hasyim Shalih. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan oleh Zaimul Am dari judul asli *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. Bandung: Mizan, 2011.
- al-Ashfahani, Ragib. *Mufradât Alfâdz Al-Qur`an* (t.d)
- Asmuni, Ahmad. "Al-Qur`an dan Filsafat: Al-Qur`an Inspirator Bagi Lahirnya Filsafat," dalam *Jurnal Diyâ al-Afkâr*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2017.
- al-'Asqalani, Ibnu Hajar. *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*. Jilid 1. t.tp: al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah, 1984.
- 'Asyur, Ibnu. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. t.tp: Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- At-Tunisi, Bukhori. *Konsep Teologi Ibn Taimiyah*. Yogyakarta: Deepublish, 2017.
- Athiyah, Ibnu. *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Jilid II. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 2001.
- Atiyeh, George N. *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, diterjemahkan oleh Kasidjo Djojosewarno dari judul *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1983.
- Azharulloh. "Syafaat dalam Al-Qur`an Menurut Perspektif Tafsir al-Mishbah," *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ, 2017.
- Aziz, Abdul, dan Abdusysykir. *Analisis Matematis terhadap Filsafat Al-Qur`an*. Malang: UIN-Malang Press, 2006.
- Baharudin, M. *Harmonisasi Filsafat dan Agama* (t.d)
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.
- Bakry, Hasbullah. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Widjaja, 1971.
- Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat*. Jakarta: PT. Mutiara, 1982.
- Baqi', Muhammad Fuad Abdul. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur`an al-Karîm*, Kairo: Dar al-Hadis, 1996.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*. Jakarta: Kanisius, 1980.
- al-Biqâ'i, Burhanuddin. *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*. Jilid XVIII. t.tp: Dar al-Kitab al-Islamiy, t.t.
- Boer, T.J. de. *History of Philosophy in Islam: Sejarah Filsafat dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ruslani. Yogyakarta: Forum, 2020.
- Budiana, Yusuf, dan Sayiid Nurlie Gandara. "Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 85-91.

- Darmodiharjo, Darji dan Shidarta. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- al-Din, Abu Bakar Siraj. *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision, and Gnosis*, diterjemahkan oleh Martin Lings. t.tp: Islamic Texts Society, 1992.
- Erina, Merita Dian, *et.al.* "Tasawuf Akhlaki Haris Al-Muhasibi: Alternative Solutions to Face Problems in the Modernization Era," dalam *Jurnal Spirituality and Local Wisdom*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 79-93.
- Fajar, Abbas Sofwan Matla'il. *Fikih Ekologi: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*. Yogyakarta: Deepublish, 2021.
- Fakhruddin, Muhammad al-Razi. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. t.tp: Dar al-Fikr, 1981.
- Farida, Umma. "Perkembangan Ilmu Hadis: Pra, Era dan Pasca Ibnu Shalah," dalam *Jurnal al-Zahrâ'*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2004, hal. 238-256.
- Farsyukh, Muhammad Amin. *Mausû'ah 'Ibâqarah al-Islâm fi 'Ilmi wa al-Fikr wa al-Adab wa al-Qiyâdah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1996.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, diterjemahkan oleh Tajul Arifin dari judul asli *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ferm, Vergilius. *An Encyclopedia of Religion*. New York: Philosophical Library, Inch., 1945.
- Gholib, Achmad. *Filsafat Islam*. Jakarta: Faza Media, 2009.
- Gibson, Peter. *Segala Sesuatu yang Perlu Anda Ketahui tentang Filsafat*, diterjemahkan oleh A. Puspo Kuntjoro. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2020.
- Gunarsa, Singgih D. *Psikologi Praktis: Anak, Remaja dan Keluarga*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Habibah, Sulhatul. "Filsafat Ketuhanan al-Kindi," dalam *DAR EL-ILMI: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 19-34.
- Hamdan, Umar. "Paradigma Penyatuan Filsafat dan Agama Perspektif al-Kindi," dalam *Ta'allam Allughoh: Jurnal Pendidikan dan Kajian Bahasa Arab*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 37-46.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid IV. t.tp: Pustaka Nasional PTE LTD Singapura, t.th.
- Hamzah dan Wa Muna. "Epistemologi Ibnu Rusyd dalam Merekonsiliasi Agama dan Filsafat," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018, hal. 169-186.
- Harahap, Syahrin dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedia Akidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2009.

- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- Harris, Scott L., *et.al.* "Philosophers and Religious Leaders," dalam Christian D. von Dehsen (ed.) *Lives & Legacies: An Encyclopedia of People Who Changed the World*. New York: Routledge, 2013.
- Hicks, Rev. E. L., *et.al.*, "A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature," dalam *The Encyclopædia Britannica*. Vol. III. Edinburgh: Adam and Charles Black, t.t.
- Hidayatullah, Syarif. "Relasi Filsafat dan Agama: Perspektif Islam," dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 40 No. 2 Tahun 2006, hal. 128-148.
- Holmes, Janet dan Nicky Riddiford. "Complaints," dalam Louise Cummings (ed.) *The Pragmatics Encyclopedia*. New York: Routledge, 2010.
- Holt, *et.al.* *The Holt Intermediate Dictionary of American English*. t.tp: t.p, 1966.
- Hornby, A S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ibrahim, Ruslan. "Filsafat Islam: Kejayaan dan Konflik dengan Ortodoksi," dalam *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 181-189.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Iqbal, Imam. "Filsafat sebagai Hikmah: Konteks Berfilsafat di Dunia Islam," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017.
- Jaenudin, Cecep. "Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam," dalam Ali Sodikin *Mencari Islam di Ruang-Ruang Penafsiran*. t.tp: Pustaka, 2017.
- Jauhari, Thanthawi. *al-Jawâhir fî Tafîsîr al-Qur`ân al-Karîm*. Jilid X. t.tp: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1347 H.
- Junaidi, Mahbub. *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*. Solo: CV. Angkasa Solo, 2011.
- Kamal, Zainun. *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- , *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Kasno. *Filsafat Agama*. Surabaya: Alpha, 2018.
- , *Sinkretisme Filsafat dan Agama Menurut Ibnu Rusyd*. Surabaya: Alpha, 2021.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr Al-Qur`an al- 'Azhîm*. Jilid VI. t.tp: Dar Thayyibah li Nasyar wa al-Tauzi', 1999.
- , *Thabaqât al-Syâfi 'iyyah*. Jilid II. Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2004.

- Kementrian Agama RI. *Al-Qur`an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jilid VII. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Keraf, A. Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Khaldun, Ibn. *Mukaddimah Ibn Khaldun*, diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006.
- Koto, Alaidin. *Hikmah di Balik Perintah dan Larangan Allah*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2014.
- Kurniawan, Syamsul dan Moh. Haitami Salim. *Filsafat Ilmu: Diskursus Seputar Ilmu yang Penting Bagi Guru Agama Islam*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2022.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Latif, Mukhtar. *Orientasi Kearah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pernadamedia Group, 2014.
- Leaman, Oliver. *Averroes and his Philosophy*. Surrey: Curzon Press, 1998.
- Lindberg, David C. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Lufaei. "Tafsir al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2019, hal. 29-40.
- Luh, Muhammad Ahmad. *Filsafat Begal Akidah Islam*, diterjemahkan oleh Armen Halim Naro dari judul *Jinâyah al-Takwîl al-Fasîd 'alâ al-Aqîdah al-Islâmiyyah*. Bekasi: PT Darul Falah, 2015.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: al-Mathba'ah al-Katsulikiyyah, t.th.
- Madani, Abubakar. "Pemikiran Filsafat al-Kindi," dalam *Jurnal Lentera*, Vol. IXX No. 2 Tahun 2015, hal. 106-117.
- Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia. *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2021.
- Manzhur, Ibnu. *Lisân al-'Arab*. t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Masbukin dan Alimuddin Hassan. "Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah," dalam *Jurnal TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2016.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsir Al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amtsâl Al-Qur`an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022.
- al-Maraghi, Ahmad Musthofa. *Tafsîr al-Marâgî*. t.tp: Musthofa al-Babi al-Halabi, 1946.
- Marlena, Reni. "Filsafat dan Agama dalam Perspektif al-Kindi: Ketuhanan, Al-Nafs, dan Alam," dalam *Jurnal Tekno Aulama*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 57-65.

- Mas'udi. "Menyingkap Hubungan Agama dan Filsafat: Merenda Kesesatan Filsafat al-Ghazali, Merespons Keterhubungan Filsafat dan Agama Ibnu Rusyd," dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2013, hal. 301-322.
- Masyharuddin, H. "Pandangan Ibn Taimiyah tentang Pemikiran Islam: Studi Pembaruan Aspek Tasawuf." *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Masyhud, H. "Pemikiran Ibn Taimiyah tentang Metode Penafsiran Al-Qur'an sebagai Upaya Pemurnian Pemahaman Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2008, hal. 250-270.
- McGinnis, Jon dan David C. Reisman. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- Minhaji, Akh. *Pendekatan dalam Pengkajian Islam: Visi dan Tradisi Akademik PTAIN*. Yogyakarta: Bening Pustaka, 2019.
- Mistar, Jatim. "Dimensi-Dimensi Filsafat dalam Al-Qur'an: I'jāz Al-Qur'ān dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern," dalam *Jurnal EL-FURQONIA*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 27-47.
- Muftisany, Hafidz. *Akhlaq Muslim Sejati: Menjadi Negarawan Lewat Salat Hingga Secukupnya Mencintai Harta*. t.tp: Intera, 2021.
- Mulyadi. "Argumentasi Filosofis al-Kindi, Ibnu Rusyd, dan al-Farabi tentang Kekekalan Alam," dalam *Jurnal At-Ta'fikir*, Vol. XII No. 2 Tahun 2019, hal. 131-140.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Al-Qur`ān wa al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mashri, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Musthofa, Bisri. *Al-Ibrîz fî Ma'rîfati Tafsîr Al-Qur`ān al-'Azîz*. Juz XXI. t.tp: Menara Kudus, t.th.
- Najjar, Ibrahim Y. *Faith and Reason in Islam*. London: Oneworld Publications, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man*. London: Mandala Unwin Paperbacks, 2016.
- . *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. t.tp: Thames and Hudson Ltd, 1978.
- . "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
- . "The Qur`ān and Hadīth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.

- Nasihah, Zainun. *Visi Kesadaran Kosmik dalam Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi*. Serang: A-Empat, 2020.
- Nasution, Ahmad Taufik. *Filsafat Ilmu Hakikat Mencari Pengetahuan*. Yogyakarta: Deepublish, 2016.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid I. Jakarta: UI-Press, 2011.
- , *Teologi Islam*. Jakarta: UI-Press, 1972.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani dan Rahmat Hidayat Nasution. *Filsafat Hukum Islam dan Maqashid Syariah*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Ngadimah, Mambaul. *Teolog Versus Filosof: Debat tentang Tuhan dan Alam antara Teolog dengan Filsuf Peripatetik*. Ponorogo: STAIN Po Press, 2014.
- Nur, Afrizal. "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII No. 1 Tahun 2012, hal. 21-33.
- Nurdin, Ismail. *Etika Pemerintahan: Norma, Konsep, dan Praktek bagi Penyelenggara Pemerintahan*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2017.
- Paley, Edmund. *The Works of William Paley*. Vol. IV. London: Whitefriars, 1830.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Antarmadzhah-Madzhah Barat dan Islam*. Bandung: Sahifa, 2015.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Qal'aji, Abdul Mu'thi Amin. *Fatâwâ wa Masâil Ibn ash-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986.
- Qamariyah, Nurul. *Berdzikirlah! Pasti Hatimu Akan Tenang*. Yogyakarta: Laksana, 2018.
- al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Mahâsin al-Takwîl*. t.tp: t.p, 1957.
- al-Qazwini, Ibnu Majah. *al-Sunan*. Jilid I. t.tp: Dar al-Tashil, 2014.
- al-Qurthubi. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ây al-Furqân*. Jilid IV. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003.
- Rabbani, Aletheia. "Pengertian Relasi, Fungsi, Cara, Tahap, dan Manfaatnya," dalam <https://www.sosial79.com/2021/09/Pengertian-Relasi.html>. Dikutip pada 24 Agustus 2022 pukul 20:37 WIB.
- Rahardi, Kunjana. *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Erlangga, t.th.
- Rasyid, Daud. *Islam dalam Berbagai Dimensi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Rasyid, Muhammad Ainur. *Kutemukan Engkau dalam Tahajjudku*. Yogyakarta: DIVA Press, 2015.

- Ravertz, Jerome R. *Filsafat Ilmu: Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan*, diterjemahkan oleh Saut Pasaribu dari judul asli *The Philosophy of Science*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Rescher, Nicholas. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, t.th.
- Ridah, Abu. *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyah*. Jilid I. t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1950.
- Ridwan, Mohammad. *Wawasan Keislaman: Penguatan Diskursus Keislaman Kontemporer Untuk Mahasiswa Perguruan Tinggi Umum*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*. Depok: Sahifa Publishing, 2020.
- Rusli, Ris'an. *Filsafat Islam: Telaah Tokoh dan Pemikirannya*. Jakarta: Kencana, 2021.
- Rusyd, Ibnu. *Fashl al-Maqâl wa Taqrîru Mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- , *Kaitan Filsafat dengan Syariat*, diterjemahkan oleh Ahmad Shodiq Noor. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- al-Sa'di. *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002.
- Santoso, Ravi dan Erman. "Relasi Antarkelembagaan Desa dalam Pembangunan Infrastruktur di Desa Mayang Pongkai Kecamatan Kampar Kiri Tengah Kabupaten Kampar Tahun 2016," dalam *Jurnal Online Mahasiswa (JOM) FISIP*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2017.
- al-Sayuthiy, Jalal al-Din ibn 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr dan Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy, *Tafsîr Al-Qur`an al-'Azhîm*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.
- Setio, Robert. *Pengantar Filsafat Keilahian (Teologi): Ragam Pemahaman tentang Tuhan*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, t.th.
- Setyabudi, M. Nur Prabowo dan Albar Adetary Hasibuan. *Pengantar Studi Kontemporer: Teoritis dan Terapan*. Malang: UB Press, 2017.
- al-Shalah, Ibnu. *An Introduction To The Science of The Hadith*, diterjemahkan oleh Eerick Dickinson. t.tp: Garnet Publishing, t.th.
- , *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986.
- ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nuur*. Jilid 1. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- , *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Shields, Christopher. *Aristotle*. New York: Routledge, 2007.
- Shihab, M. Quraish. "Pendidikan Agama, Etika dan Moral," dalam *Jurnal Mimbar Pendidikan*, Vol. XX No. 1 Tahun 2001, hal. 19-23.

- . *Dia Di Mana-Mana: "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena*. Tangerang Selatan: PT. Lentera Hati, 2021.
- . *Logika Agama*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017.
- . *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2021.
- . *Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2022.
- . *Membumikan Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Menyingkap Tabir Ilahi: Al-Asmâ' al-Husnâ dalam Perspektif Al-Qur`an*. t.tp: PT. Lentera Hati, t.th.
- . *Mukjizat Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 2014.
- . *Perempuan: ...Dari Cinta sampai Seks; dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah; dari Bias Lama sampai Bias Baru...* Tangerang: PT. Lentera Hati, 2022.
- . *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 2007.
- . *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2021.
- . *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Shihab, M. Quraish dan Najelaa Shihab. *Hidup Bersama Al-Qur`an 2: Moderasi dan Pembelajaran Transformatif Tanya Jawab Seputar Rukun Iman, Shalat, Jodoh, dan Keluarga*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2022.
- Sibramalisi, Ali. *Mengenal Tuhan bersama M. Quraish Shihab: Kajian Filosofis atas Eksistensi dan Keesaan Allah*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2019.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI-Press. 1986.
- Sofyan dan Kasim Yahiji. *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*. Malang: Inteligensia Media, 2019.
- Suhardi, dkk. *Senarai Filsafat Ilmu*. Medan: CV. Pusdikra Mitra Jaya, 2020.
- Sulaeman, A. "Pergulatan antara Filsafat dan Agama," dalam *Jurnal ISLAMADINA*, Vol. IX No. 1 Tahun 2010, hal. 83-104.
- Sulaiman, Asep. *Mengenal Filsafat Islam*. Bandung: Yrama Widya, 2016.
- Supriyanto, Yoko. "Manusia Hidup dalam Perubahan dan Keberlanjutan," dalam *e-Modul Sejarah X*. t.tp: t.p, 2019.
- Surachmad, Winarmo. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 1998.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 2005.
- . *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.

- Susanto. *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.
- al-Suyuthi. *Shaun al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*. t.tp: Maktabah al-Khaniji, t.th.
- Syam, M.Basir. "Perbedaan Pendapat Ulama tentang Urgensi Filsafat dalam Islam," dalam *Aqidah-Ta; Jurnal Ilmu Aqidah*, Vol. III No. 2 Tahun 2017, hal. 123-128.
- Syathi', Aisyah Abdurrahman Bintu. *Muqaddimah Ibn al-Shalâh wa Mahâsin al-Ishthilâh*. t.tp: Dar al-Ma'arif, t.th.
- al-Syaukani. *Fatḥ al-Qadîr: al-Jâmi' baina Faniyyi al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilmi al-Tafsîr*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007.
- Taimiyah, Ibnu. *Ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyyîn*. Beirut: Muassasah ar-Rayyan, 2005.
- . *An Introduction to the Principles of Tafsir*. t.tp: Al-Hidaayah Publishing & Distribution Ltd, t.th.
- . *Answering Those Who Altered The Religion of Jesus Christ*, diterjemahkan oleh Bayan Translation English. t.tp: Umm Al-Qura, t.th.
- . *Diseases of The Hearts & Their Cures*. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, t.th.
- . *The Creed of al-Wâsiṭiyyah*, diterjemahkan oleh Abu Rumaysah. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2009.
- . *The Decisive Criterion Between The Friends of Allāh & The Friends of Shayṭān*, diterjemahkan oleh Abu Rumaysah. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2005.
- . *The Principle of Patience*, diterjemahkan oleh Abu Fatimah Azhar Majothi. t.tp: Darul Imam Muslim, 2015.
- al-Thabari. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur`an*. Jilid VI. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.
- Trosborg, Anna. *Interlanguage Pragmatics: Request, Complaints, and Apologies*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1994.
- Usman, Muh. Ilham. "Meneroka Pemikiran Ibn Taymiyah: Kritik terhadap Filsafat dan Tasawuf," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020, hal. 29-60.
- Vera, Susanti, *et.al.*, "Aliran Rasionalisme dan Empirisme dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan," dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 59-73.
- Wahda, Jumrohtul. "Filsafat al-Kindi dalam Memahami Teologi," dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. IV No. I Tahun 2019, hal. 35-44.
- Wahid, Abd. "Korelasi Agama, Filsafat dan Ilmu," dalam *Jurnal Substantia* Vol. 14 No. 2 Tahun 2012, hal. 224-231.
- Wardani. "Al-Qur`an sebagai Sumber Tekstual Filsafat Islam," dalam *Jurnal Studia Insania*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, hal. 9-23.

- Wartini, Atik. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014.
- Waston. *Filsafat Ilmu dan Logika*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2019.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Service, Inc., 1976.
- Weij, P.A. van der. *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, diterjemahkan oleh K. Bertens dari judul *Grote Filosofen over de Mens*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Wijaya, Aksin. *Ragam Jalan Memahami Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Woo Ho, Ro. *Siapakah Kristus?* Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015.
- Yamani, Moh. Tulus. "Memahami Al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i," dalam *Jurnal J-PAI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 273-291.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Filsafat Tauhid: Mengenal Tuhan Melalui Nalar dan Firman*, diterjemahkan oleh M. Habib Wijaksana. Bandung: Arasy, 2003.
- Yuhawita. "Akal dan Wahyu dalam Pemikiran M. Quraish Shihab," dalam *Jurnal Syi'ar*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 95-106.
- Yulianto, Dion. *Buku Pintar Penanggulangan Kekeringan*. Yogyakarta: DIVA Press, 2021.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010.
- Yusuf, Kadar M. *Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Amzah, 2012.
- al-Zamakhsyari. *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwîl fî Wujûh al-Ta`wîl*. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 2009.
- Zarkasy, Hamid Fahmi. "Akal dan Wahyu dalam Pandangan Ibnu Rusyd dan Ibnu Taimiyyah," dalam *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2007, hal. 18-32.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Jilid II. Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.
- . *al-Tafsîr al-Wajîz*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1996.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Nur Hamidah Arifah
Tempat, Tanggal Lahir : Malang, 23 November 1998
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Dsn. Tunjungsari, RT.26/RW.06, Desa Bantur, Kec. Bantur, Kab. Malang, Jawa Timur
Email : midaarifa@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN Bantur 06, lulus tahun 2010
2. MTs An-Nur Bululawang, lulus tahun 2013
3. MA An-Nur Bululawang, lulus tahun 2016
4. PP An-Nur 1 Bululawang, lulus tahun 2016
5. S1 Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) Jakarta, lulus tahun 2020

Riwayat Pekerjaan:

Tenaga Pendidik di MTs Mambaul Ulum Bantur tahun 2021-sekarang.

Karya Tulis Ilmiah:

Skripsi berjudul “Perkembangan Pemaknaan Ayat-Ayat *Milk al-Yamîn*: Analisis Penafsiran Kitab Periode Klasik, Pertengahan, Modern, dan Kontemporer.”

RELASI AGAMA DAN FILSAFAT DALAM TAFSÎR AL-MISHBÂH KARYA M. QURAISH SHIHAB

ORIGINALITY REPORT

19%	17%	9%	9%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	7%
2	archive.org Internet Source	2%
3	ia903106.us.archive.org Internet Source	1%
4	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
5	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
6	Submitted to State Islamic University of Alauddin Makassar Student Paper	<1%
7	etheses.uin-malang.ac.id Internet Source	<1%
8	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%
9	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	<1%

