

DINAMIKA DALAM KAJIAN AL - QUR'AN DAN TAFSIR

Buku ini membahas banyak hal yang terkait Al-Qur'an. Dengan kesengajaan, tema-tema yang diangkat dalam tulisan di buku ini sangat beraneka ragam yang bisa jadi sulit ditemukan benang merahnya. Namun, sebenarnya buku ini memuat tiga tema besar, yaitu Al-Qur'an, tafsir dan wawasan keislaman umum.

Buku ini membawa keresahan dan gagasan-gagasan orisinal dari dosen-dosen di fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, yang mendedikasikan dirinya dalam kajian Al-Qur'an dan tafsir, dengan harapan bahwa mereka bisa diapresiasi oleh Allah Ta'ala sebagai para penjaga dan pelayan Al-Qur'an. Buku ini diharapkan memberikan wawasan baru, baik sebagai masalah yang perlu bersama-sama dicarikan solusinya dalam Al-Qur'an, maupun sebagai solusi aplikatif yang bisa dipilih bagi beberapa masalah yang sudah ada di masyarakat.



Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin
Institut PTIQ Jakarta

ISBN 978-623-92401-7-2



Andi Rahman, dkk.

DINAMIKA DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Andi Rahman, Zia ul Haremein, Amiril Ahmad, Muhammad Khoirul Anwar,
Hidayatullah, Lukman Hakim, Farit Afrizal, Tubagus Hasan Basri,
A. Husnul Hakim, Syaiful Arief, Ansor Bahary



DINAMIKA

Dalam Kajian

AL - QUR'AN DAN TAFSIR



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Mengenal Dunia

Dikenal Dunia

DINAMIKA DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Andi Rahman, Zia ul Haremein, Amiril Ahmad,
Muhammad Khoirul Anwar, Hidayatullah,
Lukman Hakim, Farit Afrizal, Tubagus Hasan Basri,
A. Husnul Hakim, Syaiful Arief, Ansor Bahary



Penerbit:

**Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta**

DINAMIKA DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Copyright © Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

All Rights Reserved

Penulis :

Andi Rahman, Zia ul Hamein, Amiril Ahmad,
Muhammad Khoirul Anwar, Hidayatullah, Lukman
Hakim, Farit Afrizal, Tubagus Hasan Basri, A. Husnul
Hakim, Syaiful Arief, Ansor Bahary

Layout & Cover : Tim Penerbit

Cetakan Pertama, 2022

Jumlah Hal: viii+158 hlm

ISBN: 978-623-92401-7-2

Diterbitkan oleh

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta

Jl. Batan I No.2, Lebak Bulus, Cilandak, Jakarta Selatan

(021) 7690901

KATA PENGANTAR

Al-Qur'an merupakan kitab suci dan buku yang paling sering dibaca dan dikaji. Unikny, tidak ada orang yang bosan dalam membaca Al-Qur'an. Dengan sedemikian banyak kajian atas Al-Qur'an yang dilakukan semenjak 15 abad yang lalu hingga kini, hikmah dan ilmu yang ada dalam Al-Qur'an tidak pernah habis. Jika diibaratkan sebagai mata air, Al-Qur'an jelas lebih luas dari samudera.

Al-Qur'an dikaji, dan hasil dari kajian itu akan memunculkan banyak mashlahat dan menjadi solusi bagi problematika manusia. Dalam konteks yang berbeda, kita mengkaji problematika masyarakat dan mencoba mencarikan solusinya dalam Al-Qur'an. Terbukti bahwa Al-Qur'an bukan sekedar bacaan, tetapi sumber segala kebaikan dan solusi bagi berbagai masalah.

Berbeda dengan buku dan bacaan apapun yang ada di dunia, Al-Qur'an merupakan wahyu ilahiyah. Keluasan dan kedalaman Al-Qur'an memang tidak terhingga. Berbagai disiplin ilmu terbukti bisa berinteraksi dengan Al-Qur'an, sebab ilmu dan wahyu memang sama-sama berasal dari satu sumber, yaitu Allah Ta'ala.

Buku ini membahas banyak hal yang terkait Al-Qur'an. Dengan kesengajaan, tema-tema yang diangkat dalam tulisan di buku ini sangat beraneka ragam yang bisa jadi sulit ditemukan benang merahnya. Namun, sebenarnya buku ini memuat tiga tema besar, yaitu Al-Qur'an, tafsir dan wawasan keislaman umum.

Buku ini membawa keresahan dan gagasan-gagasan orisinal dari dosen–dosen di fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, yang mendedikasikan dirinya dalam kajian Al-Qur’an dan tafsir, dengan harapan bahwa mereka bisa diapresiasi oleh Allah Ta’ala sebagai para penjaga dan pelayan Al-Qur’an. Buku ini diharapkan memberikan wawasan baru, baik sebagai masalah yang perlu bersama-sama dicarikan solusinya dalam Al-Qur’an, maupun sebagai solusi aplikatif yang bisa dipilih bagi beberapa masalah yang sudah ada di masyarakat.

Jakarta, 7 Juni 2022

Andi Rahman

Daftar Isi

Bagian 1

Pola Masyarakat Urban Perkotaan dalam Membaca Al-Qur'an
Berdasarkan Kirologi _ 2

Andi Rahman

Tiga Serangkai Penghancur Umat _ 7

Zia ul Hamein

Ruang dan Waktu _ 18

Amiril Ahmad

Dinamisasi Terjemahan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Relasi
Kuasa dan Ideologi _ 26

Muhammad Khoirul Anwar

Bagian 2

Memaknai Ra'y dalam Tafsir Al-Qur'an _ 39

Hidayatullah

Menalar Integrasi Ilmu dalam Dunia Tafsir:

Dulu dan Kini _ 49

Lukman Hakim

Maqashid al-Qur'an dan Sejarah Perkembangannya _ 64

Farit Afrizal

Prinsip Pendidikan Anak dalam Perspektif Surat Luqman
Ayat 12-19 _ 77

Tubagus Hasan Basri

Gagasan Al-Qur'an Tentang Eksistensi Sebuah Bangsa
(Kontekstualisasi Sunnatullah dalam Konteks Kehancuran
Bangsa) _ 93
A. Husnul Hakim

Bagian 3

Konsep dan Kebutuhan Spiritualitas Sebagai Landasan
Kebertuhanan _ 117
Syaiful Arief

Menyoal Sesajen Menganggit Toleransi, Bukan Membumikan
Intoleran _ 145
Ansor Bahary

BAGIAN 1

Pola Masyarakat Urban Perkotaan dalam Membaca Al-Qur'an Berdasarkan Kirologi

Andi Rahman

andirahman@ptiq.ac.id



Sudah lama, sekitar 15 tahun yang lalu, saya sudah menggunakan istilah kirologi. Bukan sekedar dalam obrolan non formal, tetapi dalam beberapa seminar dan forum ilmiah istilah kirologi saya sampaikan. Dalam definisi sederhana, kirologi bisa dimaknai sebagai metode memperoleh ilmu dan pengetahuan dengan berdasarkan kira-kira.

Cara kerja kirologi adalah kita melihat, mendengar, dan membaca informasi dan fenomena yang terjadi berulang kali, lalu kita simpulkan tanpa diverifikasi secara ilmiah. Hasil dari kirologi tentunya terbuka untuk dikritisi dan dibantah. Tidak apa-apa ketika hasil kirologi ditolak, sebab data yang dikeluarkan oleh lembaga otoritatif yang resmi saja sering ditolak oleh masyarakat.

Kirologi membantu kita untuk membuat hipotesis sementara, yang akan menjadi acuan dalam melaksanakan penelitian yang metodologis. Tentunya jika “terlalu malas” untuk melakukan penelitian yang sesuai kaidah ilmiah, kita gunakan saja kesimpulan kirologi yang ada.

Saya dekat dengan pembelajaran Al-Qur’an. Sedari saya kecil sudah membaca Al-Quran dan belajar ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk bisa membaca Al-Qur’an dengan baik dan benar. Sedari kecil juga saya mengajar Al-Qur’an, hingga kini kira-kira sudah lebih dari seperempat abad saya mengajar Al-Qur’an. Jadi, apa yang akan saya sampaikan dengan kirologi, sepertinya bisa diterima. Semisal ada orang yang menolak temuan saya, mungkin lebih banyak orang yang menolak dari pada menerimanya, saya tidak berkeberatan. Inilah kelebihan (sekaligus kekurangan) kirologi, di mana setiap orang bisa menyampaikan temuannya tanpa repot menyusun metodologi penelitian dan dirinya tidak galau saat temuannya ditolak.

Berdasarkan kirologi, masyarakat urban yang tinggal di perkotaan memiliki pola yang unik dan cenderung paradoks. Saat kecil, di usia taman kanak-kanak, orang kota sudah belajar membaca Al-Qur’an di TPA/TPQ atau belajar dengan guru privat yang datang ke rumah. Anak-anak belajar Al-Qur’an 2 sampai 5 hari dalam sepekan. Pembelajaran ini dilakukan selayaknya sekolah, di mana libur belajar Al-Qur’an disamakan dengan liburan sekolah. Hasilnya adalah bahwa saat masuk ke jenjang pendidikan dasar (SD/MI), mereka sudah bisa membaca Al-Qur’an.

Di sekolah dasar, ada pelajaran membaca Al-Qur’an. Ada banyak sekolah yang menjadikan pembelajaran Al-Qur’an sebagai keunggulan yang menjadi daya tarik orang untuk memasukkan anaknya ke sekolah itu. Anak-anak mulai menghafal Al-Qur’an. Dalam rentan waktu 6 tahun, siswa

diberikan target menghafal juz 30 (setoran hafalan juz 30). Ada juga sekolah yang menetapkan target hafalan Al-Qur'an lebih dari 1 juz. Hafalan Al-Qur'an juga diperlombakan sebagai motivasi tambahan untuk anak-anak dalam belajar dan menghafal Al-Qur'an. Pada usia sekolah dasar, anak-anak sangat akrab dengan Al-Qur'an, dan Al-Qur'an sangat dekat pada mereka.

Saat menginjak pendidikan menengah pertama, anak-anak mulai memiliki banyak aktivitas di luar sekolah. Latihan futsal, nongkrong bersama teman, dan les privat untuk meningkatkan nilai mata pelajaran di sekolah menjadi penyebab anak-anak tidak menambah hafalan Al-Qur'an. Mereka relatif jarang membaca Al-Qur'an. Tema obrolan mereka tidak lagi berapa banyak hafalan Al-Qur'an, tetapi mau main ke mana sore ini atau pembicaraan seputar sosok teman di sekolah yang disukai.

Selanjutnya saat di sekolah menengah atas, anak-anak yang sudah harus diganti namanya menjadi remaja, semakin jarang membaca Al-Qur'an. Ada banyak aktivitas yang mereka lakukan setelah pulang dari sekolah. Di usia remaja ini hafalan Al-Qur'an mulai hilang berguguran, dan mushaf Al-Qur'an hanya dipegang hanya di saat bulan Ramadhan. Para remaja memang tidak identik dengan Al-Qur'an dan mereka jarang ditemui di masjid-masjid.

Di bangku kuliah, kondisi ini berlanjut. Para remaja memiliki segudang kegiatan yang mereka lakukan untuk membuat hidup mereka menjadi lebih hidup, yang sama sekali tidak melibatkan Al-Qur'an. Sebagai mahasiswa, mereka bisa melakukan kegiatan dan acara selama berhari-hari di luar rumah dan kampus. Bagi yang tinggal di asrama dan kos-kosan, tidak berada di asrama dan kos menjadi sebuah identitas baru yang menjadi tolak ukur keren atau tidaknya seseorang, di mana semua mahasiswa ingin menjadi

keren. Maka di perguruan tinggi ini hafalan Al-Qur'an semakin hilang, dan mushaf Al-Qur'an semakin tidak tersentuh.

Setelah wisuda, ada fase mencari kerja yang menyita banyak waktu dan pikiran. Keinginan hidup mapan (*fi al-dunyâ hasanah*) dipahami dengan memiliki pekerjaan dengan gaji yang tinggi. Pekerjaan harus dijalani dengan sangat serius, bahkan dengan konsekuensi melupakan keamanan kehidupan setelah mati (*wa fil âkhirati hasanah*). Maka, hafalan Al-Qur'an mereka sudah tidak ada dan mushaf Al-Qur'annya juga sudah hilang atau terlupa di mana tempatnya. Fase mengupayakan keamanan hidup ini berlangsung hingga usia mereka 40 tahun.

Pada usia tua, tentunya bagi mereka yang tidak meninggal dunia saat muda. Mereka mulai memikirkan Akhirat. ini dilakukan oleh orang yang secara ekonomi dianggap sudah mapan. Namun bagi mereka yang masih merasa termiskinkan, Akhirat adalah konsep abstrak yang belum perlu mereka pikirkan.

Di usia tua ini, yang jika diperbolehkan kita tentukan pada 40 tahun, orang-orang mulai "menyapa kembali" Al-Qur'an. Namun mereka tidak lagi memiliki hafalan Al-Qur'an selain surah al-Fatihah dan beberapa surat pendek. Mereka juga sudah tidak bisa membaca Al-Qur'an. Huruf hijaiyah dianggap sama "mbulet" sebagaimana aksara kanji dalam bahasa Jepang. Saat mau mulai membaca Al-Qur'an, mushaf yang dulu saat kecil biasa mereka bawa ke TPA sudah hilang.

Uraian di atas jangan dipahami dalam perspektif benar atau salah, apalagi dipahami dalam konteks "penghuni Surga dan penghuni Neraka." Uraian di atas adalah pola yang berlaku umum di masyarakat urban perkotaan. Uraian di atas tidak berlaku bagi orang yang bersekolah di pesantren dan

berkuliah di jurusan keagamaan. Jika keadaan ini dianggap sebagai sebuah problem, maka sekarang kita perlu memikirkan solusinya.

Metode belajar baca Al-Qur'an ada banyak di Indonesia. Namun biasanya disusun dan dibuat untuk anak kecil, relatif membutuhkan durasi belajar yang lama yang sudah tidak dimiliki oleh orang dewasa. Metode pembelajaran Al-Qur'an untuk anak-anak tentu berbeda dengan orang dewasa. Ini tentunya merupakan peluang buat para sarjana Al-Qur'an, untuk menjadi manusia terbaik yang belajar Al-Qur'an dan mengajarkan Al-Qur'an.

Tiga Serangkai Penghancur Umat

Zia ul Hamein

zia.ul@ptiq.ac.id



Kehidupan bersosial dalam masyarakat tidak akan luput dari gesekan-gesekan emosional. Setiap komunitas memiliki tatanan dan regulasi dalam merespon konflik yang terjadi di dalamnya. Demikian pula pada komunitas kaum muslimin, yang regulasi antar penganutnya diatur langsung oleh Sang Khaliq yang Maha Mengatur. Norma kehidupan bermasyarakat dalam Islam tidak hanya sebatas teks mati yang tercantum dalam Al-Qur'an, namun ejawantahnya dicontohkan langsung oleh Rasulullah ﷺ kepada para sahabatnya di era Makkah dan Madinah.

Setidaknya ada tiga serangkai yang kerap menjadi faktor pemecah belah umat. Ketiganya dikecam Allah dalam satu ayat yang dosanya diibaratkan perumpamaan menjijikan

bagi yang melakukan. Firman yang mulia tersebut terdapat dalam surah al-Hujurat ayat 12 yaitu,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan prasangka (kecurigaan), karena sebagian dari prasangka itu adalah dosa. Dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang.”

Manusia Makhluk Berprasangka

Faktor utama yang seringkali terjadi dalam konflik horizontal ialah adanya prasangka buruk. Dewasa ini kita dihadapkan pada zaman di mana manusia lebih mudah berprasangka. Media sosial yang berkembang begitu pesat seringkali menyingkap sisi kehidupan yang semestinya tidak diketahui orang lain. Apapun yang kita bagikan ke dunia maya, meski kita telah yakini hal tersebut murni kebaikan, namun potensi timbul prasangka dari orang yang melihatnya akan tetap ada.

Hal ini telah diwanti-wanti oleh Nabi ﷺ kepada para sahabatnya, agar senantiasa menjauhi prasangka. *“Iyyâkum wa*

al-dlann, fainnâ al-dlanna akdzabul hadîts” Prasangka buruk atau yang biasa kita kenal dengan *Su’ al-Dlann* adalah sedusta-dustanya perkataan. Maksud sabda Rasulullah ﷺ ini adalah, *pertama*; kedustaan terjadi lebih banyak dalam prasangka dibanding dalam kata-kata. *Kedua*; prasangka adalah gunjingan hati, yang bersumber dari bisikan setan. Dan bisikan setan lebih banyak mengandung keburukan daripada kebaikan.

Dalam Shahih Bukhari dan Muslim dikisahkan Rasulullah ﷺ pernah menegur dua orang sahabat Anshar disebabkan prasangka buruk. Saat itu mereka berpapasan dengan Nabi ﷺ, mengucapkan salam, lalu mereka mempercepat langkahnya sembari saling berbisik. Saat itu Nabi ﷺ sedang berjalan bersama salah satu *Ummahât al-Mu’minîn* yaitu Shafiyyah binti Huyay sepulangnya dari i’tikaf. Namun sepertinya dua orang tadi tidak menyadari bahwa itu adalah Shafiyyah, sebab kondisi yang terlampau gelap. Khawatir mereka berprasangka buruk (Nabi berjalan dengan non-mahram), lantas Nabi ﷺ menegur keduanya, *“Wahai kalian, berhenti sejenak. Dia adalah Shafiyyah binti Huyay (istriku)”*. Lalu keduanya bertasbih. Dan Rasulullah ﷺ bersabda, *“Sesungguhnya setan menyusup dalam diri manusia sebagaimana aliran darah. Maka aku khawatir setan membisikkan suatu keburukan (prasangka) di hati kalian.”*

Manusia, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur’an, diciptakan lemah. Lemah menahan prasangka, lemah menangkal bisikan setan, lemah dalam banyak aspek. Prasangka adalah sebuah ujian sekaligus tempaan dari *Rabb al-‘Alamîn*, sejauh apa kita mampu untuk tidak menjadi lemah.

Jika sekaliber sahabat Anshar saja masih ditegur Nabi ﷺ karena diduga berprasangka, maka apalagi kita yang hidup jauh dari zaman Nabi ﷺ. Tentunya tempaan ini akan semakin sulit, ditambah adanya media dan dunia maya dalam keseharian kita. Jika tidak kuat membentengi diri, misal dengan cara membatasi akses platform di gawai, maka kita akan terbawa arus degradasi akhlak.

Bukan Hanya ‘Tinggalkan’, Tapi ‘Jauhi’

Ada hal yang unik dari gaya bahasa Al-Qur’an pada kata “*Ijtanibû*” yang berarti ‘jauhilah.’ Biasanya kata larangan dalam Bahasa Arab dikonsepskan dengan kata “*Lâ*” atau ‘jangan.’ Apabila kita dilarang berprasangka (buruk) maka bisa saja narasinya adalah “*Lâ tadhunnû*” yang berarti ‘janganlah berprasangka.’ Namun ayat ini memiliki pesan yang lebih dalam, dengan dimensi perintah, yaitu “*ijtanibû*” sebagai pengganti kata ‘jangan.’

Menurut Syeikh al-Amin al-Syinkiti hal ini dikarenakan larangan ini bukan hanya untuk ditinggalkan tapi juga dijauhi. Hal ini jauh lebih tegas dibanding hanya dikatakan “jangan!”. Sebab ‘menjauhi’ sudah pasti meninggalkan. Namun tidak sebaliknya, bisa jadi orang yang hanya meninggalkan, belum tentu jauh dari dosa tersebut. Perintah semacam ini juga Allah serukan pada dosa minum khamr, judi, thagut, sesembahan selain Allah, berkata bohong dan lain-lain.

Maka ketika kita diperintah untuk menjauhi berhala, misalnya. Bukan hanya sekadar dilarang membuat dan menyembahnya, tapi juga dari hal-hal yang memungkinkan

interaksi dengan berhala. Atau dalam perkara larangan khamr, kita tidak hanya dilarang meminumnya, tapi juga segala urusan dengan khamr, seperti jual-beli, menyimpan, berkawan dengan pemabuk, dan lain-lain.

Anjuran Prasangka Baik

Pada saat terjadi tragedi fitnah besar yang dialamatkan pada Sayyidah 'Aisyah atau dikenal dengan *Hadîts al-'Ifk*, Allah menuangkan kecamanNya dalam surah al-Nur ayat 12, *"Mengapa di waktu kamu mendengar berita bohong itu orang-orang mukminin dan mukminat tidak bersangka baik terhadap diri mereka sendiri, dan (mengapa tidak) berkata: "Ini adalah suatu berita bohong yang nyata"*. Hal ini juga sejalan dengan hadis qudsi yang masyhur kita dengar, *"Aku sebagaimana prasangka hambaKu kepadaKu."* Kita dihimbau untuk selalu berprasangka baik, terutama pada takdir dan ketentuan Allah. Tidak ada hal baik dan buruk terjadi, kecuali semuanya telah ditentukan takdirnya.

Imam Sufyan al-Tsauri mengatakan, "Dzann terbagi dua; yang berdosa dan yang tidak berdosa. *Pertama* apabila kita berprasangka lalu menyebarkan prasangka itu sehingga orang lain terhasut, maka ini berdosa. *Kedua*, apabila prasangka itu kita sembunyikan, sehingga tidak seorang pun tahu. Lalu ia bertaubat atas prasangka buruk yang tidak terbukti, maka ini tidak berdosa.

Sayyidina Umar ra. juga pernah berpesan, "Janganlah kalian berprasangka kecuali kebaikan, terhadap satu kalimat pun yang diucapkan sesama kalian." Hal ini juga kembali

menegaskan bahwa *Dlann* tidak seluruhnya dilarang. Prasangka yang terlarang ialah *dlann* yang buruk terhadap sesama manusia. Sedangkan prasangka baik merupakan anjuran dalam Islam. Dan *Husnu al-Dlann* merupakan cara seorang muslim menjaga kehormatan saudaranya. Dalam *Tafsîr al-Baghawî* dikisahkan bahwa Ibnu Umar pernah suatu ketika menatap Ka'bah lalu berkata, “*Betapa agungnya kehormatanmu (wahai Ka'bah). Namun alangkah lebih agung lagi kehormatan seorang mukmin di sisi Allah*”.

Tajassus, Saudara Kembar Dlann

Topik di ayat 12 surah al-Hujurat selanjutnya memaparkan konsekuensi dari prasangka buruk, yaitu *tajassus*. *Tajassus* adalah upaya mencari-cari kesalahan orang lain. Hal ini tidak akan terjadi kecuali telah didahului oleh prasangka. Biasanya yang terjadi pada sebagian kita yaitu; apabila prasangka (*dlann*) tidak terbukti, maka mau tidak mau harus terbukti, caranya dengan mencari kesalahan (*tajassus*). Maka mencari kesalahan sejatinya adalah saudara kembar prasangka. Bedanya, *kalau dlann* hanya terjadi di pikiran, sedangkan *Tajassus* dilakukan oleh anggota badan.

Dan ini yang menjadi ‘iklan’ terbesar dari perkembangan teknologi saat ini. Kita semakin sulit membedakan antara *Tajassus* dan murni pembuktian kesalahan. Segala hal saat ini direkam dalam kamera dan seakan dijadikan bukti. Padahal boleh jadi yang kita rekam dan tuduh sebenarnya adalah hal yang telah Allah tutupi dari pandangan manusia. Pelakunya juga mungkin telah bertaubat karena kesalahannya. Namun kita mencari-cari ‘aurat’ tersebut dan membukanya kepada orang lain.

Dalam sebuah hadis riwayat al-Tirmidzi, Rasulullah ﷺ berpesan, “...Sesungguhnya, siapa saja yang mencari-cari aurat saudara sesama muslim, maka niscaya Allah akan mencari-cari auratnya lalu membongkar aibnya, meskipun ia bersembunyi di rumahnya yang berpindah-pindah.” Para sahabat Nabi ﷺ juga sangat menjaga sikap mereka dari mencari-cari kesalahan. Sebagaimana dikisahkan dalam *Sunan Abî Daud*; Zaid bin Wahb pernah bertanya pada Ibnu Mas’ud, “Apakah (menurutmu) yang menetes dari jenggot al-Walid bin ‘Uqbah adalah khamr?” Ibnu Mas’ud menjawab, “Kita dilarang mencari-cari kesalahan. Bila nyata buktinya (dia meminum khamr), tentu akan kita hukum dia”.

Bayangkan bila kisah di atas terjadi pada masyarakat kita. Hal seremeh tetesan air pada jenggot akan dianggap bukti nyata dia telah meminum khamr. Lalu kita menuduhnya sebagai pemabuk yang wajib dihukum dera. Sebab betapa seringnya apa yang muncul di otak kita adalah ‘yang penting tuduh dahulu, terbukti atau tidak urusan belakangan.’ Padahal Nabi ﷺ dan para sahabat mengajarkan sebaliknya; petunjuk apapun jika tidak disertai bukti yang kuat maka kita wajib menutupi aib sesama muslim. Kita jaga kehormatannya. Kendati demikian, bukan berarti peminum khamr di zaman Nabi ﷺ kerap lolos dari hukuman. Seringkali ada sahabat yang dihukum cambuk karena ketahuan minum khamr, seperti pada kisah Nu’aيمان.

Dan ketahuilah, perilaku mencari-cari aib dan kesalahan orang lain adalah bagian dari sifat *nifâq*, pelakunya yaitu *munafiq*. Dan kerap kali ini menjadi antonim dari sifat iman. Sebab seorang mukmin akan senantiasa mencari

pemakluman yang baik atas kesalahan saudaranya. Apabila ada kesalahan maka menegurnya 'di balik layar.' Sedangkan orang munafik justru selalu mencari keterpelesetan, kesalahan dan gemar 'membuka kartu' aib saudaranya. *Wal 'iyâdzu billâh.*

Ghibah; Menghancurkan *Ukhuwwah*

Langkah terakhir yang kerap dilakukan sebagian kita saat berhasil dalam *Dlann* dan *Tajassus* adalah *Ghibah* atau menggunjing. Kita terbiasa membicarakan orang lain karena merasa prasangka kita benar lalu didukung oleh hasil dari *tajassus*. Dua proses pertama mungkin dapat dilakukan seorang diri. Namun yang terakhir ini setidaknya dilakukan dalam percakapan dua orang atau lebih. Kita seringkali menikmati obrolan semacam ini. Seakan ada kepuasan tersendiri apabila kita berhasil menyusun beberapa asumsi dan prasangka, lalu dibumbui hal-hal yang dianggap bukti, lalu menyebarkannya pada orang lain. Padahal Allah telah mengumpamakannya dengan kalimat, "*Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya.*" Kurang memuakkan apa lagi jika seorang manusia memakan daging mayit sesama manusia? Tentu manusia normal tidak akan sudi melakukannya.

Nabi ﷺ sendiri telah mendefinisikan *Ghibah* sebagai, "*Engkau menyebut tentang saudaramu apa yang dia benci.*" Maksudnya yaitu, dia tidak senang apabila hal (yang menjadi objek *ghibah*) itu diketahui orang lain. Lantas bagaimana

apabila hal yang digunjingkan itu benar adanya? Nabi ﷺ kembali menjelaskan,

إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَفَدِّ اغْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مَا تَقُولُ فَفَدِّ بَهْتَهُ

“Jika engkau menyebut kebenaran tentang saudaramu, maka sungguh kau telah menggunjinkannya. Namun jika yang kau katakan ternyata sebaliknya, maka dirimu telah menyebutkan kedustaan tentang saudaramu.”

Penyebutan kata *“fakarihtumûhu”* di ayat tadi memiliki dua dimensi pemaknaan; *pertama*, sebagai orang yang diibaratkan memakan mayit sesamanya, pasti akan merasa benci dan jijik. *Kedua*, sebagaimana pendapat Mujahid, saat ditanyakan *“Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati?”* lalu mereka menjawab, *“tidak!”*. Sebagaimana kalian membencinya, maka jauhilah membicarakan keburukan orang lain.

Mengapa orang yang digunjing diibaratkan mayit? Sebab dia tidak bisa melakukan perlawanan dan pembelaan apapun. Korban *ghibah* tidak dapat melakukan pembelaan atas dirinya saat aibnya dibongkar orang lain. Persis seburuk mayit yang tentu pasrah tubuhnya diapakan saja. Inilah *Tamtsil* atau perumpamaan yang menjadi salah satu keunggulan gaya bahasa Al-Qur’an. Orang yang memakan mayit saudaranya tentu adalah orang yang bengis, tidak ada rasa kasih sayang dalam hatinya. Sedangkan yang digaungkan dalam *ukhuwwah* adalah tenggang rasa, kasih sayang dan toleransi terhadap sesama. Semua itu adalah bentuk rahmat Allah dalam jiwa kita. Maka berhati-hatilah, boleh jadi saat kita menyebarkan

aib saudara kita, maka saat itu juga kita sedang kehilangan rahmat Allah dalam hati kita.

Inilah awal kehancuran umat ini; apabila satu golongan telah menaruh curiga terhadap golongan lain, lantas disusul dengan mencari kesalahan dan diakhiri dengan tersebarnya aib yang mungkin saja belum tentu benar. *Ukhuwwah* akan terkikis dengan tiga perilaku ini. Apabila kita tidak berhati-hati dengan ketiganya, dan menyebabkan suatu golongan terpecah sebab fitnah yang kita sebar, bisa jadi kita dicatat Allah sebagai orang yang berkontribusi dalam kehancuran umat Nabi Muhammad ﷺ. *Na'udzubillahi min dzâlik.*

Tawwab dan Rahim; Sebuah Harapan

Tiga sifat yang barusan kita renungi menjadi hal yang biasa terjadi di sekitar kita. *Toxic environment* seakan menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan bermasyarakat zaman ini. Kendati demikian, siapa pun yang telah terjerumus ke dalamnya bukan berarti tidak ada jalan keluar. Mereka yang sadar sering melakukan *Su'al-Dlann*, *Tajassus* dan *Ghibah* tentunya akan merasa hina telah menzalimi saudaranya.

Orang zalim disebut Nabi ﷺ sebagai orang yang bangkrut di hari kiamat. Dalam kitab *Shahîh Muslim*, diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ mewanti-wanti, “*Sesungguhnya orang yang bangkrut di kalangan umatku adalah orang yang datang pada hari kiamat dengan membawa pahala shalat, puasa, dan zakat, tetapi ia juga datang membawa dosa berupa perbuatan mencela, menuduh, memakan harta, menumpahkan darah, dan memukul orang lain. Kelak kebaikan-kebaikannya akan diberikan kepada orang*

yang terzalimi. Apabila amalan kebbaikannya sudah habis diberikan, sementara belum selesai pembalasan tindak kezalimannya, maka diambillah dosa-dosa orang yang terzalimi itu, lalu diberikan kepadanya. Kemudian dia pun dicampakkan ke dalam neraka”.

Kabar gembira bagi mereka yang terlanjur berbuat *toxic* pada saudaranya ada di ujung ayat ini. Dua sifat agung Allah menjadi pelebur bagi dosa-dosa yang telah disesali dengan taubat nasuha. *“Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang”*. Apabila kita menyadari akan besarnya dosa perbuatan ini, lalu kita takut pada Allah dan menuntun pada taubat, maka sifat *Tawwab*-Nya akan dianugerahkan pada kita. Serta dengan sifat *Rahim*-Nya, Allah akan muliakan derajat kita sebagai hambaNya yang bertakwa. Maka jangan pernah putus harapan dari rahmat Allah, sebanyak apapun dosa yang telah kita perbuat. *Wallahu A'lam bi al-shawwâb*.

Ruang dan Waktu

Amiril Ahmad

amirilnst@ptiq.ac.id



Pada awalnya langit dan bumi adalah satu kesatuan, tidak ada pemisah antara langit dan bumi. Saat itu belum ada ruang dan waktu sampai muncul teori *big bang* yang menjelaskan asal mula kejadian bumi. Teori *big bang* ini kemudian diperkuat dengan sejumlah fakta yang dibuktikan dengan sains dan teknologi tentang adanya ledakan yang memisahkan langit dengan bumi, perluasan alam semesta, serta keseimbangan suhu panas dan pembagian unsur-unsur di permukaan semesta. Saat itu jugalah ditandai sebagai awal lahirnya ruang dan waktu. Penjelasan dengan pendekatan teori di atas sudah dijelaskan oleh Al-Qur'an belasan abad yang lalu di saat teknologi dan sains belum mampu mengungkapkan itu. Karena teori *big bang* sendiri muncul

sekitar tahun 1922 M sementara Al-Qur'an turun sekitar 611-623 M. Berikut penjelasan Al-Qur'an terhadap fenomena tersebut:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۗ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi, keduanya, dahulu menyatu, kemudian Kami memisahkan keduanya dan Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air? Maka, tidakkah mereka beriman? (QS. Al-Anbiya' [21]: 30).

Kejadian dentuman besar diperkirakan terjadi pada 13,7 milyar tahun lalu dan saat itu belum menjadi bumi seperti yang kita kenal sekarang karena menurut para ilmuwan usia bumi sekitar 4,54 milyar tahun. Hal ini menunjukkan bahwa antara dentuman besar sampai terciptanya bumi membutuhkan waktu 9 milyar tahun lebih dan kondisi bumi saat itu belum ada tanda-tanda kehidupan.

Para ilmuwan sepakat bahwa awal mula kejadian lautan sekitar 3,8 milyar tahun yang lalu meski mereka masih belum mendapatkan jawaban tentang awal mula adanya air di bumi. Keberadaan air di bumi dianggap cukup penting untuk asal usul dan evolusi kehidupan. Jika usia bumi 4,5 milyar tahun sedangkan usia lautan sebagai unsur penting bagi kehidupan 3,8 milyar tahun maka bumi membutuhkan waktu sekitar 700 juta tahun agar dingin dan tidak panas sehingga memungkinkan adanya kehidupan. Suhu terpanas bumi yang pernah tercatat dalam sejarah adalah sekitar 56 derajat Celsius di Death Valley (lembah kematian) Amerika Serikat. Indonesia sendiri hanya pernah mencatat suhu terpanas yang pernah terjadi sekitar 40,6 derajat Celsius.

Dengan adanya air di bumi sekitar 3,8 milyar tahun lalu menjadi sebuah pertanda akan adanya kehidupan meskipun

pada akhirnya para ilmuwan sepakat bahwa kehidupan di bumi baru terjadi pada 2,8 milyar tahun lalu atau sekitar 1 milyar tahun setelah adanya air laut di bumi. Luas bumi menurut para ilmuwan sekitar 510 juta km² yang terdiri dari 71% lautan atau sekitar 361 juta km² dan 29% merupakan daratan atau sekitar 149 juta km² dimana Indonesia hanya memiliki luas 5,1 juta km² atau hanya sekitar 1% dari luas bumi dengan daratan 1,9 juta km² dan lautan sekitar 3,2 juta km².

Melalui pendekatan usia dan luas bumi maka sesungguhnya usia manusia sangat terbatas dengan daya jelajah yang terbatas pula. Jika seseorang yang lahir dan tinggal di Jakarta kemudian hidup dan bekerja di Jakarta maka daya jelajahnya rata-rata hanya sekitar Jakarta yang memiliki luas 661 km² dengan waktu tempuh sekitar 63 tahun. Waktu 63 tahun tersebut pun masih dibagi pada tiga fase atau tahapan perkembangan manusia sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an QS. Rum [30]: 54.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ

Allah-lah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan (kamu) setelah keadaan lemah itu menjadi kuat, kemudian Dia menjadikan (kamu) setelah kuat itu lemah (kembali) dan beruban. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dan Dia Maha Mengetahui, Mahakuasa (QS. Rum [30]: 54).

Fase lemah yang pertama adalah mulai dari kandungan sampai masa anak-anak, dimana kehidupan mereka masih sepenuhnya bergantung kepada orang-orang terdekat mereka. Kemudian masa kuat adalah masa keemasan atau masa produktif manusia sebelum datang masa tua yang mulai lemah kembali dan ditandai dengan uban yang mulai tumbuh di kepala. Jika di asumsikan usia kuat atau produktif itu

sekitar usia 20-50 tahun maka sebenarnya manusia hanya memiliki kekuatan secara fisik dan pikiran hanya sekitar 30 tahun atau hanya sekitar 50% dari jumlah usia rata-rata manusia. Hal ini membuktikan betapa singkatnya kehidupan manusia di muka bumi, sehingga terkesan hanya sekedar mampir atau sekedar lewat. Seseorang yang lahir pada tahun 2020 misalnya, maka ia membutuhkan waktu ribuan tahun hanya untuk sekedar lahir ke muka bumi. Setelah lahir, ia harus menunggu fase lemah pertama yang artinya ia tidak mampu melakukan apapun untuk memaksimalkan kehadirannya di bumi, waktu yang terbuang pun cukup lama yaitu sekitar 15 sampai 20 tahun. Kemudian waktu produktif yang bisa dimaksimalkan sekitar 30 sampai 40 tahun, setelah itu fase lemah muncul kembali di masa tua sampai menunggu tutup usia. Rata-rata usia manusia sekarang sekitar 60 sampai 70 tahun. Pada akhirnya siklus yang dilalui manusia sekarang ini adalah menunggu ribuan atau bahkan ratusan ribu tahun untuk sekedar hadir dan lahir di bumi kemudian menikmati kehidupan bumi sekitar 70 tahun, setelah wafat manusia dihadapkan kembali pada penantian panjang yang lamanya tidak seorangpun makhluk hidup yang tahu, atau setidaknya jika melihat usia bumi sampai hancur menurut beberapa ilmuwan membutuhkan waktu sekitar 5 milyar tahun lagi.

Sayangnya kesadaran akan waktu yang sangat terbatas yang dimiliki oleh manusia nampaknya masih sangat sedikit, sehingga dengan waktu yang singkat tersebut pada umumnya manusia memanfaatkannya hanya untuk kehidupan dunia. Ini dapat dilihat dari usaha serta program manusia dalam meraih kesuksesan dunia, misalnya untuk sebuah rumah seseorang membutuhkan usaha dan waktu 15 sampai 20 tahun, jika ditambah dengan kendaraan sekitar 5 tahun, maka waktu yang dibutuhkan untuk kedua hal di atas sekitar 20-25 tahun. Berbeda halnya dengan investasi jangka panjang yang

hasilnya bisa dinikmati setelah kehidupan duniawi. Maka tidak heran jika Al-Qur'an memberikan perhatian yang cukup besar tentang kehidupan dunia, mengingatkan manusia agar tidak terlena, dan menjelaskan secara detail karakteristik kehidupan dunia, sebagaimana dijelaskan pada ayat berikut:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَآبِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Pada kesempatan lain Allah mengingatkan manusia bahwa kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya, (QS. Ali Imran [3]: 185). “Kesenangan di dunia ini hanyalah sedikit, sedangkan akhirat itu lebih baik bagi orang yang bertakwa,” (QS. Al-Nisa [4]: 77). “Kehidupan dunia hanyalah permainan dan kelengahan, sedangkan negeri akhirat itu, sungguh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa,” (QS. Al-An’am [6]: 32). “Kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) di akhirat hanyalah sedikit,” (QS. Al-Taubah [9]: 38). “Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapakan pertemuan dengan Kami (di akhirat), merasa puas dengan kehidupan dunia, dan merasa tenteram dengannya, serta orang-orang yang lalai terhadap ayat-ayat Kami, mereka itu tempatnya adalah neraka karena apa yang selalu mereka kerjakan,” (QS. Yunus [10]: 7-8). “Mereka bergembira dengan kehidupan dunia, padahal kehidupan dunia dibandingkan akhirat hanyalah kesenangan (yang sedikit),” (QS. Al-Ra’d [13]: 26). “Kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah senda gurau dan permainan. Sesungguhnya negeri akhirat itulah

kehidupan yang sebenarnya seandainya mereka mengetahui," (QS. Al-Ankabut [29]: 64). "Sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah kesenangan (sementara) dan sesungguhnya akhirat itulah negeri yang kekal," (QS. Ghafir [40]: 39). "Kehidupan dunia itu hanyalah permainan, kelengahan, perhiasan, dan saling bermegah-megahan di antara kamu serta berlomba-lomba dalam banyaknya harta dan anak keturunan. (Perumpamaannya adalah) seperti hujan yang tanamannya mengagumkan para petani, lalu mengering dan kamu lihat menguning, kemudian hancur. Di akhirat ada azab yang keras serta ampunan dari Allah dan keridaan-Nya. Kehidupan dunia (bagi orang-orang yang lengah) hanyalah kesenangan yang memperdaya," (QS. Al-Hadid [57]: 20).

Selain ayat-ayat yang bertebaran dalam Al-Qur'an tentang penjelasan karakteristik kehidupan dunia yang melalaikan, Allah juga mengingatkan manusia tentang waktu yang berjalan tanpa ada kemungkinan untuk mundur dan mengulang waktu yang telah berlalu. Pada ayat di atas Allah menjelaskan bahwa kehidupan dunia sangat sebentar dibandingkan dengan kehidupan akhirat. Kata akhirat sendiri memiliki dua orientasi, jika kata akhirat disandingkan dengan kata hari maka maknanya adalah kehidupan setelah dunia, tetapi jika kata akhirat berdiri sendiri maka bisa berarti hari setelah kehidupan di dunia dan juga bisa berarti hari yang akan datang tetapi masih di dalam kehidupan dunia atau dalam pengertian sederhananya adalah masa depan. Firman Allah dalam QS. Al-Duha [93]: 4;

وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى

Sungguh, akhirat itu lebih baik bagimu daripada yang permulaan (dunia) (QS. Al-Duha [93]: 4).

Hamka di dalam tafsirnya memaknai ayat tersebut di atas dengan kesudahan lebih baik dari pada permulaan, bisa juga diartikan dengan masa depan lebih baik daripada masa

lalu. Hal ini mudah dipahami karena masa lalu tidak bisa diubah siapapun, tetapi masa depan bisa ditentukan oleh manusia melalui kerja keras dan usaha yang maksimal.

Namun sayangnya pemanfaatan waktu yang terus berjalan cenderung kurang dimaksimalkan oleh manusia sehingga lebih banyak yang lalai dan terbuai akan kenikmatan dunia sehingga dunia menjadi prioritas dalam hidup dan melupakan kehidupan yang lebih baik, lebih lama, lebih kekal dan lebih segala-galanya jika dibandingkan dengan kehidupan dunia. Firman Allah dalam QS. Al-Ashr [103]: 1-3;

وَالْعَصْرِ ۝
إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ۝
خُسْرًا إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ ۝
وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ۝

Demi masa, sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran (QS. Al-Ashr [103]: 1-3).

Setiap manusia memiliki jumlah waktu yang sama, mulai dari detik, menit, jam, hari, sampai tahun. Namun tidak semua manusia memiliki hasil yang sama dalam menggunakannya. Kemampuan dalam memaksimalkan waktu berbeda-beda tiap manusia, baik ia karena faktor kesadaran akan waktu, kemampuan mengendalikan diri, manajemen waktu, antara yang memiliki tujuan dengan yang tidak memiliki tujuan, perbedaan prioritas, dan lain sebagainya. Bahkan meskipun sama-sama memiliki tujuan, masih ada perbedaan dalam tujuan tersebut, misalnya ada orang yang tujuan hidupnya difokuskan kepada kehidupan setelah kematian, meskipun mayoritas manusia lebih memikirkan tujuan yang bersifat duniawi. Artinya sama-sama menaiki tangga, tetapi yang menjadi pertanyaan adalah apakah tangga tersebut bersandar pada tembok yang benar?

Setiap ketidakpastian dalam perjalanan hidup, ada satu hal yang bisa dipastikan yaitu perjalanan menuju kematian. Dalam hal ini, tidak satupun manusia mengingkarinya, meski ada yang berusaha mengelak karena takut, dan ada juga yang pada akhirnya menerima dengan cara mempersiapkan. Terima atau tidak, siap atau tidak, suka atau tidak suka, itulah satu-satunya jalan yang akan ditempuh oleh setiap manusia. Semua hanya masalah waktu dan tempat.

“Setiap yang bernyawa akan merasakan mati,” (Q.S. Ali Imran [3]: 185, Q.S. Al-Anbiya’ [21]: 35, Q.S. Al-Ankabut [29]: 57), *“di manapun kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu berada di dalam benteng yang tinggi dan kukuh,”* (Q.S. Al-Nisa [4]: 78), *“dan setiap umat mempunyai ajal (batas waktu). Apabila ajalnya tiba, mereka tidak dapat meminta penundaan atau percepatan sesaat pun,”* (Q.S. Al-A’raf [7]: 34, Q.S. Yunus [10]: 49, Q.S. Al-Nahl [16]: 61). *“Bagimu ada hari yang telah dijanjikan (hari Kiamat), kamu tidak dapat meminta penundaan atau percepatannya sesaat pun,”* (Q.S. Saba’ [34]: 30), *“Kami telah menentukan kematian masing-masing kamu dan Kami tidak lemah, (Q.S. Al-Waqi’ah [56]: 60), “Sesungguhnya kematian yang kamu lari dari padanya, ia pasti menemui kamu, kemudian kamu akan dikembalikan kepada (Allah),”* (Q.S. Al-Jumu’ah [62]: 8).

Dinamisasi Terjemahan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Relasi Kuasa dan Ideologi

Muhammad Khoirul Anwar

khoirulanwar@ptiq.ac.id



Terjadinya penerjemahan suatu teks dari bahasa sumber ke bahasa sasaran sebenarnya memiliki piranti yang cukup luas. Tidak hanya sekadar berorientasi pada upaya pemahaman dari bahasa sumber, tetapi juga partisipasi penerjemah yang cukup besar untuk ikut memahamkan kepada pembaca yang dituju.

Demikian juga yang terjadi pada terjemahan Tafsir Al-Qur'an yang dilakukan di Indonesia dari era awal hingga sekarang. Pada abad 17 atau kisaran tahun 1675, M kitab *Tafsîr Tarjuman al-Mustafid* karya Abdurrauf al-Sinkili (w. 1693) diduga merupakan terjemahan dari kitab tafsir karya Al-Baidlawi. Keterangan tersebut terdapat pada sampul kitab terbitan Singapura pada tahun 1951, yang diberikan keterangan sebagai kitab terjemah Jawiyah dari *Tafsir Anwâr al-Tanzîl*.

Namun ada perbedaan pendapat terkait dengan posisi tafsir tersebut sebagai terjemahan atau memang duplikasi secara terbuka, meminjam istilah yang digunakan oleh Riddel sebagai kitab saduran terbuka dari karya al-Baidlawi tersebut. Argumen ini juga didukung dengan temuan Tok Palu Manis pada tahun 1736 yang membawa salinan terjemah kitab *tafsir al-Baidlawi* dari Trengganu ke Malaysia. Padahal itu adalah *Tafsîr Tarjuman al-Mustafid* karya al-Sinkili.

Terlepas dari perdebatan soal status *Tafsîr Tarjuman al-Mustafid* sebagai karya terjemahan ataupun tidak, tetapi ada hal penting yang perlu dilihat terkait hadirnya kitab-kitab tafsir yang diterjemahkan ke bahasa Nusantara, baik bahasa daerah maupun bahasa nasional, yaitu bahasa Indonesia.

Menurut Loir, eksistensi terjemahan di Nusantara ini selalu beriringan dengan peminjaman sistim penulisan, bahasa, dan agama. Hadirnya Loir dalam riset terkait fenomena penerjemahan di Nusantara ini, saya kira sebagai pelopor yang men-*challenge* para periset selanjutnya melaksanakan proyek besar itu. Karena dari artikel yang ditulis oleh pakar dalam buku yang diprakarsai oleh Loir itu masih belum melihat feneomena penerjemahan secara detil. Dia sendiri mengakui itu.

Artikel ini tidak dalam rangka menguliti kelemahan buku yang dipengantari Loir tersebut, yang diberi judul versi Indonesia “*Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.*” Justru artikel ini menggunakan teori yang sudah ada dalam buku tersebut untuk saya gunakan membaca sejarah terjemahan tafsir Al-Qur’an di Indonesia.

Poin pentingnya bahwa hadirnya terjemahan tafsir Al-Qur’an dalam bahasa Indonesia ini bisa dibagi pada dua kategori. Pertama kategori penerjemahan yang dihadirkan dalam bentuk karya utuh (baca: buku). Kedua, terjemahan

yang dihadirkan dalam bentuk kutipan, umumnya digunakan untuk referensi dari bahasa sumber ke bahasa sasaran. Dalam artikel ini saya hanya fokus melihat pada kategori pertama. Sedangkan kategori kedua akan penulis teliti di proyek berikutnya.

Tentu *Tafsîr Tarjuman al-Mustafid* jika memang sebagai karya terjemahan masuk dalam kategori pertama. Sampai saat ini yang masuk pada kategori ini sudah sangat banyak sekali. Adapun terjemahan karya tafsir dengan versi terbanyak masih diduduki oleh *Tafsîr Jalâlain* karya dua Jalal terkenal itu. Nurtawwab dan HM Federspiel dalam karya-karyanya secara khusus memberi perhatian terhadap pengaruh *Tafsîr Jalâlain* dalam perkembangan penulisan maupun kajian tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Hal itu membuktikan bahwa popularitas tafsir tersebut tidak hanya bisa dilihat dari hasil terjemahan, melainkan juga pada penggunaannya di lembaga-lembaga pendidikan.

Jika diurutkan secara periodisasi, terjemahan tafsir Al-Qur'an atau terjemahan dari hasil terjemahan Al-Qur'an dilakukan oleh Hos Tjokroaminoto pada tahun 1920 an. Ia berupaya menerjemahkan karya seorang pimpinan Ahmadiyah, Maulana Yusuf Ali yang berjudul *The Holy of Qur'an*, yang kemudian dalam versi terjemahannya diberi judul *Qoeran Soetji*. Terjemahan ini dihadirkan oleh Tjokroaminoto karena merasa punya kepentingan untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat terhadap kitab suci Al-Qur'an melalui pemahaman yang ditulis oleh orang yang berkompeten.

Namun karena ada upaya politis, terjemahan tersebut berakhir mandek. Menurut Ichwan terjemahan yang sedang digarap oleh Tjokroaminoto tersebut terpaksa diminta berhenti oleh Muhammadiyah melalui veto yang dilontarkan pada acara Kongres Syarikat Islam (SI) tahun 1927. Ichwan

juga menduga bahwa upaya penerjemahan itu sekaligus menandai jaringan intelektual Indonesia dengan India di samping dengan Mesir.

Pada konteks penerjemahan kitab tafsir, pendapat Ichwan tersebut bisa menguatkan adanya terjemahan-terjemahan karya tafsir ulama India dan Mesir, semisal karya Yusuf Ali dari India tersebut dan dari ulama Mesir seperti Al-Maraghi (w. 1952 M) dan Sayyid Qutb (w. 1966). Gagasan kedua ulama Mesir dalam bidang tafsir Al-Qur'an sangat populer di Indonesia dan karya mereka berdua, yaitu *Tafsîr Al-Marâghî* dan *Tafsîr Fî Dîlâl al-Qur'ân* juga diterjemahkan ke bahasa Indonesia.

Terjemahan *Tafsîr Al-Marâghî* pertama kali diterbitkan oleh penerbit Toha Putra Semarang pada tahun 1986, pada tahun yang sama juga terdapat terbitan Pustaka Al Azhar Kuala Lumpur yang diterjemahkan oleh K. Umar Sitanggal, Hery Noer Aly dan Bahrûn Abu Bakar. Kedua edisi terjemahan tersebut beredar di pasaran dan digunakan sebagai referensi di beberapa riset. Terkait dengan terjemahan versi Kuala Lumpur dan pengaruhnya di Malaysia ini sudah dilakukan riset sendiri yang melacak pengaruhnya dalam sistim penulisan dan penafsiran model Al-Maraghi.

Selain Al-Maragi, terjemahan kitab tafsir *Fî Dîlâl al-Qur'ân* karya Sayyid Qutb yang terkenal sebagai aktivis Ikhwanul Muslimin juga diterjemahkan. Namun justru telah ada dua puluh tahun lebih dulu diterbitkan karya terjemahan *Fî Dîlâl al-Qur'ân* dibanding dengan *Tafsîr al-Marâghî*. Tercatat pada tahun 1957 terdapat edisi terjemahan kitab *Fî Dîlâl al-Qur'ân* yang diterbitkan oleh penerbit Pustaka Progressif, Surabaya, yang diterbitkan dengan judul *Dibawah Naungan Al-Qur'an: Tafsir Populer dan Progresif*. Kemudian pada tahun 2000 diterjemahkan oleh tim Terjemah penerbit Gema Insani, Jakarta. Selain karya Al-Maraghi dan Qutb juga ada Tafsir Al-

Qur'an karya Mutawalli al-Sya'rawi (w. 1998), *Tafsir Sya'rawi* yang diterjemahkan oleh tim Terjemah Safir Al Azhar yaitu ikatan dari Alumni Al-Azhar, Mesir dan diterbitkan pada tahun 2008-2009 secara berkala.

Nampaknya teori Ichwan tersebut tidak cukup untuk membuktikan kalau karya-karya tafsir Al-Qur'an yang diterjemahkan di Indonesia hanya mengikuti dua jalur intelektual India dan Mesir. Faktanya banyak karya-karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama Suriah, Arab Saudi, Iran, dan Spanyol yang juga diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh beberapa penerbit.

Di antara karya tafsir yang diterjemahkan karya ulama Suriah adalah *Tafsir Ahkam: Rawâi' al-Bayân* karya Mohammad Ali al-Shabuni yang diterbitkan oleh penerbit Bina Ilmu, Surabaya. Pada tahun 2003 terjemahan ini sudah terbit edisi keempat dan terdapat keterangan sebagai penerjemah, yaitu: Imron A. Manan dan Muammal Hamidy. Karya tafsir Ali al-Shabuni yang lain *Shafwât al-Tafâsir* juga diterjemahkan dan diterbitkan oleh penerbit Pustaka Kautsar, Jakarta pada tahun 2011.

Karya tafsir ulama Suriah yang lain, ada *Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah Zuhaili (w. 2015) yang diterjemahkan oleh penerbit Gema Insani pada tahun 2018 cetakan pertama. Penerbit Gema Insani juga menerjemahkan karya tafsir ulama klasik Suriah, *Tafsîr Al-Qurân al-'Adlîm* atau yang terkenal dengan nama *Tafsîr Ibnu Katsîr* karya Abu Fida bin Ismail Ibnu Katsir (w. 1373 M). Ringkasan dari tafsir ini, yaitu *Lubâb al-Tafsîr* juga terdapat edisi terjemahannya yang diterbitkan oleh penerbit Pustaka Imam as-Syafii, Bogor pada tahun 2000 yang telah mengalami cetakan terbaru setiap tahun sampai tahun 2005.

Selain ulama Suriah, juga terdapat tafsir Al-Qur'an karya ulama Saudi. Di antaranya karya Abdurrahman bin Nashir as Sa'di (w. 1889) yang merupakan guru dari Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, berjudul *Tafsîr al-Sa'di* yang edisi terjemahannya juz 28-30 diterbitkan oleh penerbit Attuqa, Yogyakarta. Adapun juz 1-3 diterbitkan oleh penerbit Pustaka Ilmu, Jakarta. Dalam edisi terjemahan Tafsir karya ulama Arab Saudi tersebut juga pernah diterbitkan oleh penerbit Pustaka Khalifa secara lengkap pada tahun 2007. Selain *Tafsîr al-Sa'di* juga terdapat *Tafsîr Adwa' al-Bayân* yang ditulis oleh Muhammad Amin bin al-Mukhtar al-Janki al-Shankiti (w. 1973) bersama dengan muridnya Atiyah Muhammad Salim. Edisi terjemahannya diterbitkan oleh penerbit Pustaka Azam pada tahun 2006.

Tafsir lain yang diterjemahkan dari karya ulama Saudi adalah *Tafsîr Muyassar* yang ditulis oleh Tim Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'atil Mushaf al-Syarif sebagai lembaga mushaf dari kerajaan Saudi. Edisi terjemahannya secara lengkap diterbitkan oleh penerbit Darul Haq pada tahun 2016.

Selain dari ulama Saudi, juga terdapat terjemahan tafsir Al-Qur'an karya ulama Iran yang populer ber-ideologi Syiah. *Tafsîr al-Mizân* karya Muhammad Husain Thabathabai yang diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dan diterbitkan oleh penerbit Lentera Jakarta pada tahun 2011. Terjemahan karya ulama Iran yang lain terdapat *Tafsîr Al-Amtsâl* karya Makarim Syairazi yang diterbitkan oleh penerbit Sadra Press, Jakarta pada tahun 2015.

Selain mereka juga terdapat karya tafsir dari ulama Ukraina, Spanyol, Muhammad Asad (w. 1992). Karya tersebut diterjemahkan oleh penerbit Mizan dengan diberikan judul *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an bagi Orang-orang yang Berpikir* yang terbit pertama kali pada tahun 2017. Dari sekian banyak terjemahan Tafsir Al-Qur'an dari bahasa Arab

maupun bahasa Inggris berpartisipasi dalam dinamika terjemahan di Nusantara mulai dari era awal terjadinya aktivitas penerjemahan sampai saat ini.

Relasi Kuasa dan Ideologi

Definisi penerjemahan jika mengutip pendapat al-Zarqani, terjemahan adalah memindahkan bahasa sumber ke bahasa lain, yaitu bahasa sasaran yang digunakan oleh penerjemah. Namun sebenarnya itu masih dalam konteks yang sangat sempit. Karena terjemahan tidak hanya sekedar perpindahan bahasa saja, melainkan juga perpindahan pemikiran, budaya, corak keilmuan, dan sejenisnya yang mulanya ada pada bahasa sumber.

Secara sederhana indikasi-indikasi yang mencakup perihal pemikiran, budaya, corak keilmuan dan lainnya bisa dilihat dari klaim penerbit atau penerjemah ketika menghadirkan karya yang sudah jadi di masyarakat. Umumnya klaim tersebut ditampilkan pada bagian kata pengantar penerjemah maupun penerbit perihal karya yang diterjemahkan dan yang diterbitkan sebagai pengenalan kepada pembaca.

Saya akan contohkan beberapa sebagai representasi dari adanya relasi kuasa dan ideologi yang berkaitan dengan watak penerjemah. Contoh yang saya tampilkan ini berangkat dari pernyataan Beny H. Hoed bahwa penerjemahan dilakukan atas dasar anggapan teks sumber memiliki peradaban atau nilai lebih tinggi yang pantas diikuti oleh masyarakat pemilik bahasa sasaran.

Dari pernyataan itu, saya kaitkan dengan klaim penerjemah terhadap hasil terjemahan yang diedarkan di

masyarakat. Seperti yang dilakukan oleh penerbit Gema Insani ketika memberi kata pengantar pada terjemahan *Tafsir Al-Qur'an al-'Adlim* karya Abu Fida Ibnu Katsir. Menurut penerjemah, karya tafsir tersebut sangat layak dihadirkan di tengah masyarakat Indonesia untuk bisa menggali informasi penting dari karya tafsir yang diklaim sebagai *tafsîr bil ma'tsûr* itu.

Klaim yang sama juga disampaikan dalam kata pengantar terjemahan ringkasannya, *Lubâb al-Tafsîr min Ibni Katsîr* yang diterjemahkan oleh M. Abdil Ghofar, EM, dan diterbitkan oleh penerbit Pustaka Imam al-Syafii. Dalam kata pengantarnya, penerbit menarasikan klaimnya sebagaimana berikut:

“Tidak diragukan lagi bahwa tafsir karya Ibnu Katsir adalah salah satu kitab tafsir yang isi kandungannya tidak dibaurkan dengan ilmu lain. Dengan demikian tafsir ini diharapkan dapat mencapai tujuan tinggi dan mulia, yaitu menyampaikan maksud firman Allah taala melalui manhaj yang lurus dan valid serta jalan pemahaman ulama Shalafus Shalih yaitu penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an dengan Hadits. Dengan merujuk pada pendapat ulama Shalafus Shalih dari kalangan sahabat dan tabiin dengan konsep dan kaidah bahasa Arab.”

Selanjutnya keterangan tersebut ditambahi dengan motivasi penerjemahan kitab tersebut dilakukan dan klaim penerbit atas pentingnya masyarakat membaca karya tersebut. Penerbit juga menjelaskan jika penerjemah, editor dan tim yang terlibat dalam esensi penerjemahan juga dijamin memiliki pemahaman akidah yang lurus.

Meskipun tidak se “radikal” itu, motivasi seperti ini sama halnya dengan yang dilakukan oleh HOS Tjokroaminoto saat menerjemahkan karya ulama Ahmadiyah era itu dan juga

sama dengan motivasi yang dimiliki oleh para penerjemah secara umum ketika merasa berkepentingan menghadirkan terjemahan untuk para pembaca. Dalam konteks *Qoeran Soetji* yang digugat oleh kelompok Muhamadiyah dan ulama lain karena dinilai akan menghadirkan aliran sesat di Indonesia. Tjokroaminoto merasa perlu masyarakat Indonesia dapat membaca karya intelektual yang mumpuni, yaitu Maulana Yusuf Ali.

Dalam konteks lain, namun pada semangat yang sama juga bisa melihat terjemahan-terjemahan yang diterbitkan oleh penerbit LKiS Yogyakarta. Buku-buku yang diterjemahkan berkaitan dengan ulumul Qur'an dan Tafsir adalah karya para intelektual progresif, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Ashgar Ali Engineer, Fatimah Mernisi, Abid al-Jabiri, dan lain-lain. Penerbit lain yang satu arah dengan LKiS dalam menerbitkan terjemahan-terjemahan dari ulama yang dinilai progresif adalah Mizan.

Kembali pada konteks terjemahan tafsir Al-Qur'an, bahwa pengaruh penerjemah tidak hanya berhenti pada posisi klaim penerjemah terhadap kitab sumber yang otoritatif dan layak dibaca oleh pembaca dengan segala model goal yang ditawarkan. Selain itu penerjemah juga leluasa memainkan relasi kuasa dalam melakukan penerjemahan. Seperti yang terjadi pada terjemahan *Lubâb al-Tafsîr*.

Secara konsisten, keterlibatan penerjemah yang diberikan inisial (pent) dan editor yang diberi inisial (ed) memainkan peranannya cukup intens. Editor lebih sering melakukan *takhrij* hadis ketika ditemukan pendapat yang menyuguhkan riwayat dari beragam perawi. Seperti yang terdapat dalam catatan kaki No. 11 pada Jilid 1, editor memberikan keterangan salah satu hadis yang dinilai Ma'udlu dengan merujuk pada *takhrij* yang dilakukan Syaikh Albani.

Keterlibatan penerjemah selain memberikan penjelasan makna kata yang diberikan tanda kurawal (..) juga dihadirkan dengan catatan kaki yang diberi inisial *pent.* Tampaknya, penerjemah merasa berkepentingan menjelaskan maksud yang dikehendaki dari penulis bahasa sumber. Misalnya ketika hendak menjelaskan maksud surah Al-Isra' 110, penerjemah memberikan uraian cukup tegas dalam keterangan catatan kaki. Penerjemah menuliskan, "*Maksudnya, janganlah kamu membaca ayat Al-Qur'an dalam shalat terlalu keras atau terlalu perlahan, tetapi cukuplah sekedar dapat didengar oleh makmum.*"

Sekali lagi, dalam artikel ini saya tidak hendak mengkritisi pendapat yang ditampilkan seperti halnya temuan di atas. Saya hanya ingin menampilkan bagaimana relasi kuasa dan ideologi penerjemah sangat bermain dalam produk terjemahannya termasuk terjemahan Tafsir Al-Qur'an dalam konteks riset ini.

Contoh lain yang saya hadirkan misalnya terjadi pada terjemahan Tafsir karya Muhammad Asad yang diterjemahkan oleh penerbit Mizan yang bahasa sumbernya adalah bahasa Inggris. Penerbit juga mengklaim bahwa karya tafsir tersebut sangat perlu diterjemahkan agar mempermudah masyarakat Indonesia bisa menggali ide-ide brilian yang ditulis oleh mufasir berkebangsaan Ukraina tersebut.

Alih-alih mengenalkan, penerbit dalam kata pengantarnya menarasikan demikian:

"Karya Tafsir itu diklaim oleh Asad sebagai pelengkap atas banyaknya beberapa upaya terjemahan Al-Qur'an dengan bahasa Barat yang cenderung "gagal" memahami esensi dari bahasa Al-Qur'an. Asad juga mengakui banyaknya para penerjemah Al-Qur'an

di Barat yang justru lahir dari penuh kebencian sehingga condong menampilkan kebiasaan Al-Qur'an. Dengan demikian Asad, menawarkan pendalaman bahasa Arab untuk memahami tema-tema Al-Qur'an secara menyeluruh. Sebab menurut Asad, Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh."

Tidak berhenti di situ, cara kerja yang dilakukan oleh Mizan sama dengan penerjemah *Lubâb al-Tafsîr* di atas. Penerjemah di sisi lain mengklaim akan menyuguhkan terjemahan apa adanya sebagaimana yang terjadi pada bahasa sumber. Tetapi di sisi yang lain mereka tetap harus berupaya men-*break down* bahasa sumber sesuai dengan bahasa yang populer di kalangan masyarakat pembaca.

Namun faktanya, penerjemah tidak konsisten dalam prinsipnya. Seperti ketika menghadirkan makna kata Islam dalam surah Ali Imran ayat 19. Dalam terjemahannya, penerjemah alih-alih mengembalikan pada bahasa sumber yang kemudian diberikan narasi seolah ini adalah ciri khas Asad sebagai penafsir Al-Qur'an yang tumbuh di dunia Barat. Dalam terjemahannya masih diberikan keterangan makna Islam dalam ayat tersebut "*self surrender unto Him,*" yang kemudian diberikan terjemahan "penyerahan diri (manusia) kepada-Nya."

Implikasi yang dapat diterima pembaca seolah bahwa makna Islam dalam ayat 19 surah Ali Imran tersebut adalah makna "Islam" sebagai identitas suatu agama. Namun apakah penerjemah tetap konsisten dengan prinsip itu? Kita bisa lihat ketika menyuguhkan terjemahan Masjidil Haram, misalnya. Dalam bahasa sumber, diterjemahkan dengan kata *The Inviolable House of Worship*. Penerjemah menilai kalau terjemahan Asad dalam konteks Masjidil Haram ini tidak akan dipahami oleh pembaca Indonesia karena yang populer di Indonesia adalah Masjidil Haram.

Penerjemah juga berperan memberikan penjelasan di setiap tafsiran yang dinilai akan menimbulkan kesulitan pemahaman bagi pembaca. Namun tetap ada tanda yang dibedakan antara penjelasan yang disisipkan dengan penjelasan dari sumber asli, yang ditandai dengan kurawal (...) dan [...].

Dari sekian banyak temuan saya terkait karya-karya terjemahan tafsir Al-Qur'an di Indonesia semua sarat dengan kepentingan penerjemah yang tidak bisa dipisahkan dari kepentingan penerjemah terhadap teks sumber dan juga ideologi penerjemah. Dengan demikian saya perlu sampaikan temuan ini agar bisa berkontribusi untuk pembaca karya-karya terjemahan tafsir Al-Qur'an khususnya lebih bijak membedakan antara ide, budaya, pemikiran dari bahasa sumber dan bahasa penerjemah.

BAGIAN 2

Memaknai *Ra'y* dalam Tafsir Al-Qur'an

Hidayatullah

hidayatullah@ptiq.ac.id



Saat Nabi Saw. masih hidup, otoritas penafsiran Al-Qur'an berada di bawah pundak Nabi Saw., dimana waktu itu, ketika umat Islam menemukan permasalahan yang membutuhkan jawaban dari Al-Qur'an, maka mereka bisa menanyakannya atau mengonfirmasikannya kepada Nabi Saw. secara langsung, sebab kedudukan Nabi Saw. selain sebagai penerima wahyu Al-Qur'an juga mendapat mandat dan sekaligus jaminan langsung dari Allah Swt. untuk menjelaskan isi kandungan Al-Qur'an, sebagaimana yang ditegaskan di dalam beberapa ayat Al-Qur'an (QS. Al-Nahl [16]: 44, 64 dan QS. Al-Qiyamah [75]: 19). Namun setelah Nabi Saw. wafat dan agama Islam mulai berkembang ke berbagai penjuru, tugas untuk menafsirkan Al-Qur'an selanjutnya beralih kepada para tokoh tafsir dari kalangan sahabat, *tabi'in*,

tabi' tab'in dan kemudian berlanjut kepada para ulama sampai sekarang.

Dalam perkembangannya, kebutuhan umat Islam terhadap tafsir Al-Qur'an pun terus mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Banyak persoalan baru muncul yang kemudian membutuhkan jawaban dari Al-Qur'an, sementara belum ada penjelasan secara eksplisit baik dari Al-Qur'an sendiri maupun riwayat penafsiran yang bersumber dari generasi Muslim awal yaitu dari Nabi Saw, sahabat, dan *tabi'in*, sehingga keadaan ini menuntut para mufasir berikutnya untuk mengerahkan daya nalarnya sebagai upaya menyingkap isi kandungan Al-Qur'an guna menjadi petunjuk dalam kehidupan. Dari latar belakang inilah kemudian dinamika sejarah perkembangan tafsir Al-Qur'an pada masa-masa berikutnya, khususnya dimulai sejak abad ke-3 H. mengalami peralihan dari *tafsir bil ma'tsûr* ke *tafsir bil ra'y*. Jika *tafsir bil ma'tsûr* banyak mendasarkan pada sumber periwayatan sebagai basis utama penafsirannya, maka untuk *tafsir bil ra'y* lebih menekankan kepada aspek pemahaman akal (*ra'y*) dalam memahami kandungan Al-Qur'an.

Tidak banyak perbedaan pandangan ulama terkait eksistensi *tafsir bil ma'tsûr* sebagai sumber penafsiran. Namun, para ulama kemudian hanya berbeda pendapat tentang status *tafsir bil ra'y*. Ada yang membolehkan dan ada pula yang melarangnya. Di antara argumen yang dikemukakan oleh kelompok yang melarang adalah adanya hadis Nabi Saw. yang secara literal memberikan peringatan keras kepada siapa pun yang menggunakan *ra'y*-nya semata ketika menafsirkan Al-Qur'an. Sebagaimana riwayat yang bersumber dari sahabat yang bernama Jundub bahwa Nabi Saw. bersabda,

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

“Siapa pun yang berbicara tentang Al-Qur’an dengan ra’y-nya, (meskipun) dia benar, maka hal itu tetap salah.” (HR. Al-Tirmidzi)

Dalam riwayat dan redaksi lain juga berasal dari sahabat Ibnu Abbas yang secara eksplisit menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. mewanti-wanti agar siapa pun tidak boleh menafsirkan Al-Qur’an tanpa dibekali keilmuan yang memadai,

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Siapa saja yang berbicara tentang Al-Qur’an tanpa dasar ilmu, maka bersiaplah untuk menempati neraka.” (HR. Ahmad)

Sedangkan para ulama yang mendukung *tafsîr bil ra’y* sebagai sumber tafsir Al-Qur’an membantah alasan penolakan dengan menggunakan dua hadis tersebut, sebab menurut mereka larangan tersebut dimaksudkan tidak lain bagi orang yang memang menafsirkan Al-Qur’an dengan kecenderungan kepada hawa nafsunya saja tanpa dalil atau argumentasi ilmiah yang menyertainya. Dari sinilah kemudian muncul dua pengklasifikasian *tafsîr bil ra’y*, yaitu *Tafsîr bil ra’y al-Mahmûd* (terpuji) dan *Tafsîr bil ra’y al-Madzmûm* (tercela).

Pemaknaan kata *ra’y* dalam hadis tersebut tidak harus selalu dimaknai dengan penggunaan “akal” secara umum, sebab di dalam Al-Qur’an sendiri juga banyak ayat yang menegaskan agar manusia menggunakan potensi akal yang dimilikinya seperti redaksi *afalâ ta’qilûn*, *afalâ yatadabbarûn*, *afalâ tatafakkarûn*, dan redaksi lainnya. Oleh karena itu, umumnya para ulama memberikan penjelasan pada hadis-hadis tersebut dengan menggarisbawahi pada kandungan

makna kata *ra'y* yang kemudian dapat dijelaskan menjadi beberapa pemaknaan yaitu:

Pertama, cakupan makna *ra'y* dalam hadis ini adalah minimnya keilmuan seseorang terkait ayat yang sedang ditafsirkan. Menurut Ibnu Asyur dalam karyanya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, menyatakan bahwa produk penafsirannya hanya mengacu kepada pemahaman sepintas yang terbetik di dalam benak mufasir tanpa berpegang kepada dalil-dalil penunjang dan prinsip-prinsip yang disepakati berkenaan dengan pemaknaan ayat yang sedang ditafsirkan, sehingga dari sini berimplikasi pada pengabaian banyak aspek keilmuan terkait seperti aspek kebahasaan, mempertimbangkan tujuan syariat, mengetahui *asbâb al-nuzûl* dan perangkat-perangkat lain yang terkait dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Ibnu Katsir dalam mukadimah tafsirnya menyatakan,

“Riwayat-riwayat sahih ini dan semisal yang bersumber dari para ulama salaf, mengandung pengertian bahwa mereka menghindarkan diri dari mengemukakan pendapat mengenai tafsir yang tidak didasarkan pada ilmu yang terkait. Sedangkan jika hal itu dilakukan atas dasar ilmu yang mumpuni, maka tentu yang demikian tidak ada masalah. Oleh karena itu, adanya riwayat yang bersumber dari mereka terkait tafsir tidak akan ditemukan adanya kontradiksi satu sama lain, sebab mereka mengemukakannya berdasarkan keilmuan. Begitu juga sebaliknya mereka akan diam jika memang tidak mengetahuinya. Tentu saja sikap seperti ini juga berlaku bagi siapa pun, sebab ketika dituntut untuk diam terkait hal-hal yang memang tidak diketahui, maka demikian juga harus mengemukakannya jika memang itu menjadi bagian

dari pengetahuannya. Sebagaimana firman Allah Swt., *“Hendaklah kamu benar-benar menerangkannya (isi Kitab itu) kepada manusia, dan janganlah kamu menyembunyikannya (QS. Ali Imran [3]: 187), serta hadis, “Siapa yang ditanya tentang suatu ilmu kemudian menyembunyikannya, maka pada hari kiamat nanti dia akan dikekang dengan kekangan dari api.”*

Dari pengertian inilah maka sangat wajar kalau kemudian para ulama menetapkan beberapa syarat yang cukup ketat untuk seorang yang ingin menafsirkan Al-Qur’an. Imam al-Suyuthi dalam *al-Itqân* misalnya menetapkan 15 syarat yang harus dipenuhi bagi siapa pun yang hendak menafsirkan Al-Qur’an. Sebab, tafsir Al-Qur’an sebagai sebuah disiplin ilmu—sebagaimana berlaku dalam disiplin ilmu yang lain—juga memiliki kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh para pakar di bidangnya supaya tidak dilanggar oleh siapa pun.

Memang benar, untuk berinteraksi dengan Al-Qur’an terkait membaca dan mempelajari, terbuka jalan lebar bagi siapa pun dari setiap kalangan, namun perlu juga ditegaskan bahwa dalam konteks mengajarkan dan menafsirkannya tentu saja tetap dibutuhkan kualifikasi yang harus dipenuhi, sebab ini penting ditetapkan dalam rangka menjaga kemurnian nilai Al-Qur’an dari kesalahan dan penyimpangan. Dalam hal ini, meskipun seseorang mempunyai niat yang tulus dan semangat yang tinggi untuk menyingkap pesan kandungan Al-Qur’an, tetapi jika tidak membekali dirinya dengan perangkat keilmuan yang memadai maka akan sangat mungkin berpotensi melakukan kesalahan. Oleh karena itu, bagi siapa saja yang tidak menguasai perangkat-perangkat

tersebut hendaknya lebih baik menahan diri untuk tidak menafsirkan Al-Qur'an secara langsung.

Sekedar sebagai contoh dalam kasus ini, sebagaimana disebutkan oleh al-Zamakhsyari dalam *al-Kasysyaf* dan al-Alusi dalam *Rûh al-Ma'ânî* bahwa karena minimnya pengetahuan seseorang terkait bahasa Arab, kata *al-imâm* (pemimpin) dalam surah Al-Isra ayat 71 ada yang menafsirkan dengan arti *al-ummahât*. Dia menganggap bahwa kata *al-imâm* adalah bentuk jamak dari kata *al-umm* (ibu). Padahal bentuk jamak dari kata *al-umm* adalah *al-ummahât*, sehingga pemaknaan seperti ini kemudian akan melahirkan pemahaman bahwa pada hari kiamat nanti setiap orang akan dipanggil beserta nama ibunya. Dari sini cukup jelas dampak yang ditimbulkan jika mufasir tidak menguasai perangkat ilmu bahasa Arab dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tentu saja sama halnya dengan perangkat-perangkat keilmuan yang lain.

Kedua, penafsiran tidak dilakukan melalui pengkajian dan perenungan yang mendalam, sehingga bisa saja mufasir memang tidak menguasai keilmuan yang memadai terkait ayat yang sedang ditafsirkan atau bisa juga menguasainya, hanya saja proses penafsiran yang ditempuhnya dilakukan secara tergesa-gesa tanpa melalui proses penelitian yang serius dan penelusuran secara ilmiah.

Al-Qur'an dengan berbahasa Arab tentunya sudah dikenal secara umum memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan teks-teks yang lain. Para ahli bahasa telah menyatakan dan membuktikan bahwa Al-Qur'an mengandung nilai sastra yang sangat mengagumkan sehingga tidak cukup dimaknai secara literal atau bahkan hanya bergantung pada produk terjemahan semata. Memang ada sebagian redaksi ayat yang cukup bisa dipahami apa adanya,

namun tidak sedikit juga ayat-ayat yang tidak serta merta semua orang bisa memahaminya secara langsung. Terdapat banyak pemilihan diksi dan susunan kalimat dalam Al-Qur'an yang hanya dapat dipahami dengan mengetahui karakteristik keindahan bahasanya.

Dalam kaitan ini, al-Mubarakfuri dalam *Tuhfah al-Ahwadzî* menjelaskan bahwa maksud hadis tersebut adalah,

“Ketika mufasir terlalu tergesa-gesa dalam menafsirkan Al-Qur'an yang hanya mengacu kepada makna zahirnya (*bi dlahîr al-'arabiyyah*) tanpa menelusuri penjelasan terhadap kata yang *gharîb* (asing/susah dipahami), *mubham* (tidak jelas), *ikhtishar* (kalimat yang singkat dan padat), *hadzf* (menghilangkan bagian kalimat), *taqdîm* (meletakkan kata di depan) dan *ta'khir* (meletakkan kata di akhir). Penelusuran ini cukup penting, untuk menghindarkan mufasir dari kesalahan dalam proses penafsiran sekaligus menjadi modal untuk melakukan *istinbâth*.”

Ada ayat-ayat yang akan rancu pemahamannya jika hanya bergantung pada makna literalnya saja, misalnya pemahaman terhadap surah Al-Isra ayat 29: “*Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan pula kamu terlalu mengulurkannya...*”. Jika ayat ini hanya dipahami secara harfiyah melalui produk terjemahan saja maka tentu akan menimbulkan problem pemahaman di dalam benak sebagian pembacanya. Sebab akan menimbulkan tanda tanya besar, “Kenapa harus dilarang mengikatkan tangan ke leher atau mengulurkannya?” Padahal jika mau dikaji lebih mendalam, ayat tersebut sebenarnya melarang manusia untuk kikir dan boros (*tabdzîr*) yang digambarkan oleh Al-Qur'an

dengan mengikatkan tangan ke leher atau membiarkannya terulur.

Kasus seperti ini misalnya sudah pernah terjadi pada sahabat Adi bin Hatim yang semula memahami potongan dari ayat 187 dalam surah Al-Baqarah secara harfiah apa adanya yaitu, "...Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar..." Tanpa melihat aspek metafora (*majâz*) dalam kandungan ayat tersebut, sehingga dia pun kemudian memahaminya dengan mengambil benang yang berwarna putih dan hitam untuk diperhatikannya secara terus-menerus di waktu malam, tetapi dia tidak menemukan kejelasan sesuai yang diinginkannya. Karena menyadari adanya kerancuan dari hasil pemahamannya, maka keesokan harinya pun langsung dikonfirmasi kepada Nabi Saw., dan beliau menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-khaith al-abyâdl* dalam ayat tersebut adalah terangnya siang (*bayâdl al-nahâr*) yang ditandai dengan datangnya fajar. Adapun yang dimaksud dengan *al-khaith al-aswâd* adalah gelapnya malam (*sawâd al-lail*).

Begitulah seharusnya seorang yang ketika mengalami problem pemahaman seperti yang telah dialami dan dicontohkan oleh sahabat Adi bin Hatim di atas, yakni dengan mengkonfirmasikannya kepada orang yang memang kompeten di bidangnya, kepada mereka yang mempunyai otoritas dan kapasitas keilmuan. Tentu saja dalam konteks saat ini adalah dengan merujuk kepada para ulama yang otoritatif dan karya-karyanya dalam khazanah keilmuan Islam.

Ketiga, penafsiran yang dilakukan secara tendensius dengan hanya mengikuti kepentingan dan hawa nafsu mufasir. Sebelum menafsirkan biasanya mufasir telah

memiliki “prapaham” yang sesuai hawa nafsu atau keinginannya, kemudian berusaha mencari justifikasi dari ayat-ayat Al-Qur’an untuk membenarkan “prapaham”-nya tadi. Ketika menafsirkan Al-Qur’an, mufasir selalu berusaha mencari pembenaran dari Al-Qur’an dan bahkan memalingkan hakikat makna yang sebenarnya dikehendaki oleh Al-Qur’an itu sendiri, ke makna yang sesuai dengan keinginannya dan bahkan tidak jarang sampai mengabaikan berbagai ketentuan-ketentuan dan kaidah-kaidah yang sudah disepakati.

Aktifitas penafsiran Al-Qur’an yang dilakukan oleh mufasir bukan lagi bertujuan untuk menyingkap hukum, hikmah dan nilai Al-Qur’an sebagai petunjuk dalam kehidupan, tapi lebih pada pencarian pembenaran dari Al-Qur’an yang sesuai dengan keinginan atau hawa nafsunya. Biasanya penafsirannya lebih didasarkan karena adanya kepentingan pribadi, fanatisme kelompok, golongan, mazhab yang dianutnya, atau bahkan partai politik yang didukungnya.

Sebagai bukti, dalam sejarah perkembangan tafsir muncul beberapa produk penafsiran yang lebih tampak pada upaya pemaksaan untuk pembenaran pada pemikiran kelompok atau mazhab tertentu yang dianut mufasir, sehingga tidak heran kalau misalnya ditemukan ungkapan dari salah seorang tokoh bernama Abdullah al-Karkhi (w. 340 H.) yaitu:

كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ

“Setiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan mazhab kami, maka harus ditakwil atau dinasakh.”

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa aktifitas penafsiran Al-Qur'an merupakan proses kerja ilmiah yang tidak hanya bersandar pada pikiran kosong atau rasio semata (*mujarradu al-ra'y*), akan tetapi harus didukung dengan pelbagai disiplin ilmu yang terkait, sehingga eksistensi *tafsîr bi al-ra'y* tidak harus dipertentangkan dengan *tafsîr bi al-ma'tsûr*, bahkan keduanya seharusnya bisa dikolaborasikan. *Tafsîr bi al-ra'y* harus dipahami sebagai proses penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan nalar ijtihad yang berdasarkan prinsip-prinsip berfikir yang benar dan disertai dengan syarat-syarat yang ketat serta mengacu kepada kaidah-kaidah yang telah disepakati oleh para ulama.

Hadis peringatan Nabi Saw. ini harus dipahami sebagai bentuk wanti-wanti dari Nabi Saw. dalam rangka menanamkan kehati-hatian bagi siapa pun untuk tidak terjerumus pada penyimpangan dan kesalahan dalam penafsiran Al-Qur'an. Walaupun di dalam Al-Qur'an sendiri terdapat beberapa ayat yang memerintahkan untuk merenungkan dan mentadabburi ayat-ayatnya, tapi bukan berarti hal itu menunjukkan bahwa siapa pun bebas berbicara tentang Al-Qur'an, sebab Al-Qur'an juga mempunyai rambu-rambu dan aturan-aturan yang harus dipatuhi. Sehingga tidak setiap orang bebas berbicara dengan mengatasnamakannya. Oleh karenanya, paling tidak ketika seseorang yang ingin menyelami luasnya lautan makna dalam Al-Qur'an melalui aktivitas penafsiran, maka hendaknya terlebih dahulu mampu membersihkan dirinya dari segala faktor di luar kepentingan Al-Qur'an yang mempengaruhi penafsirannya, dan upaya itu dilakukan secara proporsional dengan penuh tanggungjawab berdasarkan perangkat keilmuan yang mumpuni, agar nilai-nilai suci yang ada dalam Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi tetap terjaga kemurniannya. *Wallahu A'lam*

Menalar Integrasi Ilmu dalam Dunia Tafsir: Dulu dan Kini

Lukman Hakim

lukmanhakim@ptiq.ac.id



Dalam Islam, dunia tafsir berkembang sangat baik. Ia memiliki akar yang kuat hingga pada Rasulullah SAW dan para sahabat. Saat Al-Qur'an diturunkan, terkadang Rasulullah memberikan penjelasan mengenai ayat-ayat tertentu seperti dalam *asbâb al-nuzûl*. Begitupun para sahabat, mereka merekam kebersamaan mereka bersama Rasulullah terkait penjelasan tentang ayat maupun surah. Mereka mengingat dan kemudian menjadikannya sebagai pedoman hidup. Pada awalnya, tafsir berkembang secara oral dan baru kemudian sekitar abad ke 2 H, ilmu ini berkembang secara tertulis. Ilmu ini hadir sebagai sebuah disiplin ilmu Islam yang paling awal bila dibandingkan banyak keilmuan lainnya. Dalam perkembangannya ilmu tafsir menjelma sebuah disiplin keilmuan yang sangat diminati oleh para ulama.

Seiring perkembangan ilmu pengetahuan dalam dunia Islam di abad klasik, berbagai disiplin ilmu agama muncul sebagai imbas dari intensitas umat Islam dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, muncul ragam disiplin ilmu agama. Seperti ilmu bahasa, ilmu kalam, ilmu tasawuf, ilmu hadis, sejarah Islam, perbandingan agama, seni kaligrafi dan beberapa lainnya. Di sisi lain, perkembangan ini pula dipicu oleh terjadinya akulturasi budaya Arab dan Non-Arab di kantong-kantong wilayah non-Arabia seperti Persia, Turki, Afrika Utara dan sebagainya. Perkembangan inipun telah memperkaya khazanah keilmuan Islam. Jauh sebelum semakin mapannya disiplin keilmuan di abad modern ini yang terlihat semakin meruncing dan semakin memperlebar jarak antar disiplin ilmu, para ulama dan ilmuwan masa lalu telah lama mengokomodir adanya integrasi ilmu dalam karya-karya mereka. Dalam ranah tafsir Al-Qur'an, ragam pendekatan keilmuan telah biasa dilakukan oleh para mufasir.

Di abad modern ini, saat perkembangan ilmu semakin mapan dan berdiri sendiri, maka perkembangan metodologi dan pendekatanpun semakin beragam termasuk dalam dunia tafsir. Namun demikian, saat keilmuan semakin beragam, justru terlihat tampak bahwa satu sama lain semakin integral. Pada dasarnya tidak ada satu disiplin keilmuan yang dapat berdiri sendiri secara utuh tanpa sentuhan disiplin ilmu lain. Semuanya saling membutuhkan dan saling melengkapi karena hakikat ilmu sebenarnya integral. Saat kita berbicara tafsir misalnya, maka pendekatan berbagai disiplin ilmu dapat menjadi alat untuk membantu kajian-kajian tafsir.

Integrasi Ilmu dan Agama Masa Klasik

Salah satu bukti nyata ada keseriusan para ulama dan ilmuwan dalam mengintegrasikan ilmu adalah munculnya perdebatan seputar pentingnya isu kolaborasi ilmu dan agama. Sekalipun dinilai berbeda dari sisi paradigma berpikir

adanya ilmu berbau agama dan berbau ilmu umum, namun hal ini tidak serta merta dianggap sebagai upaya pengebirian ilmu umum atau mengunggulkan ilmu agama saja. Dikotomisasi ilmu dan agama diupayakan direduksi. Di antara mereka terdapat al-Farabi yang berupaya mengintegrasikan agama dan filsafat (representasi ilmu yang berbasis rasional). Menurut al-Farabi, seyogyanya para filsuf muslim harus mampu menyelaraskan antara filsafat dan agama, antara *aql* dan *naql*, antara bahasa bumi dan bahasa langit. (Ibrahim Madzkur: 82). Kebenaran menurut Al-Farabi dicapai dengan dua cara; pertama dengan *burhân al-Yaqîni* (kombinasi intuisi intelektual dan istinbat) yang digunakan oleh filsuf (filsafat), dan kedua adalah dengan cara *iqna'* (persuasif) yang diperoleh oleh para Nabi (agama). Keduanya berasal dari Allah SWT. yang dua-duanya juga memiliki tujuan yang sama yaitu kebahagiaan manusia. Dengan demikian, tidak ada perbedaan antara filsafat dan agama baik dari sisi tujuan maupun sumbernya, (Al-Farabi: 88-89) Agama yang didalamnya terdapat uraian seputar ketuhanan, kenabian, *sam'iyat*, kehidupan setelah mati dan sebagainya diterima sebagai kebenaran berbasis iman; yakni percaya kepada Nabi sang pembawa risalah. Sementara ilmu didapat secara radikal (berpikir sampai ke akar-akarnya), sistematis dan universal bertumpu pada akal yang logis dan rasional.

Antusiasme ulama dan ilmuwan dalam mengintegrasikan ilmu dan agama ini dapat menjadi pijakan awal dalam mengarungi samudera ilmu yang beragam yang secara epistemologis dapat menjadi alat untuk memahami dan mendukung teori-teori disiplin keilmuan tertentu.

Integrasi Ilmu dalam Basis Metodologi Penafsiran

Menjadi seorang mufasir (yang kecenderungannya menafsirkan keseluruhan ayat Al-Qur'an), memiliki kriteria

yang sangat ketat. Menurut al-Suyuthi, seperti tertulis dalam kitabnya, "*al-Itqân*", disebutkan bahwa seorang mufasir harus menguasai ragam ilmu. Beliau menyebut lima belas kriteria penting yang wajib dikuasai oleh seorang mufasir; yaitu bahasa Arab, ilmu nahwu, ilmu sharaf, *isytiqaq* (akar kata), ilmu *al-ma'âni*, ilmu *al-Bayân*, ilmu *al-badî'*, ilmu qira'at, ilmu ushuluddin, ushul fikih, ilmu *asbâb al-nuzûl*, *nasîkh-mansûkh*, fikih, hadis-hadis Nabi dan ilmu *mauhibah* (anugerah Allah), (As-Suyuthi: 771-772). Dalam kitab *al-Burhan fî 'ulûm Al-Qur'ân*, al-Zarkasyi menggarisbawahi bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi SAW, menjelaskan makna-maknanya, mengetahui hukum dan hikmahnya, yang semuanya itu dapat dicapai bila menguasai ilmu bahasa, nahwu, sharaf, ilmu bayan, ushul fikih, qira'at termasuk pula ilmu *asbâb al-nuzûl* dan *nasîkh mansûkh*, (Al-Zarkasyi: 13). Dengan demikian, seorang mufasir perlu menguasai linguistik, ilmu Qira'at, Ushuluddin, Ushul Fikih, sejarah, ulum Al-Qur'an, hukum, hadis dan memiliki *mauhibah*.

Sekalipun kriteria di atas sebagian besar bertumpu pada ilmu agama, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa seorang mufasir sangat perlu menguasai beberapa disiplin keilmuan sebelum menafsirkan Al-Qur'an. Keberagaman ilmu-ilmu seperti di atas sangat dibutuhkan sebagai alat bantu dalam memudahkan seorang mufasir menafsirkan ayat. Ia dituntut untuk mampu membaca dan menganalisis banyak hal. Lebih luas lagi, sebagian mufasir mengembangkan penafsirannya menggunakan pendekatan ilmu umum. Ilmu agama seperti ilmu tauhid, fikih, tasawuf, hadis dan sebagainya berbasis wahyu sementara sains (ilmu umum) seperti fisika, kimia, biologi, anstronomi, geografi, kedokteran, ekonomi, sosiologi dan sebagainya berbasis penalaran dan penelitian empiris.

Integrasi Ilmu dalam dunia Penafsiran Masa Klasik

Dalam dunia tafsir, ditemukan banyak para mufasir memiliki latar belakang keilmuan yang berbeda. Beberapa mufasir dengan ragam kecenderungan misalnya; al-Razi bercorak filosofis, al-Zamaksyari bercorak teologis, al-Sya'rawi bercorak sufistik dan sebagainya. Dalam penafsiran Al-Qur'an, banyak ulama yang dikenal ahli dalam beberapa disiplin ilmu, dan saat mereka menafsirkan Al-Qur'an, maka beberapa kecenderungan berpikir dengan disiplin ilmu tertentu mempengaruhi paradigma berpikir tafsirnya. Seorang ulama ahli bahasa tentu akan banyak menjelaskan sisi linguistik mencakup etimologis, terminologis, semantik dan sintaks. At-Tabari yang dikenal sebagai ahli sejarah, banyak mengungkap sisi *ashâb al-nuzûl* dan kisah-kisah *israiliyat* dalam kitab tafsirnya. Dalam konteks ini, para filsuf, teolog, tatabahasawan, sejarawan, sosiolog, dan ahli hukum islam berbicara berdasarkan pemahaman mereka.

Salah satu contoh penafsiran dengan beberapa pendekatan adalah *Tafsîr Mafâtili al-Gaîb*. Kitab tafsir ini ditulis oleh Fakhrudin ar-Razi. Ia lahir di Rayy, propinsi Khurasan pada tahun 444 H dan meninggal tahun 606 H (1150 - 1210 M), (Ibn Khalikan: No.600). Fakhrudin al-Razi berbeda dengan Abu Bakar Muhammad ibn Zakaria yang merupakan seorang dokter dan filsuf, (Zarkan: 12). Muhammad ibn Zakaria hidup 120 tahun sebelum kelahiran Fakhrudin al-Razi. Fakhrudin al-Razi sendiri adalah seorang ahli kalam, filsuf dan mufasir. Sebagaimana al-Ghazali yang setelah sekian lama berkuat dalam ilmu kalam, kemudian berlabuh pada jalan tasawuf di sisa hidupnya, maka begitupun al-Razi yang setelah malang melintang dalam dunia teologi dan filsafat, di akhir-akhir masa hayatnya ia habiskan untuk bercengkerama dengan Al-Qur'an, (Zarkan: 626). Selain sebagai mufasir, beliau banyak menulis disiplin ilmu seperti filsafat, teologi, hukum, kedokteran, astronomi, logika, astrologi, fisiognomi, (Yasin

Ceylan: 12). Sebagai contoh, terkait ayat *tajsîm* (men-jisim-kan Allah) dalam kajian teologis, al-Razi menafsirkan kata 'yad' Qs. al-Fath: 11, dengan kenikmatan (*ni'mah*), keunggulan (*ghalabah*) dan kekuatan (*al-quwwah*). Ayat ini membahas tentang baiat kaum muslimin kepada Rasulullah SAW. di mana menurut al-Razi makna 'yad' memiliki dua kategori makna, yaitu: maka tunggal dan makna ganda; makna tunggal berarti kenikmatan dan pertolongan, sementara maksud makna ganda adalah dari sisi Allah berarti 'menjaga' dan dari sisi orang yang berbaiat kepada Rasulullah SAW berarti 'tangan anggota tubuh' (*al-jârihah*). Al-Razi menambahkan bahwa makna 'yad' adalah sebuah *kinâyah* (kiasan) dari kata 'menjaga' (Al-Razi: Jilid 28: 87).

Contoh lainnya adalah kitab *Jâmi al-Bayân 'an Ta'wîl Ay Al-Qur'ân* atau dikenal dengan kitab *tafsîr al-Tabarî* yang dikarang oleh Syekh Ibn Jarir al-Tabari. Beliau lahir di Tabaristan pada tahun 224 H dan meninggal di Baghdad pada tahun 310 H (839 M - 923 M). Al-Tabari dikenal menguasai banyak disiplin keilmuan seperti tafsir, hadis, fikih, sejarah. Abu Ishaq al-Syairazi memasukkan al-Tabari ke dalam daftar para mujtahid dalam kitabnya, *Tabaqât al-Fuqahâ'*, (Ibn Khalikan: No. 570). Dalam menafsirkan sebagian ayat, al-Tabari intens menggunakan pendekatan sejarah seperti *asbâb al-nuzûl* dan kisah-kisah *israiliyat*. Dalam kisah-kisah *israiliyat* misalnya al-Tabari memasukkan banyak kisah-kisah yang bersumber dari orang Yahudi yang masuk Islam. Kisah-kisah para Nabi, umat-umat terdahulu menjadi bahasan yang banyak dijelaskan melalui kisah-kisah yang didapat dari cerita-cerita Yahudi. Sebagai contoh, kisah penyembelihan Nabi Ibrahim terhadap putranya. Al-Tabari merujuk pada kisah berdasarkan Ubay ibn Ka'ab kepada Abu Hurairah bahwa yang disembelih adalah putra Ibrahim bernama Ishak. Ka'ab berkata kepada Abu Hurairah, Mau aku ceritakan kisah Nabi Ishak ibn Ibrahim?, 'tentu', kata Abu Hurairah. Dalam

kisah tersebut dijelaskan bahwa saat Nabi Ibrahim bermimpi menyembelih Ishak, Setan menghampiri Sarah; istri Nabi Ibrahim dan ibu Nabi Ishak. Setan memberitahu Sarah (agar penyembelihan ini gagal) bahwa Ibrahim AS dan Ishak keluar untuk menyembelih Ishak. Sarah tidak tergoda rayuan Setan. Setan kemudian menghampiri Ishak dan Ishak pun tidak tergoda rayuan Setan. selanjutnya Setan menggoda Nabi Ibrahim AS. demikian pula Nabi Ibrahim tidak tergoda oleh bujukan Setan. Dari cerita ini menunjukkan bahwa al-Tabari lebih meyakini bahwa yang hendak disembelih oleh nabi Ibrahim adalah putranya bernama Ishak dan bukan Ismail. Ia menyandarkan alasan ini dengan mengungkap cerita Ka'ab kepada Abu Hurairah. (At-Tabari: Jilid 19: 590-591) Beberapa penjelasan lainnya tentang sembelihan ini banyak ditemukan dalam tafsirnya.

Kitab tafsir berikutnya adalah *al-Kasysyaf*. Kitab ini ditulis oleh Zamaskhyari. Beliau lahir di Zamakhsyar pada tahun 467 H (1074 M) dan meninggal pada tahun 538 H (1143 M). (Muhammad al-Khaufi: 35) Beliau hidup pada masa pemerintahan Malik Syah dan wasirnya Nidzam al-Mulk yang sangat dikenal karena kecintaannya terhadap agama dan ilmu. Zamaskhyari adalah seorang mufasir, ahli hadis, pakar bahasa dan pengikut Mu'tazilah. Beliau menulis 50 buku mencakup banyak disiplin ilmu. Buku yang terakhirnya, *al-Kasssyâf* ditulis atas permintaan temannya dari aliran Mu'tazilah (Amin Nurdin: 30). Sebagai seorang tokoh Mu'tazilah, ia banyak menafsirkan ayat-ayat teologis berdasarkan pandangan Mu'tazilah. Salah satu bentuk penafsiran teologisnya ketika beliau menafsirkan Qs. al-Qiyamah: 22-23. Kata *nâdlirah* tidak diartikan 'melihat' sebagaimana tradisi sunni. Beliau memaknainya dengan 'berharap' (*raja'*), (Zamakhshyari: 661). Ini sesuai dengan pandangan mu'tazilah yang tidak percaya melihat Allah kelak di akhirat, (Ahmad Abbas Muhammad: 231).

Dari beberapa contoh mufasir dan penafsirannya di atas dapat digambarkan bahwa seorang mufasir adalah ulama yang menguasai beberapa rumpun ilmu yang dapat membantunya dalam menafsirkan ayat. Di sisi lain, ragam ilmu yang mereka kuasai dapat menjadi alat tambahan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Integrasi Ilmu dalam dunia Penafsiran Era Kontemporer

Ilmu pengetahuan berkembang tidak hanya dalam rumpun ilmu agama, namun juga dalam bidang ilmu umum (sains) baik di dalam dunia Islam ataupun di luar Islam. Perkembangan ilmu umum yang semakin mapan khususnya di era kontemporer ini, tidak dipungkiri berimbas pula kajian tafsir. Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menjadi lebih luas lagi. Bila sebelumnya ilmu sains sangat terbatas perkembangannya, maka di abad modern ini, banyak sekali perkembangan keilmuan dalam rumpun ilmu alam, sosial dan humaniora. salah satu dampak positif terhadap kajian tafsir Al-Qur'an adalah adanya kemudahan dalam menggali ayat-ayat kauniyah yang 'belum' disentuh oleh para mufasir awal. Bermula dari *tafsîr bi al-ma'tsûr* lalu muncul *tafsîr bi al-ra'yi* dan untuk yang kedua ini, berbagai pendekatan yang dilakukan oleh para mufasir-pun menjadi beragam. Keberadaan ilmu-ilmu tersebut dapat menjadi alat untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Qur'an dapat dilihat dari banyak sudut pandang sehingga menghasilkan pandangan integratif. Setiap ilmu saling mendukung dan saling melengkapi. Latar belakang keilmuan yang beragam seperti geografi, psikologi, arkeologi, astronomi, sejarah, sosial, antropologi, bahasa, teologi, tasawuf, filsafat, fikih pada akhirnya dapat mendukung kajian-kajian tafsir bahkan yang mungkin belum tergalikan sekalipun. Ringkasnya, siapapun dari para pakar dapat berbicara sesuai kemampuan mereka yakni tidak saja bagi mufasir namun juga para ilmuwan yang ahli dalam bidang tertentu.

Setiap para penggiat ilmu dapat berbicara tentang makna ayat tertentu sesuai dengan bidangnya dengan sedikit mengabaikan prosedur penafsiran yang ketat sebagaimana 15 kriteria Al-Suyuthi. Mereka dapat dibebaskan dari aturan-aturan yang menyulitkan kecuali bagi mereka yang memang bergelut dengan dunia hukum islam atau pengambil keputusan atas hukum-hukum agama. Sementara terkait ilmu-ilmu sains yang sifatnya relatif non-absolut harus dibebaskan dari norma-norma baku seperti di atas. Ini berarti bahwa para ilmuwan pun bisa mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an.

Sebagai contoh, ilmu kedokteran dapat membantu menjelaskan perkembangan embrio, sebagai tahapan awal perkembangan jasad manusia. Sabiha Saadat menulis tentang "*Human Embriology and the Holy Qur'an*". Ia menyebutkan bahwa perhatian terhadap embrio semakin intens terutama sejak ditemukannya mikroskop pada abad ke 17 oleh Leeuwenhoek (1673) hingga berkembang model *elektron microscope* abad ke-20 yang mampu membaca peran nukleus, sitoplasma, hibridisasi sel, transplantasi nuklir, kloning gen dan sebagainya. Ia mengutip pendapat seorang pakar anatomi dan embriologi Keith L. Moore yang juga berkesempatan mengkaji ayat-ayat embriologi di Saudi Arabia. Saadat berkesimpulan bahwa jauh sebelum ditemukan ilmu modern yang mampu menganalisa embriologi secara maksimal, maka Al-Qur'an sejak abad ke-7 M, sudah memberikan panduan yang nyata dan benar tentang tahapan pertumbuhan manusia sejak masih berupa janin (Qs. al-Mukminun: 12-14), (Sabiha Saadat: 103-109).

disiplin ilmu lain yang dapat membantu penafsiran adalah ilmu arkeologi. Ilmu ini dapat membantu seorang penafsir menjelaskan kisah-kisah umat terdahulu yang termaktub dalam Al-Qur'an terutama terkait kondisi dan letak geografis umat-umat terdahulu. Dalam tulisannya berjudul *Qur'an and Archeological Discoveries: Evidence from Near East*,

Ghassan Thaha Yaseen menyuguhkan bagaimana ilmu arkeologi dapat membantu menjelaskan kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti kisah Babil (Babilonia) di Irak, kota Iram (Ubar) di Yaman, Saba' di Yaman, kisah Perahu Nabi Nuh AS di Gunung Ararat Turki, Ashabul Kahfi, serta upaya menemukan letak geografisnya saat ini dengan beberapa bantuan ilmu modern seperti fotografi Satelit NASA tahun 1992 (Ghassan: 201). Terkait keabsahan bukti-bukti arkeologis ini, memang tidak sepenuhnya benar. Menurut Yeung Wing -Cheung, salah seorang arkeolog yang meneliti perahu Nabi Nuh, "Sekalipun tidak 100 % benar, tapi saya yakin 99.9 ini adalah perahu Nabi Nuh". Ghassan juga menjelaskan keterbatasannya dalam menemukan bukti otentik serta mengajak pada ahli arkeologi untuk bersama-sama meneliti kembali untuk membuktikan kebenaran Al-Qur'an dengan bukti-bukti arkeologi modern, (Ghassan: 210-211).

Bidang Ilmu astronomi misalnya dapat menjadi ilmu bantu dalam menjelaskan ayat-ayat seputar antariksa dan sebagainya. Al-Qur'an banyak menyebut seputar astronomi dan kosmologi dan ilmu alam seperti bumi, bulan, matahari, siang, malam, bintang, navigasi, dan sebagainya. Sejak masa keemasan Islam, astronomi banyak dikaji karena kepentingannya untuk menentukan kalender Islam, waktu shalat dan menentukan arah kiblat, (David A. King: 71). Beberapa astronomer muslim masa klasik adalah al-Khawarizmi, al-Farghani, al-Tusi, Ibn Sathir. Ibn Sathir mempelajari pergerakan benda-benda langit pada abad ke-14 yang dianggap sebagai verifikasi awal astronomi teoritis melalui observasi sistematis, (Yasmeen Mahnas Faruqi: 396). Salah satu contoh penafsiran astronomi adalah seperti dilakukan oleh al-baghdadi. Ketika ia menafsirkan Qs. Yunus ayat 5, Artinya: *Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkannya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui*

bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda kebesarannya kepada orang-orang yang mengerti. Beliau menyebutkan adanya perbedaan tentang matahari dan bulan, *dliya'* lebih dikhususkan pada matahari karena cahayanya yang lebih kuat dan sempurna, sementara *nûr* (cahaya) lebih khusus untuk bulan di mana cahayanya lebih lemah dibanding *dliya'*. Beliau menyuguhkan dua pendapat yang berbeda tentang makna '*waqadarahu manâzila'*, pendapat pertama, dlamir '*hu'* kembali ke matahari dan bulan. Pendapat kedua, dlamir '*hu'* kembali ke *qamar* (bulan) saja karena perjalanan bulan dalam orbitnya yang lebih cepat. Terlebih lagi bila bahwa berdasarkan 'syariat' agama dan penglihatan 'hilal', maka yang dimaksud adalah kalender *qamariyah* (lunar) dan bukan *syamsiyah* (solar). Dalam penanggalan *qamariyah* terdapat 28 *manzilah* yang kemudian terbagi ke dalam 12 zodiak (lingkaran khayal). Setiap zodiak dalam kalender *qamariyah*, memiliki 2 $\frac{1}{3}$ *manzilah* di mana setiap malam hanya terdapat satu kali *manzilah* hingga selama 28 malam. Dua malamnya akan tertutup bila umur bulan 30 malam, sedangkan bila umur bulan 29 malam, maka yang tertutup hanya satu malam saja, (al-Baghdadi: 428-429).

Hal lain yang menunjukkan adanya integrasi ilmu adalah penemuan mumi Fir'aun. Dalam dimensi historis-arkeologis-medis, seorang dokter bedah anatomi asal perancis Maurice Bucaille meyakini bahwa mumi yang ditemukan di *Wadi al-Muluk* (Lembah para Raja) sebagai Fir'aun (Ramses) yang hidup pada masa Nabi Musa AS yang jasadnya diselamatkan oleh Allah. Bucaille menemukan bahwa mumi ini dipenuhi dengan kadar garam yang tinggi. Quraisy Shihab mengadopsi temuan ini untuk memperkuat opini tentang diselamatkannya jasad Fir'aun dalam karyanya. (M. Quraish Shihab: 207)

Problematika Ilmu Keislaman: Sebuah Tantangan

Perjalanan panjang studi Islam di abad modern ini menyisakan tugas penting bagi umat Islam. Berkaca pada kemajuan dunia penafsiran di masa lampau sejak wafatnya Rasulullah SAW, kemudian dilanjutkan oleh Khulafa' al-Rasyidun, Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah, termasuk pula pemerintahan yang sezaman dengan Bani Abbasiyah dan juga setelahnya, maka perkembangan keilmuan berkembang sangat baik. Sebagian besar ahli mengakui bahwa puncak kegemilangan ilmu termasuk di dalamnya dunia penafsiran Al-Qur'an mencapai puncaknya pada masa Bani Abbasiyah atau kerajaan yang semasa dengannya (750 M hingga 1258 M) seperti Bani Umayyah II di Andalusia dan Bani Fatimiyah di Mesir. Diakui bahwa sesudahnya, kecenderungan penulisan lebih banyak pada upaya meringkas (ikhtisar), men-*tahqiq*, atau mensyarah kitab-kitab monumental yang muncul pada masa Bani Abbasiyah. Pada perkembangan selanjutnya, hal ini pun diperparah dengan gelombang masuknya negara-negara imperialis Barat ke kawasan muslim pasca abad pertengahan yang semakin membuat umat Islam terjerumus pada stagnasi berpikir dan mundur.

Di sisi lain, saat ini dengan munculnya ragam jurusan (prodi) di ranah akademis tak terkecuali perguruan tinggi agama Islam juga menyebabkan terpetak-petaknya keilmuan. Dulu para filsuf seperti al-Farabi berusaha mengintegrasikan filsafat dan agama dan berpandangan bahwa dua-duanya berasal dari Allah SWT. Dikotomisasi hanya terjadi dalam dua ranah utama yaitu agama dan sains. Namun, saat ini terlepas dari sisi positifnya, pemetak-pemetakan ilmu juga dirasakan dalam ranah studi keislaman, yang berdampak pada kemampuan peserta didik dalam mengkaji ilmu keislaman secara parsial saja yang terkadang tidak saja semakin menjauh dari sains, dan bila tidak diwaspadai-justru semakin memperlebar jarak di antara lingkup ilmu keislaman itu

sendiri. Munculnya banyak fakultas dan jurusan di rumpun keislaman seyogyanya tidak membuat peserta didik memilah memilah dan alergi terhadap ilmu agama yang memang bukan 'bidang' (jurusan)-nya. Dengan harapan merekapun dapat mendalami studi Islam yang komprehensif sekalipun terpetak dalam jurusan yang berbeda. Di sisi lain, tentu sains juga sangat diperlukan mengingat kompetisi umat Islam di dunia ilmu pengetahuan misalnya masih jauh berada di belakang kemajuan Barat (Amerika, Eropa dan Australia) dan Asia Timur Jauh (seperti China, Jepang, Korea). Dua klasifikasi geografis; *Global South* (Kawasan Selatan) dan *Global North* (Kawasan Utara); telah menunjukkan keprihatinan umat Islam secara global. Kawasan selatan, kecuali Australia, identik dengan kemiskinan dan kejumudan dan mayoritas umat Islam ada di kawasan ini, sementara kawasan utara di seperti Eropa, Amerika, Kanada dan Asia Timur Jauh identik dengan negara-negara maju dan kebanyakan mereka adalah non-muslim.

Penutup

Dari paparan di atas, ini dapat disimpulkan bahwa memiliki *mindset* berpikir luas yang tidak berupaya mendikotomikan ilmu agama dan sains adalah satu hal yang dibutuhkan dewasa ini. Integrasi agama dan sains termasuk pula reintegrasi ilmu-ilmu keislaman adalah sebuah keniscayaan. Yang penting saat ini adalah bagaimana para ulama atau pemikir mampu melahirkan 'terobosan-terobosan' penting dan tidak sekedar meramu serta merangkai pendapat-pendapat para pemikir yang sudah ada. Belajar dari pengalaman mufasir masa lalu, keberadaan ilmu memang perlu diintegrasikan dan tidak seharusnya dipilah-pilah.

Rujukan

Al-Baghdadi, Alauddin, *Tafsîr al-Khâzin: Lubâb al-Ta'wîl wa Ma'âni al-Tanzîl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004)

Al-Farabi, *Kitâb Tahshîl al-Sa'adah Li Abî Nasr al-Farabi*, (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1995)

Al-Khaufi, Muhammad, *Al-Zamakhshari*, (Beirut: Dar Fikr al-'Arabi, 1966)

Al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Razi: al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Gaib*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981)

Al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah Nasyirun, 2008)

Al-Tabari, *Jâmi al-Bayân 'an Ta'wîl Ay Al-Qur'ân*, (Kairo: Markaz al-Buhuts wa ad-Dirasat, 2001)

Al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'ulûm Al-Qur'ân*, (Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 1994)

Baqir, Zainal Abidin, *Integrasi ilmu dan agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan 2005)

Faruqi, Yasmeen Mahnaz, "Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise," dalam *International Education Journal*, 2006, 7 (4), 391-399.

Ibn Khalikan, *Wafayât al-A'yân wa Anba' Abna' al-Zamân*, (Beirut: Dar Shadir. 1977)

King, D.A. Reflections on some new studies on applied science in Islamic societies (8th-19th Centuries). *Islam and Science*, 2, Summer 2005, 71-84.

Madzkur, Ibrahim., *Fî al-Falsafah al-Islamiyah: manhajin wa tadbîqihî*, (Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1947)

Moore, Keith L., *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 11 ed (China: Elsevier, 2020)

Muhammad, Ahmad Abbas, *Ru'yatullah fî al-Akhirah baina al-Mutsbitîn wa al-Nâfîîn; Dirasah 'Aqdiyyah*, (tp.tt)

Naik, Zakir, *The Qur'an, and Modern Science. Compatible or Incompatible?* Islamic Research Foundation.

Nurdin, Amin, "The Study of Zamakhsari in Explaining I'jaz Qur'an," dalam *Buletin al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah*, Vol.1. No. 2 , 1995.

Saadat, Sabiha, "Human Embryology and the Holy Quran: An Overview," *International Journal of Health Sciences, Qassim University*, Vol. 3, No.1, (January 2009/Muharram 1430H)

Shihab, Quraish, M., *Mukjizat Al-Qur'an : Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan, 2007)

Wilber, Ken, *The marriage of sense and soul: Integrating Science and Religion*, Toronto 1998. Yaseen, Ghassan Thaha, Qur'an and Archeological Discoveries: Evidence from Near East, dalam *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1 (3) IDOSI Publications, 2011.

Maqâshid al-Qurân dan Sejarah Perkembangannya

Farit Afrizal

faridafrizal@ptiq.ac.id



Pendahuluan

Al-Qur'an dalam perjalanannya sudah didekati oleh pembacanya dengan berbagai macam pendekatan dengan tujuan memahami isi kandungannya. Hal tersebut dilakukan untuk menegaskan eksistensi Al-Qur'an sebagai kitab suci yang *Shâlihun li kulli zamân wa makân*. Untuk merealisasikan slogan tersebut, diperlukan kontekstulisasi Al-Qur'an karena Al-Qur'an sebagaimana yang dikatakan Ali bin Ali Thalib bersifat statis, tidak bisa bicara sehingga pembacanyalah yang membuatnya berbicara.¹

¹ Ketika kaum khawarij menginkari keputusan Ali untuk melakukan arbitrase (tahkim) karena menganggap keputusan Ali tidak sesuai dengan Al-Qur'an maka ia mengatakan kalimat di atas yang berbunyi "*Wa hâdza al-Qurân innamâ huwa Khaththun Mastûrun baina al-*

Proses kontekstualisasi Al-Qur'an itu sendiri dimotivasi oleh eksistensi dua sisi makna Al-Qur'an yang tidak bisa dilepaskan satu sama lain, yaitu *ma'na jawhari* dan *ma'na idltirâri*. *Ma'na jawhari* merupakan makna pusat yang menjadi Maqashid dalam teks Al-Qur'an, sedangkan *ma'na idltirâri* adalah makna temporer yang dapat dikembangkan secara dinamis sesuai ruang dan waktu di mana Al-Qur'an dibaca. Keberadaan dua sisi makna tersebut menurut Ulya Fikriati mendorong munculnya gagasan tentang keberadaan ajaran inti yang tetap, dan ajaran non-inti yang dinamis. Ajaran inti yang tetap inilah yang kemudian dikenal sebagai *maqâshid Al-Qurân*.²

Maqâshid Al-Qurân merupakan sebuah terma yang merujuk pada tujuan universal dari ayat-ayat Al-Qur'an, karena bagaimanapun Allah pasti mempunyai maksud dan tujuan saat menurunkan Al-Qur'an untuk umat manusia. Menggunakan pendekatan *Maqâshid Al-Qurân* dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an sangat urgen bagi para mufasir dalam memproduksi tafsir. Karena dengan memahaminya, mufasir dituntut untuk berusaha memproduksi tafsir berorientasi pada kemashalatan manusia dan mencegah kemafsadatan.

Daffatain lâ yanthiqu bi lisânin, walâ budda lahû min tarjumân, wa innamâ yanthiqu 'anhu al-Rijâl". Lihat al-Syarif al-Ridha, *Nahju al-Balâghah*, vol. 1 (t.tp: Dar wa Muthabi al-Syu'ub,t.t.), h. 15

² Ulya Fikriati, "Maqashid Al-Qurân; Geneologi dan Peta Perkembangannya dalam Khazanah Keislaman", *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*, Vol 12, No. 2, 2019, h. 195. Lihat juga Ahmidah al-Nayfar, *Al-Nash al-Dîni wa al-Turâst al-Islami: Qira'ah Naqdiyyah* (Beirut: Dar al-Hadi, 2004), h. 95

Maqâshid Al-Qurân vs Maqâshid al-Syarîah

Membandingkan antara term *maqâshid Al-Qurân* dan *maqâshid al-Syarîah* bisa menjadi alat bantu untuk memahami dimensi perbedaan di antara keduanya. Bagaimanapun term *maqâshid al-Syarîah* jauh lebih populer dibandingkan dengan term *maqâshid Al-Qurân* karena terma *maqâshid al-Syarîah* sudah dikenalkan sejak lama, dimulai oleh al-Juwaini (478 H) dan muridnya al-Ghazali (505). Bahkan *maqâshid al-Syarîah* saat ini tidak lagi hanya menjadi sub pembahasan dalam ilmu Ushul al-Fiqh tapi ia sudah menjadi ilmu tersendiri.³

Diakui atau tidak, studi tentang *maqâshid al-Syarîah* jauh meninggalkan studi yang berkaitan dengan *maqâshid Al-Qurân*. Bisa jadi, hal tersebut dikarenakan kajian fikih-*maqâshid al-Syarîah* dulunya merupakan cabang dari kajian fikih/ushul fikih yang lebih mendominasi kajian keislaman pada saat itu dibanding dengan kajian tafsir dan ilmu Al-Qur'an. *Maqâshid al-Syarîah* sendiri secara etimologi merupakan sebuah term yang bersifat idiomatis. Terdiri dari dua kata *maqâshid* dan *al-Syarîah*. *Maqâshid* merupakan bentuk plural dari kata *maqshid* yang berarti "tempat yang dituju atau dimaksudkan" atau *maqshad* yang berarti "tujuan atau arah"⁴ sedangkan term *al-Syarîah* awalnya digunakan menggambarkan air yang mengalir dan keluar dari sumbernya, kemudian digunakan untuk menunjukkan kebutuhan semua makhluk hidup terhadap air. Keberadaan air menjadi suatu hal yang sangat penting dan merupakan

³ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation," *Revelation and Science* Vol. 03, No.01 (1434H/2013), h. 53

⁴ Ahsan Lihsasanah, *Fiqh al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syathibi* (Mesir: Dar al-Salam, 2008), h. 11.

kebutuhan utama bagi makhluk hidup, sehingga jalan dan metode untuk memenuhi kebutuhan ini sangat diperlukan. Metode atau jalan itulah yang disebut dalam bahasa Arab dengan *al-syir'ah* karena memiliki arti yang sama dengan *al-syar'* dan *al-syarî'ah* yang salah satu maknanya agama Allah.⁵ Al-Qur'an menyinggung kata syariah dalam beberapa ayatnya. Salah satunya dalam QS. 45: 18 yang banyak diinterpretasikan dengan makna, "tradisi", "jalan", "doktrin", "agama" dan "wahyu."⁶

Dalam pandangan al-Mawardi, kata syariah dalam ayat ini mempunyai empat kemungkinan makna: pertama, *al-dîn*, karena ia merupakan jalan untuk mencapai kesuksesan. Kedua, *al-farâidl*, perintah dan larangan yang Allah berikan karena baik perintah maupun larangan adalah inti dari agama. Ketiga, bukti (*bayyinah*), karena ia merupakan jalan untuk mengetahui jalan yang lurus. Keempat, jalan (*sunnah*) karena sunnah-sunnah para nabi terdahulu diikuti.⁷

Sedangkan secara terminologi, para ulama sudah banyak memberikan definisi *Maqâshid al-Syarîah*. Ibn Ashur (w. 1393 H / 1973 M) memberikan definisi yang cukup menarik. Menurutnya, *Maqâshid al-Syarîah* adalah nilai atau hikmah yang menjadi perhatian *syâri'* dalam seluruh kandungan syariat, baik yang bersifat terperinci atau global. Bisa jadi, nilai-nilai itu memuat nilai universal syariah semisal moderasi (*al-wasthiyah*), toleran (*al-tasammuh*) dan holistik (*al-syumûl*). Bahkan Ibn Asyur sampai pada kesimpulan bahwa

⁵ Nur al-Din ibn Mukhtar al-Khadimi, *Ilm al-Maqâshid al-Syar'iyah* (Riyad: Maktabah al-'Abikan, 2001), h. 14.

⁶ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah, h. 51

⁷ Ali bin Muhammad Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-'Uyûn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt.), vol. 5, h. 363

Maqâshid Al-Qurân ada yang bersifat 'ammah, *Maqâshid al-Khas* dan *Maqâshid Juz'iyah*.⁸ Sedangkan al-Raisuni memberikan definisi bahwa *Maqâshid al-Syarîah* adalah tujuan-tujuan yang diletakan oleh syariah untuk kemaslahatan hamba.⁹

Dengan demikian kita bisa simpulkan bahwa *Maqâshid al-Syarîah* mencakup tujuan-tujuan yang bersifat universal yaitu menegakkan maslahat dan menolak kerusakan, juga mencakup tujuan-tujuan legislasi hukum yang bersifat partikular. Secara umum, para ulama memberikan titik penekanan tentang teori *Maqâshid al-Syarîah* yaitu bahwa *Maqâshid al-Syarîah* harus bisa merealisasikan lima pokok kemaslahatan yaitu : Menjaga eksistensi agama (*hifdl al-dîn*); menjaga jiwa (*hifdl al-nafs*); kemaslahatan akal (*hifdl al-'aql*); menjaga keturunan (*hifdl al-nasl*); dan menjaga harta (*hifdl al-mâl*).

Sedangkan *Maqâsid Al-Qurân* adalah sebuah istilah yang menjelaskan tujuan-tujuan universal dari seluruh ayat-ayat Al-Qur'an karena mustahil Allah menurunkan Al-Qur'an ke muka bumi hampa dari maksud dan tujuan. Dan semua itu mengerucut pada satu tujuan utama yaitu kemasalahatan manusia.¹⁰ Meskipun term *Maqâsid Al-Qurân* sudah dikenalkan oleh para ulama sejak lama seperti al-Ghazali dalam *Jawâhir Al-Qurân*, al-Bagawi (w. 1122), Fakhr al-Din al-Razi (w. 1210) dan Ibrahim al-Biqai (w.1480) dalam kitab-kitab tafsir mereka dan juga al-Suyuthi (w.1445) dalam *al-Itqân*-nya

⁸ Ismail al-Hasaniy, *Nadlariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm Muḥammad al-Thahîr bin 'Asyûr*, (Virginia: al-Ma'had al-Ilmiy lil Fikr al-Islamiy, 1995 M), h. 232

⁹ Ahmad al-Raisuni, *Nadlariyyah Al-Maqâshid 'Inda Al-Syathibi*, (Beirut: Dar al-Baidha, 1990), cet ke-4, hal. 19

¹⁰ Lihat misalnya 'Abd al-Karim Hamidi *Al-Madkhal ilâ Maqâshid Al-Qurân* (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2007), h. 16

serta banyak ulama lain; namun hingga saat ini kita belum menemukan definisi yang disepakati untuk term *Maqâsid Al-Qurân* ini.¹¹

I'zzuddin Abd al-Salam, menilai inti dari *Maqâsid Al-Qurân* adalah segala perintah Allah yang mengusahakan segala kemaslahatan manusia dan sebab-sebab yang mengantarkan kepada kemaslahatan, serta larangan yang bisa mencegah segala kemungkinan mafsadat serta sebab-sebabnya.¹² Apa yang disampaikan oleh I'zzuddin ini tampaknya tidak ada perbedaan berarti dengan *Maqâshid al-Syarîah*. Bahkan bisa kita katakan sama, karena pengaruh fikih yang sangat kental dalam diri I'zzuddin. Sedangkan al-Razi menilai *Maqâsid Al-Qurân* tidak hanya terbatas pada perintah dan larangan saja, namun cakupannya lebih luas lagi. Menurutnya, *Maqâsid Al-Qurân* adalah *tawhîd*, *Ahkâm al-Syarî'iyah*, *Ahwal Ma'ad*.¹³

Definisi yang lebih komprehensif ditawarkan oleh Tazul Islam, meskipun agak mirip dengan pandangan al-Razi. Menurutnya, *Maqâsid Al-Qurân* adalah ilmu untuk memahami diskursus Al-Qur'an dengan mempertimbangkan tujuan-tujuan utamanya yang merepresentasikan inti Al-Qur'an sebagaimana ditunjukkan oleh makna-maknanya yang terdistribusi dalam ayat-ayat *muḥkamât*. Jadi menurut pandangan Islam, *Maqâsid Al-Qurân* merupakan sebuah disiplin ilmu tersendiri yang tidak hanya membahas mengenai hukum-hukum legal formal saja sebagaimana *Maqâshid al-*

¹¹ 'Abd al-Karim Hamidi *Al-Madkhal ilâ Maqâshid Al-Qurân*, h. 39

¹² Izzuddin Abd al-Salam, *Qawâid al-Ahkâm fî Mashâlih al-An'am*, (Kairo: Maktabah al-Kulliat al-Azhariah, 1991), jilid 1, h. 8

¹³ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1420), cet. Ke-3, vol. 1, h. 156-157

Syar'iah namun juga membahas mengenai fenomena alam, sejarah, cara berinteraksi dengan tuhan dan makhluk lainnya serta metafisik.¹⁴

Maka secara teoritis, relasi antara *Maqâsid Al-Qurân* dan *Maqâshid al-Syar'iah* merupakan hubungan 'universal-partikular'. *Maqâsid Al-Qurân* mempunyai objek kajian yang lebih variatif dibanding *Maqâshid al-Syar'iah* karena *Maqâsid Al-Qurân* kajiannya tidak hanya terbatas pada masalah hukum legal formal namun juga ranah akidah, akhlak, *targhîb wa al-tarhîb*. Namun, apabila dilihat dari kacamata yang cara mendapatkan hasilnya *maqâshid al-Syar'iah* bersifat lebih universal dari *maqâshid Al-Qurân*.¹⁵ Oleh karena itu, memahami Al-Qur'an melalui kacamata *maqâshid Al-Qurân* harus lebih didahulukan daripada menggunakan pendekatan *maqâshid al-Syar'iah* kecuali dalam ayat-ayat hukum.¹⁶

Maqâsid Al-Qurân dari Zaman ke Zaman

Sebagaimana yang diutarakan oleh Islam, bahwa *maqâshid Al-Qurân* tidak lagi bagian parsial dari 'ulûm *Al-Qurân* tapi ia sudah menjadi cabang keilmuan sendiri sebagaimana *maqâshid al-Syar'iah*. Perkembangan *maqâshid Al-Qurân* yang awalnya hanya berupa embrio sampai menjadi cabang ilmu yang independen tentu mengalami pasang surut dan perjalanan yang tidak pendek. Secara umum, menurut

¹⁴ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah, h. 54-57

¹⁵ Abd Al-Rahman Halali, "Muqarabat Maqashid Al-Qur'an: Dirasah Tarikhiah", *al-Tajdid*: IIUM Press, vol 20, 2016, h. 224

¹⁶ Wafâ' bint Dakhil Allah ibn 'Abid al-Khitabi, "*Maqâshid Al-Qurân al-'Ammah*," dalam Muhammad Abû al-Layts al-Khayr Âbâdî (ed.), *Al-Wahy wa al-'Ulûm fî al-Qarn al-Wâhid wa al-'Isyrîna*, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2011), cet ke-1, h. 211.

Fitriya geonologi *maqâshid Al-Qurân* dapat dikategorikan menjadi empat fase.

Fase pertama, fase awal yang ia sebut dengan fase diaspora nukleus. Pada fase ini *maqâshid al-Qurân* tersebar dalam berbagai disiplin ilmu dan berwujud embrio awal. Term *maqâshid Al-Qurân* secara ideomatik diperkenalkan pertama kali oleh al-Ghazali (w.1111) dalam bukunya *Jawâhir al-Qurân*. Al-Ghazali menulis satu bab khusus mengenai hal ini yang ia beri judul “*Fî hashri Maqâshid Al-Qurân wa Nafâisih.*”¹⁷ *Jawâhir Al-Qurân* berada di bawah payung disiplin Tasawuf meskipun ia membahas tentang Al-Qur’an namun dimensinya adalah dimensi tasawuf. Dengan demikian, embrio awal *maqâshid Al-Qur’an* lahir dari rahim kajian Tasawuf.

Selain pada disiplin Tasawuf, term *maqâshid Al-Qurân* era awal dapat dijumpai pada karya ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salam (w. 1262). Meski muncul sekitar satu abad setelah karya al-Gazali, Ibn ‘Abd al-Salam tidak membahas *maqâshid Al-Qurân* dengan porsi lebih banyak dibanding al-Gazali. Dalam *Al-Qawa’id al-Ahkâm*, Ibn ‘Abd al-Salam menyebutkan secara sekilas bahwa sebagian besar *maqâshid Al-Qurân* berisi tentang tuntunan dan anjuran untuk mencapai maşâlih (maslahat) beserta semua sarana yang menjadi pelantaranya. Pada saat yang sama, *maqâshid Al-Qurân* berisi himbauan untuk menghindari dan menjauhi segala perkara yang dapat mengantarkan pada mafsadah (kerusakan). Dalam kitabnya yang lain, *al-Isyârah ilâ al-Ijâz fî Ba’dli Anwa’ al-Majâz* ia juga menyebutkan istilah *maqâshid Al-Qurân* dengan menyebutkan

¹⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qurân*, (Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1986), cet. Ke-2, h. 23

bahwa *maqâshid Al-Qurân* mempunyai banyak ragam.¹⁸ penjelasan tentang *maqâshid Al-Qurân* didominasi oleh nuansa *maqâshid al-Syarî'ah*. Hal tersebut tidak mengherankan karena *maqâshid al-Syarî'ah* sudah mulai muncul sejak abad 5 H, atau sebagaimana diperkirakan oleh Ahmad al-Raisuni sekitar abad sembilan masehi yang ditandai oleh munculnya kata *maqâshid* dalam karya al-Tirmidzî (w. 868) yang berjudul *Al-Shalah wa Maqâshiduha*. Dari rentang waktu kemunculannya, *maqâshid Al-Qurân* terpaut sekitar tiga abad dengan *maqâshid al-Syarî'ah* yang telah lebih dulu muncul. Pertautan antara *maqâshid Al-Qurân* dan *maqâshid al-Syarî'ah* dapat dikatakan unik. Sebagai sebuah bagian dari Al-Qur'an, kajian-kajian tentang *maqâshid al-Syarî'ah* jauh meninggalkan kajian tentang *maqâshid al-Qurân*. Bisa jadi hal tersebut dikarenakan kajian fikih lebih mendominasi kajian keislaman pada saat itu dibanding dengan kajian tafsir dan ilmu Al-Qur'an. Selain pada bidang Tasawuf dan Ushul Fiqh, term *maqâshid Al-Qurân* dapat dijumpai pada bidang Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an.¹⁹

Di antara tafsir paling awal yang menggunakan term *maqâshid Al-Qurân* adalah karya tafsir Abu Muḥammad al-Bagawi (w. 1122), disusul oleh Fakhr al-Din al-Razi (w. 1210) yang menyebutkan bahwa tujuan utama dari Al-Qur'an (*al-maqshûd min kulli Al-Qurân*) adalah ketuhanan, kenabian, hari pembalasan dan ketetapan Qadha serta Qadr Allah. Al-Fairuz Abadi (w. 1415) bahkan menyebutkan istilah ini sebagai judul tafsir yang ia tulis, *al-Dâr al-Nadlîm al-Mursyid ilâ Maqâshid Al-Qurân al-Adlîm*, al-Andalusi dan Ibrahim al-Biqâ'i (w.1480).²⁰

¹⁸ Izzuddin Abd al-Salam, *al-Isyârah ilâ al-I'jaz fî Ba'dli Anwa' al-Majâz*, (Kairo: Dar al-Thabaah al-Amirah, tt), h. 217

¹⁹ Ulya Fikriyati, "Maqashid Al-Qurân; Geneologi dan Peta Perkembangannya dalam Khazanah Keislaman," h. 201-202

²⁰ Abd al-Rahman al-Halali, "Muqarabat Maqashid Al-Qur'an al-

Untuk bidang Ilmu Al-Qur'an, *maqâshid Al-Qurân* sudah dikenalkan oleh al-Suyuthi (w. 1445). Sedangkan dalam bidang hadis term *maqâshid Al-Qurân* dapat kita lihat dari tulisan Ibn Hajr al-Asqalani dalam *Fatḥ al-Bâri*.

Fase kedua, yaitu disebut oleh Fikriyati sebagai fase aplikatif prateoretisasi. Fase kedua ini ditandai dengan adanya penerapan *maqâshid Al-Qurân* dalam proses penafsiran Al-Qur'an, namun belum dikonstruksi konsep keilmuannya. Jika pada fase diaspora nukleus *maqâshid Al-Qurân* disebut dalam bentuk sederhana tanpa ada contoh penerapannya secara jelas, maka pada fase kedua, justru sebaliknya. *Maqâshid Al-Qurân* digunakan dalam proses penafsiran dan pembacaan Al-Qur'an, meski belum dibakukan konsep dan teori keilmuannya. Hal tersebut dibuktikan dengan keberadaan tafsir-tafsir berorientasi *maqâshidi* dalam sejarah tafsir. Beberapa tafsir yang dapat disebut sebagai *tafsîr maqâshidi* di antaranya ditulis oleh Muḥammad Abduh (w. 1905), Muṣṭafa al-Maragi (w. 1945), Muḥammad 'Izzat Darwazah (w. 1984). Pada ketiga tafsir tersebut, term *maqâshid Al-Qurân* tidak ditemukan secara eksplisit. Namun, manifestasi dari *maqâshid Al-Qurân* nyata terlihat karena tersebar di berbagai bagian dari produk tafsir yang dihasilkan.²¹

Fase ketiga, fase formal konseptual. Fase ketiga ini ditandai dengan munculnya karya khusus dalam bidang *maqâshid Al-Qurân*. Buku pertama yang diterbitkan dengan judul eksplisit mengusung *maqâshid Al-Qurân* adalah karya Thaha Jabir al-'Alwani yang berjudul *al-Tauḥîd wa al-Tazkiyah*

Karim: Dirasah Tarikhiah”, *al-Tajdid*, IUM Press, 2016, jilid 20, h. 202-203

²¹ Ulya Fikriyati, “Maqashid Al-Qurân; Geneologi dan Peta Perkembangannya dalam Khazanah Keislaman,” h. 204-205

wa al-'Umrân: Muhâwalât fî Kasyf 'an al-Qiyâm wa al-Maqâshid Al-Qurâniyyah al-Hakîmah yang diterbitkan pada 2003. Buku al-Alwani menjelaskan bahwa tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an adalah sebagai petunjuk agar manusia dapat mengemban amanat sebagai khalifah di bumi. Agar bisa menjadi khalifah yang sebenarnya, manusia harus menguasai tiga aspek yang menjadi *maqâshid Al-Qurân*, yaitu tauhid, tazkiyah, dan 'umran.

Karya kedua ditulis oleh Hannan Lahham dan terbit pada 2004. Oleh karena itu, Lahham menurut Fikriati dapat disebut sebagai pembuka jalan dalam kajian konseptual *maqâshid Al-Qurân*. Pada bagian awal buku terlihat keterpengaruhan Lahham dengan *maqâshid al-syarî'ah* cukup kental. Akan tetapi, pada bab-bab berikutnya Lahham dapat membuktikan bahwa dirinya memberikan sudut pandang baru dalam bidang *maqâshid Al-Qurân*. Secara umum menurut Fikriati, Lahham memberikan kesimpulan bahwa ayat terbanyak membahas tentang kemaslahatan manusia secara individu. Hal tersebut menjadi salah satu alasan mengapa Lahham juga lebih cenderung pada sisi antroposentris *maqâshid Al-Qurân* daripada sisi teosentris sebagaimana mayoritas *maqâshid Al-Qurân* era awal. Sebagai karya awal yang secara eksplisit menyebut *maqâshid Al-Qurân*, karya al-'Alwani dan Lahham masih belum memenuhi standar konseptual sebuah ilmu mandiri. Namun demikian peran al-'Alwani dan Lahham dalam teoretisasi awal *maqâshid Al-Qurân* layak diapresiasi.

Fase keempat, disebut oleh Fikriati sebagai fase "transformatif kontekstual" yang menurutnya merupakan fase lanjutan dari konsep keilmuan *maqâshid Al-Qurân*. Pada fase ini, muncul karya-karya yang berusaha

mentransformasikan *maqâshid Al-Qurân* dalam proses kontekstualisasi pemaknaan Al-Qur'an. Menurutnya karya-karya pada fase ini dibedakan menjadi dua: 1) karya-karya tafsir yang secara eksplisit menyebutkan term *maqâshid Al-Qurân* pada judul dan pembahasannya; dan 2) karya-karya *tafsîr maqâshidi* yang tidak menuliskan term *maqâshid Al-Qurân* pada judulnya, namun penulisnya memiliki karya terpisah terkait *maqâshid Al-Qurân*.²² Sebagai contoh untuk yang pertama bisa kita lihat dalam Shiddiq Khan Hasan 'Ali (w. 1890) dengan karyanya *Fatḥḥ Bayan fî Maqâshid Al-Qurân*. Sedangkan untuk contoh kedua bisa dilihat dari karya Thahir Ibn Asyur dengan *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Meskipun Ibn Asyur tidak menyebut term *maqâshid Al-Qurân* dalam judul tafsir yang ia tulis namun ia banyak membahas *maqâshid Al-Qurân* dalam tafsirnya bahkan ia menjadikan *maqâshid Al-Qurân* sebagai kajian utama.²³

Penutup

Maqâshid Al-Qurân merupakan sebuah term yang merujuk pada tujuan universal dari ayat-ayat Al-Qur'an. Term ini muncul pertama kali dalam pembahasan tasawuf melalui *Jawâhir Al-Qurân* karya al-Ghazali. Kemudian semakin berkembang dari masa ke masa sampai saat ini yang diklasifikasi menjadi empat fase.

²² Ulya Fikriyati, "Maqashid Al-Qurân; Geneologi dan Peta Perkembangannya dalam Khazanah Keislaman," h. 208-209

²³ Kita bisa melihat langkah-langkah yang ia lakukan dalam menggali maqashid Al-Qur'an misalnya dalam penafsiran QS al-Nisa dimana ia berusaha mengungkapkan maqashid yang ada dalam surah tersebut baik maqashid 'ammah maupaun maqashid khashah dengan merinci maqashid dari surah al-Nisa. Lihat Thahir ibn 'Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, (Tunisia: al-Dar al-Tunisiah, 1984), vol.4, h. 213

Maqâshid Al-Qurân mempunyai hubungan yang sangat erat dengan *maqâshid al-Syarî'ah* meskipun memang term *maqâshid al-Syarî'ah* jauh lebih awal munculnya dan juga lebih populer dari term *maqâshid Al-Qurân*. Hubungan antara *maqâshid al-Syarî'ah* dan *maqâshid Al-Qurân* merupakan hubungan partikular-universal yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain sehingga bisa dikatakan bahwa cakupan *maqâshid Al-Qurân* lebih luas dari *maqâshid al-Syarî'ah* yang hanya berfokus pada ayat-ayat yang berkaitan dengan legal-formal (hukum syariah).

Prinsip Pendidikan Anak dalam Perspektif Surat Luqman Ayat 12-19

Tubagus Hasan Basri

tb.hasanbasri@ptiq.ac.id



Pendidikan dalam Islam merupakan suatu hal yang sangat penting dalam mempersiapkan dan melahirkan generasi yang *Rabbani*, *shâlih* dan *mushlih*. Karena tanpa adanya Pendidikan akan sangat sulit bagi seorang muslim untuk mengenal Tuhan dan Rasulnya, mengenal nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan, berinteraksi dengan sesama manusia lainnya dan alam sekitarnya, dan bahkan berinteraksi dengan dirinya sendiri secara baik dan benar. Pendidikan itu sendiri merupakan suatu proses pembinaan dan pengembangan kepribadian seorang manusia baik secara jasmani maupun rohaninya. Seseorang yang mendapatkan pendidikan yang baik akan memiliki kualitas kehidupan yang

baik, mampu mengatasi masalah-masalah yang muncul dalam kehidupannya dengan solusi yang tepat, mampu menguasai emosinya dengan baik, dan mampu bertahan memelihara kelanjutan hidupnya dalam kondisi apapun (*survive*).

Adapun prinsip pendidikan dalam Islam merupakan dasar dan acuan dari sebuah proses Pendidikan untuk mencapai tujuan yang diharapkan yaitu menjadi *insân kâmil*. Dalam prespektif pendidikan Islam, tujuan hidup seorang muslim pada hakikatnya adalah mengabdikan kepada Allah. Pengabdian kepada Allah sebagai realisasi dari keimanan yang diwujudkan dalam amal, tidak lain untuk mencapai derajat yang bertakwa di sisi-Nya. Beriman dan beramal salih merupakan dua aspek kepribadian yang dicita-citakan dalam pendidikan Islam. Sedangkan tujuan pendidikan Islam adalah terbentuknya insan yang memiliki dimensi religius dan berkemampuan ilmiah.

Mengingat pentingnya peran pendidikan dalam kehidupan manusia, maka untuk mempersiapkan generasi yang berkualitas maka pendidikan yang paling pertama dan utama dilakukan adalah dalam ranah yang paling kecil dari bagian masyarakat yaitu keluarga, karena peran keluarga bagi seorang manusia sangatlah penting. Manusia tumbuh dan berkembang dalam lingkungan keluarga, sehingga keluarga merupakan peletak batu pertama bagi Pendidikan seseorang dalam meletakkan ilmu pengetahuan tentang dirinya, agamanya, etika dan norma-norma lainnya.

Mendidik anak tidaklah mudah karena banyak hal yang harus orang tua pelajari untuk menghadapi perubahan sikap dan emosi anak sesuai dengan pertumbuhan usianya. Karena anak merupakan amanah/titipan dari Allah yang mana kelak di masa depannya dia akan menjemput takdir dan nasibnya sendiri, lepas dari tanggungan orang tuanya dan menciptakan dunianya sendiri. Oleh karena itu setiap anak

berhak mendapatkan kasih sayang yang cukup dan pendidikan yang bagus dari orang tuanya atau dari lingkungan tempat dia bertumbuh dan berkembang, supaya nanti kelak dia memiliki karakter yang baik, mental yang baik, dan keimanan yang kuat. Sebagaimana yang pernah dikatakan Rasulullah SAW dalam sebuah hadits bahwa:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ
الْبَيْمَةِ تُنْتَجُ الْمَبِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ (رواه البخاري)

"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (suci). Kemudian kedua orang tunyalah yang akan menjadikan anak itu menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi sebagaimana binatang ternak yang melahirkan binatang ternak dengan sempurna. Apakah kalian melihat ada cacat padanya?" (HR al-Bukhari).

Pendidikan seorang anak adalah tanggung jawab orang tuanya, sehingga Rasulullah SAW juga menjelaskan dalam sebuah hadits bahwa:

قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: {مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدَهُ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ}

"Nabi SAW bersabda, "Tidak ada pemberian seorang ayah untuk anaknya yang lebih utama dari pada (pendidikan) tatakrama yang baik." (HR At-Tirmidzi dan Al-Hakim).

Akhir-akhir ini maraknya berita negatif di kalangan remaja seperti perzinaan, narkoba, pergaulan bebas, tawuran antar kelompok remaja, kekerasan geng motor, dan lain sebagainya. Hal ini merupakan bukti gagalnya pendidikan dalam sebuah keluarga, atau bahkan mungkin hal tersebut terjadi karena ketidakhadiran orang tua dalam pendidikan moral dan tata krama para remaja tersebut. Di sinilah letak pentingnya orang tua untuk belajar kembali tentang

Pendidikan anak dan mengokohkan tiang pengetahuan mereka untuk siap mendidik anak-anaknya kelak agar tidak terjadi hal-hal negative seperti yang disebutkan di atas. Dari hal tersebut di atas kita bisa melihat jelas bahwa keluarga memiliki peran yang sangat vital dalam membentuk karakteristik anak. Meskipun keluarga merupakan lingkungan terkecil dalam masyarakat, namun perannya amatlah besar dan penting dalam menentukan keberhasilan anak ketika ia besar kelak. Untuk itu tentunya hal ini harus menjadi perhatian kita semua terutama para orang tua yang memiliki tanggung jawab besar dalam mendidik anak-anaknya.

Omar Muhammad Al Toumy Al Syaibani, menjelaskan bahwa prinsip-prinsip yang mendasari tujuan pendidikan itu antara lain adalah: Universal, keseimbangan dan kesederhanaan, kejelasan, tak ada pertentangan, realisme dan dapat dilaksanakan, perubahan yang diinginkan, menjaga perbedaan perseorangan, dinamisme.

Tuhan menciptakan manusia dengan akal dan fikiran sehingga kita sebagai muslim bisa menggunakan pikiran kita untuk mencari dan menyelami ilmu Allah yang sangat luas terutama dalam hal pendidikan. Dalam Islam terdapat berbagai rujukan yang bisa dijadikan prinsip dan acuan dasar seorang muslim untuk mendidik keturunannya kelak, rujukan utama adalah kitab suci pedoman setiap muslim yaitu Al-Qur'an, selain itu kita juga bisa meneladani apa yang Rasulullah ajarkan dan contohkan bagaimana beliau mendidik anak-anak dan umatnya agar tidak terjerumus pada jalan yang salah, dan kita juga bisa mencari berbagai rujukan lainnya dari kitab-kitab para ulama terdahulu yang sudah banyak membahas tentang pendidikan anak dalam Islam.

Ada satu surah yang masyhur dalam Al-Qur'an yang di dalamnya sarat akan hikmah-hikmah dan nasihat (*mau'idlah*

hasanah) yang bisa dijadikan prinsip dalam mendidik anak-anak kita. Surah tersebut adalah surah Luqman. Surah Luqman merupakan surah ke-31 dalam Al-Qur'an dan terdiri dari 34 ayat dan merupakan surah *Makkiyyah*. Surah ini diberi nama Luqman karena di dalamnya menceritakan tentang kisah Luqman dan bagaimana dia mendidik anaknya. Dalam surah Luqman tepatnya pada ayat 12 Allah telah menjelaskan bahwa Allah telah memberi karunia hikmah kepada Luqman, sedangkan pada ayat berikutnya yaitu ayat 13-19 jika ditadabburi lebih dalam maka ayat-ayat tersebut sarat akan nasihat-nasihat (*mau'idlah hasanah*) dan wasiat Luqman untuk anaknya. Ayat-ayat tersebut jika dikaji lebih dalam bisa diaplikasikan dalam mendidik anak guna menumbuhkan kepribadian yang islami di masa depan.

Sosok Luqman al-Hakim

Dalam beberapa kitab dikatakan bahwa Luqman Al-Hakim bukan seorang nabi (hal ini masih terdapat perbedaan pendapat di antara ulama), namun dia adalah salah satu hamba yang dimuliakan oleh Allah. Nama Luqman diabadikan dalam Al-Qur'an karena sosoknya dianugerahi hikmah dan memiliki nasihat yang baik serta bijaksana. Luqman memperoleh banyak ilmu dan hikmah dari Nabi Daud AS (dalam beberapa rujukan dijelaskan bahwa Luqman adalah anak dari saudara Nabi Daud AS, dan ada juga yang mengatakan bahwa Luqman adalah sepupu atau anak dari bibinya Nabi Daud AS). Dia memperoleh cinta dari Tuhan Yang Maha Esa yang memberinya banyak pengetahuan dan kebijaksanaan, hal tersebut menjadikannya seorang tokoh yang bijaksana. Ia dikenal sebagai Luqman al-Hakim karena keterampilannya yang luar biasa dalam menyelesaikan perselisihan, dan ada yang mengatakan bahwa ia bekerja sebagai hakim untuk Bani Israel.

Menurut Ahmad Mustafa al-Maraghi menyebutkan bahwa sosok Luqman al-Hakim ini adalah seorang tukang kayu, dia berkulit hitam dan berasal dari Mesir yang hidup sederhana. Kendati demikian Allah menganugerahkan hikmah dan kenabian kepadanya. Pendapat al-Maraghi ini juga turut dikuatkan dalam kitab *Qatr al-Ghays* dikatakan bahwa diantara nabi-nabi dan rasul yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an itu sebenarnya masih banyak nabi-nabi yang lain namanya belum disebutkan sehingga ada kemungkinan bahwa Luqman al-Hakim termasuk salah satu diantara mereka.

Dari perbedaan pendapat ulama tersebut ada yang mengatakan bahwa Luqman al-Hakim adalah seorang nabi dan lainnya berpendapat bahwa dia bukan seorang nabi, namun mayoritas pendapat ulama menyepakati bahwa Luqman al-Hakim bukanlah seorang nabi melainkan seorang hakim.

Surat Luqman ayat 12-19

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

"Dan sungguh, telah Kami berikan hikmah kepada Lukman, yaitu, "Bersyukurlah kepada Allah! Dan barangsiapa bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa tidak bersyukur (kufur), maka sesungguhnya Allah Mahakaya, Maha Terpuji," (Luqman: 12).

وَأَذَقْنَا لُقْمَانَ إِبْنِهِ وَهُوَ يَعِطُّهُ يَتَّى لَا تُشْرِكَ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“Dan (ingatlah) ketika Lukman berkata kepada anaknya, ketika dia memberi pelajaran kepadanya, “Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar,” (Luqman: 13).

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْتًا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ
إِلَى الْمَصِيرِ

“Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu,” (Luqman: 14).

وَأَنْ جَاهِدَكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا
مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, maka akan Aku beritahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan,” (Luqman: 15).

يُنَبِّئُهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ
بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

“Wahai anakku! Sungguh, jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di bumi, niscaya

Allah akan memberinya (balasan). Sesungguhnya Allah Mahahalus, Mahateliti," (Luqman: 16).

يٰٓبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاَصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ
الْاُمُوْر

"Wahai anakku! Laksanakanlah salat dan suruhlah (manusia) berbuat yang makruf dan cegahlah (mereka) dari yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpamu, sesungguhnya yang demikian itu termasuk perkara yang penting," (Luqman: 17).

وَلَا تَصْعَرَ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرْحًا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ

"Dan janganlah kamu memalingkan wajah dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi dengan angkuh. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membanggakan diri," (Luqman: 18).

وَاَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ ؕ

"Dan sederhanakanlah dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai," (Luqman: 19).

Prinsip-prinsip pendidikan anak dalam surat Luqman

Dari ayat-ayat di atas banyak hal yang bisa di-tafakkur-i dan diaplikasikan terutama bagi para pendidik dan para orang tua dalam mendidik anak-anak sebagaimana Luqman mendidik anak-anaknya. Allah menjadikan Al-Qur'an pedoman bagi umatnya, sehingga apapun yang Allah tuliskan di dalamnya merupakan pelajaran dan ilmu yang bisa diambil dan bisa dijadikan solusi untuk kehidupan umatnya. Terkait

dengan ayat-ayat tersebut di atas, Allah menjadikan Luqman dan kisahnya sebagai contoh sebuah proses pendidikan yang ideal, yang baik untuk ditiru dan diterapkan dalam mendidik anak-anak kita. Adapun poin-poin penting dari ayat-ayat di atas yang bisa dijadikan prinsip untuk mendidik anak-anak ialah:

1. Pendidikan Akidah (Keimanan)

Masa kanak-kanak merupakan masa keemasan (*golden age*) bagi seorang manusia, dimana pada saat itu anak-anak seperti kertas kosong yang siap untuk ditulis ataupun digambar sesuai keinginan pemiliknya. Pada masa ini anak-anak sangat senang meniru dan merekam apa yang ia dengar dan ia lihat. Maka dari itu sangatlah penting untuk menanamkan akidah yang benar sejak dini agar kelak dia besar memiliki pondasi akidah yang kuat dan tidak mudah terjerumus pada ajaran-ajaran yang salah. Di antara Pendidikan yang bisa kita terapkan dari ayat tersebut di atas adalah:

a. Larangan menyekutukan Allah

Pada ayat ke-13 Luqman berpesan kepada Anaknya untuk tidak menyekutukan Allah. Penting sekali bagi seorang muslim untuk menanamkan pondasi keyakinan kepada anak-anaknya sejak dini seperti meyakini rukun iman yang salah satu di antaranya adalah meyakini bahwa Tuhan kita adalah Allah, Tuhan kita adalah Esa, tidak ada Tuhan yang wajib disembah selain Dia. Allah tidak memiliki sekutu, dan Allah tidak beranak atau diperanakkan. Hal ini dianggap sangat penting dan harus ditanamkan sejak dini, agar saat mereka besar, mereka tidak mudah melakukan perbuatan syirik. Dalam ayat tersebut juga dijelaskan bahwa perbuatan syirik merupakan sebuah kezaliman yang besar.

Perbuatan syirik dianggap sebuah perbuatan zalim karena syirik merupakan suatu perbuatan yang menyamakan

kedudukan Allah yang menciptakan dengan makhluk ciptaan-Nya. Hal ini termasuk ke dalam penyimpangan akidah dan merupakan sebuah dosa besar karena meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. Hal ini jika diterapkan pada anak sejak dini, diharapkan agar nanti anak menjauhkan diri dari segala perbuatan yang mendekati kepada kesyirikan dan beribadah kepada Allah SWT dengan sepenuh hati.

b. Meyakini Bahwa Semua akan Kembali pada Allah

Terkait dengan hal ini, kita bisa lihat di ayat ke-15 yang menjelaskan bahwa *“Kemudian hanyalah kepada-Ku kembali kalian, maka Kuberitakan apa yang kalian kerjakan.”* Penting untuk ditanamkan kepada anak bahwa setiap yang bernyawa pasti akan mati dan kembali pada Allah. Jika hal ini ditanamkan pada anak sejak dini, maka diharapkan kelak anak akan menggunakan waktu hidupnya di dunia ini dengan sebaik-baiknya dan menghindarkan anak dari perbuatan yang sia-sia. Hal ini juga bermanfaat untuk anak saat dia kehilangan orang yang dia cintai kelak agar tidak terlarut dalam kesedihan yang mendalam karena dia menyadari bahwa setiap yang bernyawa akan Kembali pada Allah, sehingga dia ikhlas dan berlapang dada dalam menerima sebuah kehilangan.

c. Meyakini Adanya balasan dari setiap perbuatan

Menanamkan keyakinan sejak dini pada anak bahwa setiap perbuatan yang dilakukan setiap manusia akan mendapat balasan meskipun sebesar biji sawi. Pada ayat ke-16 dijelaskan bahwa setiap perbuatan akan Allah datangkan balasan. Hal ini sangat penting ditanamkan agar setiap aktifitas dan perilaku anak terkontrol melalui norma-norma yang diajarkan tersebut. Anak juga bisa diberitahu bahwa Allah selalu ada dan mengawasi setiap apa yang dilakukan hamba-Nya, sehingga dia selalu berhati-hati dalam melakukan apapun.

1. Pendidikan Karakter

Pendidikan karakter bagi anak bertujuan untuk menyempurnakan perilaku anak ke arah nilai-nilai positif dalam kehidupan pribadi maupun sosialnya. Adapun pendidikan karakter yang dijelaskan dalam ayat di atas antara lain adalah:

a. Bersyukur

Dalam ayat 12 dan 14 dijelaskan tentang syukur, bersyukur sendiri merupakan hal yang wajib dilakukan oleh setiap manusia atas segala nikmat yang Allah berikan kepadanya, bersyukur adalah salah satu cara manusia berterimakasih kepada Tuhan untuk semua hal yang diberikan kepadanya. Dalam ayat 14 juga dijelaskan bahwa manusia harus bersyukur kepada Allah juga kepada kedua orang tua mereka. Orang tua yang sudah melahirkan, mengurus, dan menyayangi mereka sejak kecil sudah sepantasnya mendapatkan syukur atau terimakasih dari anak-anaknya. Selain itu juga anak harus diajarkan untuk bersyukur kepada semua orang yang berbuat baik kepadanya.

Cara bersyukur kepada Allah di antaranya adalah:

- Selalu mengingat Allah dan beribadah kepadanya dengan sepenuh hati
- Ikhlas dengan semua ketentuan Allah
- Melaksanakan perintahNya dan menjauhi segala larangan-Nya.

Adapun cara bersyukur kepada orang tua dan orang-orang sekitarnya adalah:

- Menyayangi orangtua dan saudara dengan sepenuh hati
- Berbuat baik kepada mereka
- Berbakti kepada orang tua
- Menjadi pribadi yang baik dan dicintai orang-orang di sekitarnya
- Membalas kebaikan orang lain

b. Bersabar

Dalam ayat 17 Luqman berpesan kepada anaknya untuk bersabar terhadap apapun yang menyimpannya. Yusuf Al-Qaradhawi Ph.D dalam bukunya “*Mukjizat Sabar dalam Al-Qur’an*” menjelaskan sabar adalah beramal penuh keyakinan bahwa kemudharatan dan ketaatan itu memberi manfaat. Sabar juga disebut sebagai penolong agama dalam menundukkan nafsu dan kemalasan.

Tujuan mengajarkan anak kesabaran sejak dini adalah agar anak menjadi kuat secara mental dalam menghadapi kenyataan dalam hidup, karena dalam hidup ini banyak hal yang tidak semanis apa yang dibayangkan. Anak juga akan kuat saat gagal dalam mendapatkan apa yang dia inginkan, saat mengalami kehilangan, saat ditimpa musibah, saat menjalani hal-hal yang berat, dan saat ia merasa terpuruk menghadapi kondisi yang sulit dalam hidupnya. Jangan lupa juga agar para orang tua mengajarkan anaknya untuk meminta pertolongan kepada Allah dengan cara bersabar dan sholat seperti yang Allah firmankan dalam surat al-Baqarah ayat 153.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sungguh, Allah beserta orang-orang yang sabar,” (Al-Baqarah: 153).

c. Larangan bersikap Sombong

Pada ayat 18 Luqman juga berpesan kepada anaknya agar tidak berlaku sombong dan membanggakan diri. Sebagaimana kita semua tahu bahwa sombong adalah sifat setan, dan yang berhak sombong adalah Allah SWT karena Allah lah pemilik semua yang ada di bumi dan alam raya ini. Dalam ayat lain dari Al-Qur’an Allah juga beberapa kali melarang manusia untuk bersikap sombong, seperti dalam

surat al-Isra: 37, Ghafir: 60, dan ad-Dukhan: 19. Ini mengisyaratkan bahwa Allah benar melarang hamba-Nya untuk berlaku sombong. Bentuk kesombongan itu sendiri dibagi menjadi dua yaitu kesombongan terhadap kebenaran (merasa paling benar) dan sombong terhadap makhluk (meremehkan dan merendahkan orang lain). Dua macam kesombongan ini adalah hal yang negative dan tidak disukai Allah. Maka dari itu bagi para orang tua hendaknya mengajarkan anak untuk menghargai orang lain dan tidak bersikap sombong, sehingga kelak dia besar menjadi pribadi yang baik dan disenangi banyak orang karena sikapnya yang baik.

2. Pendidikan Ibadah (Syariah)

Pendidikan Ibadah merupakan usaha untuk mengajarkan anak tentang pengabdian seorang hamba kepada sang Khaliq (Pencipta). Ibadah mencakup tindakan dalam kehidupan sehari-hari baik yang berhubungan dengan Allah SWT secara langsung ataupun yang berhubungan dengan makhluk Allah lainnya. Ibadah juga bisa diartikan perbuatan baik yang mendapat balasan pahala. Dalam hal ibadah kepada Allah pelaksanaannya sudah banyak dicontohkan oleh Rasulullah SAW seperti shalat, zakat, puasa, berhaji dan lain sebagainya. Sedangkan ibadah yang berhubungan dengan manusia bisa disebut juga dengan *mu'amalah*, terkait hal ini tidak semuanya dicontohkan oleh Rasulullah, beliau hanya mengajarkan prinsip-prinsip dasarnya saja, sehingga pengembangannya sendiri bervariasi tergantung dengan adat, kultur dan budaya yang berkembang di masyarakat.

Dalam ayat-ayat tersebut di atas ada beberapa hal yang berkaitan dengan Ibadah (Syariah) yang Luqman ajarkan kepada anaknya, antara lain:

a. Mendirikan shalat

Pada ayat 17 dari surat Luqman dijelaskan bahwa Luqman berpesan kepada anaknya untuk mendirikan shalat. Sholat sendiri merupakan kewajiban bagi setiap muslim, shalat termasuk salah satu dari rukun Islam, shalat juga diibaratkan tiang agama, karena shalat merupakan cara seorang muslim berdialog dengan Tuhannya. Banyak hikmah dari shalat yang bisa didapatkan bagi orang yang senantiasa mengamalkannya. Diantaranya adalah memberikan ketenangan hati, keselamatan hidup di dunia dan akhirat, mengangkat derajat dan menghapuskan dosa, dan merupakan cahaya di dunia dan akhirat bagi orang-orang yang melakukannya.

Mendidik anak untuk shalat sejak dini adalah sebuah keharusan yang dilakukan orang tua maupun para pendidik lainnya, hal ini bertujuan untuk membiasakan anak shalat sejak kecil, sehingga ketika dia mencapai aqil baligh yang menjadikan shalat tersebut kewajiban baginya, maka hal itu menjadi ringan dilakukan karena sudah dibiasakan sejak kecil.

b. Amr Makruf dan Nahi Munkar

Pada ayat 17 juga dijelaskan bahwa Luqman menyuruh anaknya untuk menegakkan Amar makruf nahi munkar (menyuruh kebenaran dan melarang kemunkaran). Istilah Amar makruf nahi munkar tentunya sudah tidak asing lagi bagi kita yang beragama Islam, hal ini merupakan prinsip dasar dalam agama Islam yang harus diterapkan oleh setiap muslim. Hal ini penting ditekankan untuk menyebar kebaikan di bumi Allah, dan tentunya untuk mengantisipasi dan meminimalisir perbuatan-perbuatan tercela.

Pada dasarnya semua manusia mempunyai nafsu dan keburukan yang bisa menjadi liar jika tidak dibatasi oleh hukum-hukum tertentu. Amar makruf nahi munkar bisa menjadi salah satu solusi bagi umat untuk membatasi keburukan dan kejahatan-kejahatan yang ada pada diri

manusia, agar tidak banyak manusia yang terjerumus ke dalam kegelapan dan siksa neraka.

c. **Birrul wâlidain**

Pada ayat 14 dan 15 Luqman berpesan kepada anaknya untuk menghormati kedua orang tua terutama Ibu yang telah mengandung dan melahirkan. *Birrul wâlidain* harus diajarkan kepada anak agar bersikap hormat, taat dan berbuat baik kepada kedua orangtua, sehingga terdidik dan terbiasa demikian. Kerap kali kita melihat banyak anak yang bersikap durhaka dan melanggar hak-hak orangtua disebabkan karena kurangnya perhatian orangtua dalam mendidik anak dan tidak membiasakannya berbuat kebaikan sejak usia dini.

Pentingnya mendidik anak untuk menghormati orang tua agar anak mengingat dari mana dia berasal dan oleh siapa dia disayangi dan dibesarkan, ini merupakan satu bentuk terimakasih atau balasan ana katas semua kasih sayang yang orang tua berikan kepadanya. Selain itu menghormati orang tua juga merupakan salah satu ibadah yang mendapat balasan surga dan pahala yang besar dari Allah, karena Allah telah menjelaskan bahwa ridho Allah berada pada ridho kedua orang tua sebagaimana hadis Rasulullah SAW:

عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال: "رَضِيَ اللهُ فِي رِضَى الْوَالِدَيْنِ وَسُخْطُ اللهِ فِي سُخْطِ الْوَالِدَيْنِ (أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ)"

"Dari Abdullah Ibnu Umar, berkata: Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wasallam bersabda: "Ridho Allah berada pada ridho kedua orang tua, dan murka Allah berada pada murkanya orang tua," (HR: Timidzi).

Dari semua penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa dalam surat Luqman ayat 12-19 ada beberapa prinsip penting yang bisa diterapkan dalam

mendidik anak-anak dan generasi berikutnya agar menjadi generasi yang baik, berakhlak mulia, berperilaku Qurani, dan membawa manfaat bagi umat. Bila diselami lebih dalam nasihat-nasihat Luqman kepada anaknya merupakan bentuk dari kasih sayang ayah kepada anaknya dengan cara yang baik. Menyayangi anak bukan berarti memanjakannya dengan materi yang berlimpah, namun lebih penting daripada itu adalah membekalinya dengan pendidikan yang baik sedari kecil. Materi sebanyak apapun tidak akan ada manfaatnya jika tidak dibarengi dengan pendidikan dan tauladan yang baik dari orang tuanya.

Gagasan Al-Qur'an Tentang Eksistensi Sebuah Bangsa (Kontekstualisasi Sunnatullah dalam Konteks Kehancuran Bangsa)

A. Husnul Hakim
husnul_imzi@ptiq.ac.id



Sunnatullah merupakan peristilahan umum yang sudah cukup dikenal oleh umat Islam. Dalam pemahaman umum, sunnatullah dipahami sebagai ketetapan Allah yang bersifat pasti dan tidak mengalami perubahan. Sunnatullah ini biasanya dikaitkan dengan keteraturan alam raya, seperti perjalanan matahari, perputaran siang dan malam, hujan turun dari langit, air mengalir ke tempat yang lebih rendah, dan sebagainya.²⁴ Karena itu, tidak bisa dipungkiri,

²⁴ Berbanding berbalik dengan takdir, yang seringkali dikaitkan dengan hal-hal yang tidak menyenangkan. Misalnya, ketika sakit, usahanya gagal, memperoleh keuntungan sedikit dan lain-lain. Padahal, kalaulah takdir itu adalah segala ketentuan Allah, seharusnya keberhasilan, sehat, mendapat untung besar dan lain-lain, juga disebut takdir. Bahkan termasuk bencana

pendapat umum cenderung mengaitkansunnatullah dengan hukum alam (*natural law*). sehingga tidak mengherankan jika kata sunnatullah banyak digunakan oleh para fisikawan dan kosmolog.²⁵

Pandangan di atas boleh jadi dipengaruhi oleh pemahaman sepintas mereka terhadap ayat:

"...Dan pasti kamu tidak akan menemukan sunnatullah mengalami pergantian." (al-Fath/48: 23)

Dari ayat inilah bisa disinyalir munculnya anggapan bahwa sunnatullah sama dengan hukum alam (*natural law*). Anggapan ini karena sunnatullah dipahami semata-mata sebagai hukum sebab-akibat (kausalitas). Misalnya, jika kertas disulut api, akan terbakar. Jika air dipanaskan pada derajat tertentu akan mendidih, dan lain- lain. Bahkan hukum kausalitas tidak hanya dipahami dalam konteks fenomena alam semata, tetapi juga untuk hal-hal yang bersifat pengandaian dalam bentuk proposisi-proposisi. Misalnya, jika seseorang bekerja keras, maka akan sukses. Jika seseorang rajin belajar, maka akan pandai. Jika seseorang rajin menabung, maka akan kaya, dan

alam, seperti banjir, gempa bumi, tsunami, gunung meletus, angin topan, dan sebagainya, juga dikatakan sebagai takdir Tuhan.

²⁵ Prof. Achmad Baiquni, M.Sc. P.h.d., salah seorang pakar bidang ilmu kealaman di Indonesia, menyatakan bahwa sunnatullah di kalangan fisikawan dipahami sebagai hukum alam. Begitu juga Dr. Mir Aneesuddin, M.Sc., seorang peneliti pada *Indian Institute of Chemical Technologi*, India, menyatakan, semua gerak yang terjadi di alam semesta merupakan bukti konklusif dari adanya sunnatullah (*natural law*) (Lihat Achmad Baiquni, *al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), h. 10 dan Meer Aneesuddin, *Fatwa-fatwa al-Qur'an tentang alam semesta*, dialih bahasakan oleh Machnun Husein (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2000),h. 8).

sebagainya. Padahal realitasnya, kerja keras dan kesuksesan hidup, rajin belajar dan pandai, suka menabung dan kaya, tidak selalu berjalan paralel, dan bukan sesuatu yang niscaya atau pasti. Sementara sunnatullah itu bersifat niscaya dan pasti.

Klaim keteraturan alam sebagai sunnatullah juga dianggap tidak tepat, jika memperhatikan dua hal berikut:

Pertama, kata “alam semesta” tidak hanya terkait dengan persoalan alam, seperti perjalanan matahari, bulan, bumi, planet-planet dan lain-lain. Kata “alam semesta” merupakan terjemahan dari kata *al-`âlamîn* yang bersifat umum, yakni mencakup seluruh penciptaan Allah, baik alam raya, jin, manusia, atau apa saja dari hasil ciptaan-Nya, baik yang diketahui maupun yang tidak diketahui.²⁶ Karena itu, Allah yang disifati sebagai “Tuhan semesta alam” merupakan terjemahan dari *Rabb al-`âlamîn*. Dengan demikian seharusnya dipahami bahwa Allah yang mengatur seluruh hasil ciptaan-Nya menuju proses kesempurnaannya, yang dituangkan dalam ketentuan-Nya dengan sangat konsisten.

Kedua, bahwa Al-Qur’an menggunakan term *qadar* atau *taqdîr* untuk menunjuk keteraturan perjalanan alam, bukan dengan term *sunnatullah*.²⁷ Hal ini sebenarnya sudah sesuai dengan karakteristik dari term *taqdîr* itu sendiri yang bersifat pasti, memaksa, dan tidak akan berubah.

Bahkan, cukup menarik untuk menyimak term-term *sunnatullah* di dalam Al- Qur’an. Ternyata, Al-Qur’an menggunakannya untuk merujuk perilaku manusia,²⁸

²⁶ Abi Ja`far Muhammad bin Jarir al-Tabari (w 310 H), *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, ditahqiq oleh Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin, (Penerbit: Dar Hijr), jilid 1, h. 145-146.

²⁷ Lihat, antara lain, Q.s. Yunus/10: 5, Q.s. al-An`âm/6: 96, Q.s. Yasin/36: 38-39, Q.s. al-Muzzammil/73: 20.

²⁸ Lihat Q.s. al-Ahzâb/33: 38 dan 62, Q.s. Gâfir/40: 85, Q.s. al-Fath/48 : 23, Q.s. Fathir/42 : 43.

dengan memberi penekanan pada kehidupan sosial, bukan pada perilaku individunya. Misalnya dalam Firman Allah:

“Sunnah Allah bagi orang-orang yang telah berlalu sebelumnya...” (al-Ahzâb/33: 62)

Term *al-ladzîna*, menunjuk pada sekelompok manusia. Ketika kata tersebut dirangkai dengan term *sunnatullah* menunjukkan bahwa pembahasan sunnatullah dalam perspektif Al-Qur'an merupakan suatu kajian sosiologis. Artinya, obyek kajian sunnatullah adalah masyarakat dengan berbagai kompleksitasnya, bukan kajian individu maupun alam raya.

Hanya saja dalam makalah ini, sunatullah dipahami dari segi kontekstualitasnya, yaitu sebagai hukum Allah yang berlaku dalam kehidupan masyarakat. Artinya, antara sunnatullah dan kehidupan masyarakat terdapat sebuah dialektika-rasional, yaitu perilaku manusia memiliki korelasi positif terhadap ketentuan Allah tersebut. Karena itu, term sunnatullah tidak dibahas secara spesifik, namun diambil semangatnya sebagai ketentuan Allah bersifat pasti dan universal untuk menyoroti perjalanan sebuah bangsa.

Melalui pembahasan ini diharapkan bisa menjawab persoalan-persoalan penting dalam konteks kehancuran bangsa, antara lain, apakah suatu bangsa mengalami kehancuran disebabkan oleh takdir Tuhan semata? Atau sesungguhnya ada sebab-sebab tertentu? Apakah di balik kehancuran itu terdapat kelompok-kelompok dominan? seandainya suatu bangsa mengalami kehancuran, apakah itu berarti semua orang yang hidup pada periode tersebut mati secara bersama-sama? Seperti apa wujud kehancuran bangsa itu? Masih banyak yang harus dibahas dan diketahui di balik kehancuran umat.

Untuk melacak gagasan tentang kehancuran bangsa ini, pertama kali, harus dilacak term-term di dalam Al-

Qur'an yang bisa dianggap sebagai yang mewakili gagasan ini.

Term-term yang Mewakili Kehancuran Bangsa

Teori kehancuran bangsa menjadi salah satu gagasan penting dari kontekstualitas sunnatullah. Penelitian mengenai hal ini dilandaskan pada metode *maudhlû'i*, dengan kaidah من الواقع الى النص (berangkat dari teori umum dibawa kepada teks Al-Qur'an). Kata "kehancuran" terlebih dahulu, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab; maka muncullah tiga term, yaitu: هلك /*halaka*, دمر /*dammara*, dan أخذ /*akhadza*. Dari ketiga term ini akan dibahas menggunakan metode *maudhlû'i*.

Term *halaka* dan kata jadinya, di dalam Al-Qur'an, terulang sebanyak 68 kali. Al-Ishfahani membaginya dalam empat kategori:

1. Berarti hilangnya sesuatu dari diri seseorang, menghabiskan harta benda, kerugian atau kemadaratan, kehancuran berupa kerusakan alam.
2. Berarti kematian atau meninggal dunia.
3. Berarti *fanâ'* (hancur), lawan dari *baqâ'* (kekal).
4. Berarti kebinasaan dan kehancuran kolektif (makna seperti ini yang paling banyak).

Dari empat pengertian tersebut, hanya kategori keempat yang memiliki kaitan dengan gagasan «Kehancuran umat».

Sementara Al-Qur'an menggunakan redaksi *dammara* dan berbagai derivatnya sebanyak 10 kali, terletak pada 8 tempat.²⁹ Seluruhnya mengandung makna kehancuran atau kebinasaan. Term *dammara* sendiri berarti

²⁹ Q.s. Muhammad/47: 10, Q.s. al-A'raf/7: 137, Q.s. al-Syu'ara'/26: 172, Q.s. al-Shaffat/37: 136, Q.s. al-Isrâ'/17: 16, Q.s. al-Furqan/25: 36, Q.s. al-Naml/27: 51, Q.s. al-Ahqaf/46: 25.

idkhâl al-halâk 'alâ al- syai' (memasukkan kehancuran pada sesuatu).³⁰

Sedangkan term *akhadza* dengan berbagai derivatnya, Al-Qur'an menyebutnya tidak kurang dari 293 kali. Secara umum, term ini diartikan: mengambil/memperoleh, menjadikan, membuat, menyiksa/menghukum, dan menghukum/mengambil dengan kasar. Dengan demikian, yang terkait dengan gagasan kehancuran bangsa adalah yang berarti "menyiksa/menghukum".

Hukum Kepastian dalam Kehancuran Bangsa

Kehancuran bangsa, juga bisa diistilahkan dengan kehancuran kolektif, memiliki ketentuan masa yang telah ditetapkan. Al-Qur'an menyebutnya dengan istilah *kitâb ma'lûm*. Firman Allah:

Dan Kami tidak membinasakan suatu negeri, melainkan sudah ada ketentuan yang ditetapkan baginya. Tidak ada suatu umat pun yang dapat mendahului ajalnya, dan tidak (pula) dapat meminta penundaan(nya). (Q.s. al-Hijr/15: 4-5).

Kitâb ma'lûm berarti *ajal muaqqat* (masa yang telah ditentukan waktunya). Ada juga yang memahaminya sebagai *muddah ma'lûmah*³¹ (masa yang telah diketahui). Artinya, suatu negeri tidak akan dibinasakan kecuali telah sampai waktu/masa yang telah ditentukan.

Ayat di atas, termasuk kelompok ayat-ayat Makkiyah, pada mulanya, sebagai peringatan bagi orang-orang kafir Makkah, agar menghentikan perilakunya yang menyimpang bahkan melawan misi kerasulan. Mereka memang dibiarkan dalam kedurhakaan dan tidak

³⁰ Lihat al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 172.

³¹ Al-Thabari, *Jâmi'...*, jilid 17, h. 65.

dihancurkan. Padahal, mereka hanya ditunda sesaat saja. Sebab, jika masa yang telah ditetapkan tiba (*kitâb ma'lûm*), maka mereka akan dibinasakan, sebagai ketetapan Allah yang tidak akan berubah (*sunnatullah*).³² Ibn Katsir menambahkan, kehancuran akan terjadi setelah datangnya bukti dan peringatan. Apabila mereka tetap bersikap menentang, maka masyarakat tersebut dianggap telah habis masanya, dan layak dihancurkan.³³

Ada juga yang memahami *kitâb ma'lûm* sebagai sunnatullah yang berlaku di suatu negeri atau komunitas masyarakat. Artinya, sepanjang penduduk negeri atau masyarakat itu secara mayoritas masih melakukan perbuatan baik dan berlaku adil, atau sepanjang perilaku menyimpang belum menjadi budaya, maka kehancuran atau kebinasaan belum menimpa mereka.³⁴

Sedangkan menurut Abdullah Yusuf Ali, *kitâb ma'lûm* memiliki beberapa pengertian:³⁵

Pertama, kehendak setiap individu selalu dibatasi oleh kehendak Tuhan, yang teridentifikasi dalam sunnatullah. Mereka diberi banyak kesempatan untuk berbuat apa saja. Namun setelah batas waktu sudah lewat, maka tidak ada lagi kesempatan untuk bertobat.

Kedua, ketentuan tersebut tidak memihak kepada siapapun, dan tidak hanya ditujukan kepada orang yang tidak beriman. Allah bisa saja menyegerakan balasan-Nya atau menundanya sampai nanti pada hari kiamat. Yang jelas, kehendak Allah pasti terjadi, dan Dia Maha Bijaksana.

Ketiga, kebinasaan yang menimpa sebuah negeri bukan atas dasar kesewenang-wenangan Tuhan.

³² Al-Razi, *al-Mafâtîh*, jilid 19, h. 120.

³³ Ibn Katsir, *Tafsîr ibn Katsîr*, jilid 4, h. 526.

³⁴ Lihat Sayyid Quthb, *Fî Dîlâl al-Qur'ân* (al-Maktabah al-Syamilah), jilid 4, h. 20.

³⁵ Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Koran* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 637.

Kehancuran terjadi atas pilihan penduduk negeri itu sendiri.

Sebab-sebab Kehancuran Bangsa

Kehancuran bangsa atau kehancuran kolektif memang sudah ditentukan masanya. Namun begitu, kehancuran kolektif merupakan akibat dari sebab-sebab yang mendahuluinya. Karena itu, perlu dilacak terlebih dahulu apa sebab-sebab yang melatarbelakanginya, agar bisa diambil pelajaran dari generasi ke generasi.

Sebelumnya, perlu disimak pendapat para sosiolog dan sejarawan:

Ibn Khaldun menyatakan, eksistensi suatu negara atau kerajaan akan berakhir akibat disintegrasi ekonomi-politik. Negara akan tetap eksis berdasarkan dua landasan. *Pertama*, kekuatan dan *'ashabiyah*.³⁶ Ini diartikan dengan tentara. *Kedua*, keuangan. Jika keduanya tidak stabil maka suatu negara akan mengalami kegoncangan, yang berarti eksistensinya akan berakhir.³⁷

Arnold Toynbee sependapat dengan Ibnu Khaldun. Namun ia menambahkan, bahwa disintegrasi sosial akan terjadi bersamaan dengan merosotnya minoritas kreatif.³⁸ Sementara Karl Marx mencirikan terjadinya disintegrasi sosial dengan pertentangan kelas. Teori ini dikenal

³⁶ Yang dikehendaki dengan *'ashabiyah*, menurut Ibn Khaldun, adalah bukan hanya meliputi keluarga saja, tetapi juga meliputi hubungan yang muncul akibat persekutuan, termasuk akibat perbudakan dan penyewaan tentara. Oleh karena itu, pemimpin yang *'ashabiyahnya* lemah, cepat atau lambat, pasti akan digantikan oleh pemimpin yang *'ashabiyahnya* kuat. (lebih jauh lihat Zainab al-Khudairi, *Ibn Khaldûn*, h. 141-151).

³⁷ Zainab al-Khudhari, *Ibn Khaldûn*, h. 182.

³⁸ Piötr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terjemahan Alimandan, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 173. Lihat juga Arnold Toynbee, *A Study of History*, (Amerika: Oxoford University Press, 1956), h. 244.

dengan istilah *messianisme*. Bahwa antagonis antara kelompok borjuis dan proletar pada akhirnya dimenangkan oleh kelompok proletar. Hal ini dipengaruhi oleh teorinya *proletarianisme*, bahwa kaum proletar mayoritaslah yang akan menentukan jalannya sejarah.³⁹

Sedangkan Oswald Spengler lebih cenderung kepada sikap fatalistik. Bahwa eksistensi suatu negara hanya dipengaruhi oleh nasib dan tidak ada hukumnya. Bahkan ia meniadakan adanya hukum sebab-akibat dalam dialektika hukum sejarah.⁴⁰ Seperti yang dikutip oleh Sztompka,⁴¹ Spengler menyatakan, "Tidak ada kemajuan linear dalam sejarah. Yang ada merupakan susunan riwayat hidup yang sesuai dengan takdirnya." Meskipun demikian, ia tetap mencirikan fase kemunduran. Ia menggunakan istilah "fase kemunduran peradaban", dengan ciri-ciri tertentu.

Berbeda dengan para sosiolog dan sejarawan, Al-Qur'an tidak menyebutkan satu sebab tertentu. Akan tetapi, Al-Qur'an menerangkan sebab-sebab kehancuran umat dengan menyebutkan perilaku-perilaku yang bersifat umum. Dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan term-term yang boleh jadi seringkali dikonotasikan dengan hal-hal yang bersifat ideologis atau akidah, yaitu *al-kidzb*,⁴² *kufr*,⁴³ *fisq*,⁴⁴ dan *dhlum*.⁴⁵ Karena itu, term-term tersebut perlu

³⁹ Mazherudin Shiddiqi, *The Qur'anic*, h. 219. Misalnya peristiwa yang terjadi di Perancis, tahun 1848, di mana telah terjadi demonstrasi rakyat yang kemudian menjalar ke seluruh Eropa. Mereka menuntut agar undang-undang yang baru akan membatasi kekuasaan kesewenang-wenangan otokrasi, (lihat Anthony Brewer, *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*, terjemahan Joebaar Ajoeb, (Jakarta: Teplok Press, 1999), h. 12).

⁴⁰ Mazherudin Shiddiqi, *The Qur'anic* h. 209.

⁴¹ Lihat Piötr Sztompka, *Sosiologi*, h. 171.

⁴² Q.s. al-An'am/6: 5-6, Q.s. al-Furqan/25: 36.

⁴³ Q.s. Muhammad/47: 10.

⁴⁴ Q.s. al-Isra'/17: 16, Q.s. al-Ahqaf/46: 35.

⁴⁵ Lihat, misalnya, Q.s. Hud/11: 102, 117; Q.s. al-Kahf/18: 59; Q.s.

diberi perspektif yang tepat, agar tidak terjadi kesalahpahaman dan melahirkan pemahaman yang salah.

I. *al-Kidzb*

Kata *kidzb* dengan kata jadinya ditemukan di dalam Al-Qur'an sebanyak 282 kali. Pada mulanya kata ini menjadi lawan dari kata *shidq* (jujur), baik menyangkut perkataan, perbuatan, maupun *i`tiqâd* (keyakinan). Dari sikap ini muncullah sikap munafik,⁴⁶ fasik,⁴⁷ dan *mujrimîn* (para pendosa).⁴⁸ Namun tidak semua kata *kidzb* masuk dalam konteks pembicaraan kehancuran bangsa. Misalnya dalam kasus nabi Yusuf yang telah dituduh hendak memperkosa istri Perdana Menteri; padahal yang menuduh telah berdusta. Kemudian kata ini digunakan untuk menunjukkan sikap atau perkataan yang mendustakan dan menolak kebenaran (*al-haqq*),⁴⁹ khususnya kebenaran para Rasul, ayat-ayat Allah, keniscayaan hari akhirat, dan terjadinya kiamat.

Sikap *kidzb* disinyalir oleh Al-Qur'an sebagai sikap buruk yang mendominasi umat-umat masa lalu yang menjadi sebab mereka dihancurkan.⁵⁰ Sikap itu bukan saja menghambat jalannya dakwah, tapi juga mengancam kehidupan manusia secara umum. Sebab, Dari sikap tersebut biasanya akan muncul beberapa sikap buruk yang lain, di antaranya: takabur atau sombong,⁵¹ yakni menolak kebenaran (*bathr al-haqq*) dan merendahkan orang lain (*ghamth al-nâs*); dan perilaku *makr*, yaitu upaya-upaya yang dilakukan secara rahasia dan sistematis untuk

al-Anbiya'/21: 11; Q.s. al-Hajj/22: 45, 48; Q.s. al-Syu'ara'/26.

⁴⁶ Q.s. al-Munafiqun/63: 1.

⁴⁷ Q.s. al-An'am/6: 49.

⁴⁸ Q.s. Al-Qashash/28: 78, Q.s. ad-Dukhan/44: 37.

⁴⁹ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 427.

⁵⁰ Lihat, misalnya, Q.s. al-Hajj/22: 42, Q.s. asy-Syu'ara'/26: 105, 123, 141, 160, dan 176; Q.s. al-Hijr/16: 80, Q.s. Qaf/50: 12.

⁵¹ Q.s. al-A'raf/7: 36 dan 40.

memalingkan orang lain dari kebenaran.⁵²

Sikap *kidzb* juga bisa berakibat menghilangkan keberkahan hidup. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an:

"Dan seandainya penduduk suatu negeri beriman dan bertakwa, pasti Kami buka keberkahan langit dan bumi bagi mereka. Namun mereka mendustakannya (kadzdzabû). Maka Kami menghukum mereka. Itulah akibat (dari pilihan) yang senantiasa mereka usahakan." (Q.s. al-A`raf/7: 96)

Ayat ini termasuk kelompok ayat-ayat Makkiyah. Kata "berkah" mengandung makna yang sangat luas; antara lain, kesuburan, ketentraman, kesejahteraan, ketenangan, dan lain-lain.⁵³ Hal ini sesuai dengan term yang digunakan oleh ayat di atas, yakni *barakât* (bentuk jama'). Bentuk tunggalnya adalah *barakah*, berarti *tsubût al-khair al-Ilâhî fî syai'* (tetapnya kebaikan ilahiyah pada sesuatu).⁵⁴

Ayat di atas juga menegaskan bahwa keberkahan itu hak bagi masyarakat yang beriman dan bertakwa. Dari sini muncul persoalan, apakah iman dan takwa dalam hal ini bersifat ideologis atau sosiologis? Jika mengacu kepada pola yang dipakai Al-Qur'an, yakni kata kerja (*fi'il*), maka iman dan takwa di sini semestinya juga dipahami sebagai *fi'il* (sosiologis), bukan *isim* (ideologis). Atau dengan kata lain, iman dan takwa, dalam konteks keberkahan, tidak hanya berhenti pada tataran keyakinan semata, namun harus tercermin dalam perilaku sosialnya.⁵⁵

Pada ayat tersebut tampak, sebuah masyarakat dianggap mendustakan Allah (كذبوا) sebagai kebalikan dari iman dan takwa indikatornya pada perilaku bukan akidah,

⁵² Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 471.

⁵³ Ibn Katsir, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 451.

⁵⁴ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, pada term *baraka*, h. 119

⁵⁵ Al-Shabuni, *Mukhtashar Ibn Katsîr*, jilid 2, 38.

sebagaimana ditunjukkan pada kalimat *كانوا يكسبون/kânû yaksibûn*. Term *kânû yaksibûn* sendiri menunjukkan arti suatu kejadian masa lalu dan terus berlangsung sampai sekarang. Ketika kata tersebut dirangkai dengan kata *kadzdzabû*, maka bisa dipahami bahwa perilaku *kidzb* itu sudah menjadi kebiasaan masyarakat dan sudah berjalan lama.

Atau dengan kata lain, jika indikasi *kidzb* dilihat dari perilakunya, maka term iman dan takwa, sebagai antonim dari *kidzb*, seharusnya juga terkait dengan perilaku, bukan hanya keyakinan. Karena itu, pada ayat di atas, seakan-akan ada kalimat yang terbuang yang dikaitkan dengan kalimat *بما كانوا يكسبون امنوا و اتقوا* yaitu kalimat *بما كانوا يكسبون*.

Dari sini bisa dipahami bahwa suatu penduduk negeri akan senantiasa memperoleh “keberkahan” selama perilaku penduduknya mencerminkan nilai-nilai iman dan takwa, walaupun dalam tataran akidahnya salah (kafir). Sebaliknya, sebuah bangsa, meski secara mayoritas penduduknya beragama Islam, jika perilakunya tidak mencerminkan nilai-nilai iman dan takwa, seperti ketidakadilan, ketidakjujuran, ketidakpedulian, keserakahan, budaya korupsi, dan lain-lain, maka bangsa semacam itu bukanlah masyarakat atau bangsa yang diidealkan oleh Al-Qur’an karena bisa diidentifikasi sebagai bangsa yang *takdzîb* (mendustakan).⁵⁶

Inilah hukum dan ketentuan Allah yang berlaku umum di dunia ini. Ia melewati batas-batas akidah. Hukum umum ini, di samping berlaku di dunia, juga dipahami dalam ranah sosial. Karena itu, ketentuan ini tidak bisa dibandingkan dengan kehidupan di akhirat kelak. Sebab, dalam konteks akhirat, sebesar apapun dosa seseorang, asalkan tidak syirik, dan selama ia punya iman, tetap ia lebih baik dibanding mereka yang baik perilakunya

⁵⁶ Q.s. Hûd/11: 117. Lihat Al-Razi, *al-Mafâtil*, jilid 18, h. 410.

di dunia, namun akidahnya kafir. Dengan demikian, menjadi cukup jelas, kenapa bangsa X diberkahi, sementara bangsa Y tidak diberkahi, dalam tataran kehidupan dunia. Ukurannya jelas, yaitu terletak pada perilaku sosial masyarakatnya, bukan per-individu, dan juga bukan dilihat benar dan salahnya akidah.

2. Kufr

kata *kufr* dan kata jadiannya, kurang lebih 525 kali diulang di dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, term ini berarti *al-sitr* (tutup) dan *al-tagthiyah* (bungkus). Pada mulanya, kata ini digunakan untuk menunjuk hal-hal yang bersifat materi.⁵⁷ Kemudian mengalami perkembangan makna, kata *kufr* pun digunakan untuk menunjukkan hal-hal yang bersifat *ma`nawiyah* (immateri), seperti *kufr ni`mah* (menutupi nikmat), *kufr al-burhân* (menutupi petunjuk), *kufr al-âyât* (menutupi tanda-tanda kebesaran Allah). Bahkan, pengertian *kufr* semacam ini sudah dikenal oleh bangsa Arab pra Al-Qur'an. Dan, ternyata makna yang terakhir inilah yang banyak digunakan oleh Al-Qur'an untuk memaknai term *kufr*. Jika dikatakan, "mereka telah kufur terhadap nikmat-nikmat Allah," maka seolah-olah dikatakan, bahwa mereka adalah "orang yang menutup-nutupi," sehingga ia sendiri tidak melihat dan tidak ingin ada orang lain melihatnya.⁵⁸

Al-Qur'an tidak menggunakan semua term *kufr* untuk merujuk kepada makna terminologis. Term tersebut juga digunakan sesuai dengan makna secara bahasa. Di antaranya adalah:

1. *Kaffara-yukaffir-takfir*, berarti menghapuskan, menghilangkan.
2. *Kaffârât*, berarti denda penebus dosa atau kesalahan

⁵⁷ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 433.

⁵⁸ Abu `Audah, *al-Tathawwur*, h. 271.

tertentu.

3. *Kâfûr*, berarti kelopak yang menutupi buah. Namun, kata ini digunakan Al-Qur'an untuk nama surga (Q.s. al-Insan/76: 5);
4. *Kuffâr*, khusus di surat al-Hadid: 20, secara kontekstual berarti petani-petani;
5. *kaffara*, berarti berlepas diri (Q.s. Ibrahim/14: 22).

Secara umum, di dalam Al-Qur'an, term *kufr* merupakan bentuk antonim dari *îmân*. Jika *îmân* menyangkut keyakinan, perkataan dan perbuatan yang baik, seperti menyingkirkan duri dari jalan,⁵⁹ maka *kufr*, sebagai antonimnya, juga tidak hanya menyangkut keyakinan, melainkan juga menyangkut perkataan dan perbuatan.

Memang benar, bahwa bentuk kekufuran yang terbesar adalah kufur terhadap keesaan Allah, syari'at-syari'at-Nya, kenabian, dan hari akhir. Namun, Al-Qur'an juga menggunakan term *kufr* untuk menunjukkan makna *kufr ni`mah*.

Dalam kaitan kufur, syukur, dan iman bisa dijelaskan sebagai berikut: "Apabila menyangkut "keyakinan," maka *kufr* sebagai antonim dari iman.

Inilah yang dimaksudkan dengan kufur terhadap wujud dan keesaan Allah, ayat-ayat Allah, kenabian, dan hari akhir. Dan jika terkait dengan "perilaku", maka *kufr* sebagai antonim dari syukur. Inilah yang dimaksudkan dengan *kufr ni'mah*, yaitu kekufuran yang ditunjukkan dari perilaku yang menyimpang. Dan, *kufr ni'mah* inilah yang menyebabkan sebuah bangsa menjadi hancur, sebagai ketetapan Allah yang tidak bisa ditolak (*sunnatullah*)."

Penyimpangan perilaku, sebagai gambaran dari *kufr ni'mah*, inilah yang memicu datangnya azab Allah. Azab

⁵⁹ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 26.

tersebut bisa berupa bencana alam, paceklik, gagal panen, dan lain-lain. Sebagaimana yang digambarkan oleh Al-Qur'an:

“Dan Allah telah membuat perumpamaan (yaitu) sebuah desa yang dahulunya aman dan damai, rezekinya mengalir dari mana saja. Kemudian mereka kafir terhadap nikmat-nikmat Allah. Maka Allah menimpakan rasa lapar dan takut kepada mereka. (Itulah) akibat dari apa yang senantiasa mereka lakukan.” (Q.s. an-Nahl/16: 112)

Rasa tidak aman dan kelaparan yang teramat sangat bisa dipahami dari penggunaan redaksi *libâs* yang berarti pakaian. Maka kelaparan dan ketakutan seakan-akan telah menjadi pakaian sehari-hari. Hilangnya rasa tenteram, damai, dan kesuburan merupakan akibat dari kekufuran terhadap nikmat-nikmat Allah. Yang jelas, Perilaku kufur nikmat itulah yang menyebabkan suatu kaum tertimpa bencana atau kehancuran. Bentuknya bisa apa saja, misalnya mengalami paceklik atau krisis pangan dan rasa tidak aman. Kondisi semacam ini pernah dialami oleh negeri Saba'. Negeri Saba' merupakan satu negeri yang pernah mendapat julukan *baldah thayyibah wa Rabb Gafûr* (negeri makmur dan senantiasa tercurah ampunan Tuhan). Akhirnya mereka mengalami kehancuran karena kemakmuran materi tidak mampu menjadikan mereka hamba-hamba yang bersyukur.⁶⁰

⁶⁰ Dalam satu riwayat disebutkan, “Pada mulanya, Allah mendatangkan banjir sebagai peringatan awal atas perilaku mereka. Namun mereka tidak mengambil pelajaran dari bencana banjir tersebut. Bahkan, raja negeri Saba' saat itu, justru memerintahkan untuk membangun sebuah bendungan raksasa yang dikenal dengan sebutan *al-'Arim*. Upaya tersebut tidak membawa hasil. Ternyata banjir susulan jauh lebih dahsyat; bahkan mampu menghancurkan bendungan raksasa yang mereka bangun. Seluruh negeri tenggelam ditelan banjir.” Yang demikian ini karena banjir tersebut adalah azab Allah. Sementara para pemimpin negeri Saba' hanya melihatnya sebagai fenomena alam semata. Lihat Al-Shabuni, *Mukhtashar*

3. Fisq

Ada 54 term *al-fisq* dengan kata jadiannya di dalam Al-Qur'an. Makna generik *fisq* adalah "keluarnya kacang dari kulitnya."⁶¹ Makna inilah yang dipakai oleh masyarakat Arab pra-Islam.⁶² Menurut Ibn Khalawiyah, term *fisq* sudah dikenal sejak masa Jahiliyah (pra-Islam), kemudian diadopsi oleh Islam dengan diberi perspektif yang lebih luas. Berbeda dengan Ibn al-Arabi yang menyatakan bahwa term *fisq* tidak pernah didengar oleh telinga orang Arab jahiliyah, juga tidak di dalam *sya'irsya'ir* mereka. Karena itu, term ini menjadi sesuatu yang sangat istimewa yang diperkenalkan oleh Islam.⁶³ Maka di dalam Al-Qur'an, term *fisq* merupakan perpindahan dari makna hakiki ke makna *majâzî*.

Zamakhsyari memaknai *fisq* adalah keluar dari yang dimaksud.⁶⁴ Sebagian ulama ada yang memahami term *fâsiq* sebagai orang yang keluar dari ketaatan kepada Allah karena melakukan dosa-dosa besar. Orang seperti ini berada di antara dua posisi; mukmin dan kafir (*al-manzilah bain al-manzilatain*). Istilah ini diperkenalkan pertama kali oleh Abû Huzâifah Wasil bin Ata'. Demikianlah, term *fisq* menjadi peristilahan khusus dalam Islam. Bahwa orang fasiq adalah orang yang keluar dari ketaatan kepada Allah. Maka perilaku fasiq meliputi segala penentangan terhadap kebenaran, meninggalkan perintah Allah, dan menyimpang dari jalan yang benar.⁶⁵ Secara hukum, orang yang fasiq tetap menjadi seorang muslim. Ketika meninggal, ia tetap

Ibn Katsîr, jilid 2, h. 89.

⁶¹ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 380.

⁶² Abu `Audah, *al-Tathawwûr*, h. 268.

⁶³ Abu `Audah, *al-Tathawwûr*, h. 268.

⁶⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf*, jilid 1, h. 267.

⁶⁵ Al-Shabuni, *Mukhtashar Ibn Katsîr*, jilid 1, h. 95.

diperlakukan layaknya orang Islam. Namun ia seperti orang kafir, dalam hal mendapatkan laknat, tercela, tidak berhak memperoleh pertolongan Allah, tidak bisa diterima persaksiannya, dan lain-lain.⁶⁶

Menurut Abu Audah, makna generik *fâsiq* adalah orang yang keluar dari Islam. Dari sini bisa dipahami bahwa pada mulanya orang fasiq masuk ke dalam Islam, lalu keluar dari Islam. Inilah yang membedakan term *fâsiq* dengan *kâfir* dan *munâfiq*; Kalau orang kafir tidak pernah masuk ke dalam Islam untuk selamanya. Sementara orang munafiq tidak pernah keluar dari Islam untuk selamanya. Jika perilaku fasik bersifat temporer (*muaqqat*), lantas bertaubat, maka ia termasuk kelompok orang-orang yang beriman. Jika perilaku fasik diteruskan sampai tidak sempat untuk bertaubat, maka ia masuk kategori kafir. Inilah yang bisa dipahami dari ayat Al-Qur'an (Q.s. as-Sajdah/32: 18).

Al-Suyuti membedakan term *fisq* menjadi enam:

1. Maksiat kepada Rasulullah dan ajarannya, disebut *kufr*.
2. Maksiat kepada Allah, dalam arti tauhid, disebut *syirik*.
3. Maksiat terhadap agama, tanpa *syirk* dan *kufr*.
4. Berarti *kidzb*, tanpa berlaku *kufr*.
5. Berbuat dosa, tanpa sikap *kufr*.
6. Berarti kesalahan atau dosa-dosa kecil.

Dari kategorisasi ini, dapat dipahami bahwa term *fisq* dianggap lebih umum dari term-term, *kidzb*, *nifâq*, *kufr*, dan *syirk*.⁶⁷

Perilaku fasik dalam konteks kehancuran umat bisa dipahami dari ayat berikut: *Dan jika Kami hendak*

⁶⁶ Abu `Audah, *al-Tathawwur*, h. 269.

⁶⁷ Lihat, misalnya, Q.s. at-Taubah/9: 67, 84 dan Q.s. an-Nur/24:

membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang yang hidup mewah di negeri itu (agar menaati Allah), tetapi bila mereka melakukan kedurhakaan di dalam (negeri) itu, maka sepiantasnya berlakulah terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali(negeri itu). (al-Isra' /17: 16).

Fasik secara umum dipahami sebagai bentuk perbuatan yang menyimpang dari apa yang diperintahkan. Ayat ini di'*athafkan* (disandarkan) kepada ayat sebelumnya yang menegaskan bahwa Allah tidak mungkin menghancurkan sebuah komunitas (umat) kecuali setelah didatangkan seorang rasul.

Ayat ini pada mulanya peringatan bagi kaum musyrik Mekkah sekaligus pelajaran bagi kaum muslimin. Artinya, dengan diutusny seorang rasul berarti Allah menetapkan syari'at-syari'at-Nya yang harus diikuti. Apabila mereka dihancurkan maka bisa dipastikan kalau mereka itu tidak mengikuti perintah tersebut; atau perilaku mereka menyimpang dari ajaran yang dibawa oleh rasul tersebut.⁶⁸ Dengan demikian, *irâdah* (kehendak) Tuhan di sini harus dipahami dalam konteks *irâdah mu'allaq*.

Atau dengan istilah lain, sebuah kehancuran kolektif akan terjadi setelah terpenuhinya syarat-syaratnya, yakni ketika kemaksiatan atau kefasikan berjalan secara sistematis sehingga menjadi budaya masyarakat. Ini bisa dipahami dari perangkaian term "fasik" dengan term *qaryah*, yang dimaksudkan adalah penduduk sebuah negeri (*majâz mursal*). Secara jelas, *irâdah mu'allaq* dinyatakan oleh ayat setelahnya betapa banyak negeri yang telah dihancurkan karena dosa-dosa mereka.

⁶⁸ Ibn 'Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, (al-Maktabah al-Syâmilah), jilid 8, h. 198.

Dan berapa banyak kaum setelah Nuh, yang telah Kami binasakan. Dan cukuplah Tuhanmu Yang Maha Mengetahui, Maha Melihat dosa hamba-hamba-Nya. (al-Isra' /17: 16-17)

4. *Dlulm*

Kurang lebih 317 kali term *dlulm* dengan kata jadinya ditemukan di dalam Al-Qur'an. Pada mulanya kata *dlulm* berarti *dlulmah* (kegelapan), yang menjadi antonim dari *nûr* (cahaya). Kemudian term ini digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan arti *al-jahl* (bodoh), *syirk*, dan *fisq* sebagai lawan dari *nûr*. Inilah yang dikehendaki oleh ayat-ayat Al-Qur'an (Q.s. al-Ma'idah/5: 16, Q.s. Ibrahim/14: 1).⁶⁹

Para ahli bahasa dan mayoritas ulama mendefinisikan *dlulm* dengan *wadl' syai' fî ghair mahallih al-mukhtash* (meletakkan sesuatu bukan pada tempat yang semestinya). Kata *dlulm* juga diartikan *mujâwazah al-haqq* (tindakan melampaui batas kebenaran). Karena itu, kata ini digunakan untuk menunjukkan dosa kecil dan dosa besar.⁷⁰ Dengan demikian, term *dlulm* mencakup segala bentuk perilaku buruk yang disebutkan sebelumnya, *kidzb*,⁷¹ *kufir*,⁷² dan *fisq*.⁷³

Di antara ulama ada yang membagi *zulm* dalam tiga bentuk:⁷⁴

- I. Kezaliman manusia kepada Allah, dan yang tergolong besar adalah *kufir*, *syirk*, dan *nifâq*.⁷⁵

⁶⁹ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 315.

⁷⁰ Al-Fairuzabadi, *Bashâir Dzawi al-Tamyîz*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), jilid 4, h. 230.

⁷¹ Q.s. Saba' /34: 42.

⁷² Q.s. al-Baqarah/2: 254.

⁷³ Q.s. al-A'raf/7: 165.

⁷⁴ Al-Ishfahani, *al-Mufradât*, h. 315.

⁷⁵ Ini bisa dipahami, antara lain, dari ayat-ayat berikut ini, Q.s.

2. Kezaliman manusia kepada sesamanya.⁷⁶
3. Kezaliman manusia kepada diri sendiri.⁷⁷

Sementara Ali bin Abi Thalib juga membagi *dlulm* menjadi tiga kategori: *Pertama*, kezaliman yang tidak terampuni.⁷⁸ *Kedua*, kezaliman yang terampuni, atau dosa kecil. *Ketiga*, kezaliman yang tidak boleh dibiarkan, yaitu kezaliman-kezaliman sosial atau dosa kolektif.⁷⁹

Jika kita mendasarkan pada kategorisasi yang dibuat oleh Ali bin Abi Thalib, maka sebuah kezaliman yang menyebabkan kehancuran umat adalah kezaliman sosial. Atau juga bisa berupa kezaliman individu yang telah berubah menjadi budaya masyarakat.

Kezaliman disinyalir oleh Al-Qur'an sebagai penyebab paling dominan dalam konteks kehancuran bangsa atau negeri.⁸⁰ Menurut Mazheruddin, kezaliman yang menjadi sebab kehancuran dalam skala luas, bukanlah kezaliman biasa, melainkan kezaliman yang meningkat menjadi ketidakadilan, penindasan dan ketidakpedulian.⁸¹

Luqman/31: 13, Q.s. al- Furqan/25: 37, Q.s. al-A`raf/7: 44., dan Q.s. Hûd/11: 18.

⁷⁶ Misalnya, Q.s. asy-Syûra/42: 40.

⁷⁷ Lihat antara lain, Q.s. Fathir/34: 32, Q.s. al-Qashash/28: 16, Q.s. Ali `Imran/3: 135, dan Q.s. al-Baqarah/2: 231.

⁷⁸ Misalnya, Q.s. Luqman/31: 13, Q.s. Hûd/11: 18, dan al-Anbiya'/21: 29.

⁷⁹ Misalnya, Q.s. al-Anfal/8: 25, Q.s. Hûd/11: 67, dan Q.s. al-Qashash/28: 59, dan Q.s. al-`Ankabût/29: 14.

⁸⁰ Lihat antara lain, Q.s. Y!!nus/10: 13, Q.s. al-Kahf/18: 59, Q.s. H!!d/11: 67, 94, dan 102, Q.s. al-A`raf/7: 162, Q.s. al-An`am/6: 131, Q.s. al-Hajj/22: 45.

⁸¹ Mazheruddin Shiddiqi, *The Qur'anic*, h. 21.

Penjelasan ini bisa dipahami dari ayat:

“Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, karena dia melihat dirinya serba cukup.” (Q.s. al-`Alaq/96: 6-7)

Ayat ini menunjukkan bahwa salah satu bentuk kezaliman sosial yang dianggap berat adalah *thugyân* (tiranik). Al-Isfahani menjelaskan bahwa *thugyân* adalah perilaku pelanggaran agama yang berat.⁸² Misalnya, korupsi, penyalahgunaan jabatan, ketidakadilan. Bahkan ketidakpedulian terhadap sesama juga termasuk musuh agama, sebagaimana dinyatakan oleh surah al-Ma`un. Sebab ketidakpedulian sama saja meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya.

Adapun hal-hal yang dianggap paling dominan melahirkan sikap tiranik (*thugyân*) adalah harta dan kekuasaan. Jika hartawan (konglomerat) dan penguasa berperilaku zalim, maka akan melahirkan kehancuran dalam masyarakat. Inilah yang terjadi pada kasus Fir`aun dan Qarun.⁸³ Karena kekuasaannya, Fir`aun menganggap dirinya sebagai tuhan dan merasa berhak melakukan apa saja dengan kekuasaannya. Sementara Qarun menganggap kekayaannya adalah hasil usaha kerasnya sehingga ia merasa berhak melakukan apa saja terhadap hartanya, walaupun untuk itu ia harus menzalimi orang lain.⁸⁴

Namun perlu dipahami juga bahwa suatu masyarakat yang diklaim zalim, bukan berarti kezaliman dilakukan oleh seluruh anggota masyarakat. Begitu pula dengan suatu masyarakat yang ideal. Ia tidak benar-benar bersih dari perilaku zalim dan tidak adil. Yang ingin ditekankan oleh Al-Qur`an adalah, jangan sampai

⁸² Al-Isfahani, *al-Mufradât*, h. 304.

⁸³ Lihat `Abd al-Karim Zaidan, *al-Sunan al-Ilâhiyah*, h. 190.

⁸⁴ Lihat `Abd al-Karim Zaidan, *al-Sunan al-Ilâhiyah*, h. 190.

kezaliman menjadi budaya masyarakat. Jika ini terjadi maka Allah akan menghentikan dengan cara-Nya sendiri. Salah satunya dengan mengutus seorang pemimpin yang zalim. Sebagaimana firman Allah:

“...Demikianlah Kami kuasakan sebagian orang-orang yang zalim atas sebagian yang lain, sebab apa yang mereka usahakan.”
(Q.s. al-An`am/6: 129)

Ayat ini merupakan peringatan bagi masyarakat yang zalim. Bahwa Allah akan menguasai mereka kepada orang lain yang zalim. Menurut al-Razi, ayat ini terkait dengan kezaliman sosial. Jika kezaliman telah membudaya dalam suatu masyarakat, maka Allah akan menguasai mereka kepada para pemimpin yang zalim.⁸⁵ Artinya, cerminan baik dan buruknya seorang pemimpin sesungguhnya cerminan dari masyarakatnya. Ini adalah salah satu bentuk hukuman atau cara Allah untuk menghentikan kezaliman sosial tersebut.

Dalam hal ini, Abd al-Karim Zaidan mengutip pendapat Ibn Taimiyah, bahwa Allah akan senantiasa menjaga suatu negara yang adil meskipun secara akidah mereka kafir. Sebaliknya, suatu negara akan mengalami kehancuran atau kehilangan eksistensi jika masyarakatnya zalim atau tidak adil, meskipun mereka beragama Islam.⁸⁶

Namun begitu, sebagai wujud kasih sayang-Nya, terlebih dahulu Dia mengutus salah seorang utusan atau

⁸⁵ Al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid 10, h. 155.

⁸⁶ Abd al-Karim Zaidan, *al-Sunan al-Ilâhiyah*, h. 123. Zaidan mencoba memberi langkah-langkah yang konkret untuk menyelamatkan sebuah bangsa dari kehancuran akibat kezaliman, antara lain: (1) Menunjukkan sikap tidak setuju dengan cara apapun, (2) Tidak mendiamkan kezaliman yang terjadi di tengah-tengah kita, (3) Tidak pernah memberi dukungan dengan cara apapun, (4) Tidak ikut melestarikan segala bentuk kezaliman. (lihat `Abd al-Karim Zaidan, *al-Sunan al-Ilâhiyah*, h. 126-129.)

pembawa risalah untuk menyampaikan kebenaran, sebelum akhirnya dihancurkan sesuai dengan ketetapan-Nya.⁸⁷

⁸⁷ Lihat, Q.s. al-Isra'/17: 15, Q.s. Fathir/35: 24, dan Q.s. al-Syu'ara'/26: 208.

BAGIAN 3

Konsep dan Kebutuhan Spiritualitas Sebagai Landasan Kebertuhanan

Syaiful Arief

syaifularief@ptiq.ac.id



A. Memahami Konsep Spiritualitas

Sebelum kita beranjak lebih jauh membicarakan masalah spiritualitas sebagai landasan bagaimana kita mengenal Tuhan, maka kita harus mengetahui lebih dahulu apa pengertian dari spiritualitas. Secara etimologi, spiritualitas merupakan derivasi dari kata spirit. Kata spirit itu sendiri berasal dari bahasa Latin "*spiritus*" yang berarti kehidupan, nyawa, jiwa, nafas. JP. Chaplin dalam "*Kamus Lengkap Psikologi*" menuliskan salah satu makna "spirit" adalah kekuatan, tenaga, semangat, vitalitas, energi dan disposisi. Sementara dalam "*Ensiklopedi Indonesia*" kata "spirit" memiliki arti: 1) dalam pemikiran Yunani: kekuatan kosmis yang memberikan semangat pada manusia; 2) makhluk

immateriil seperti peri, hantu, dan sebagainya; 3) sifat kesadaran, kemauan, dan kepandaian, yang ada dalam alam menyeluruh; 4) jiwa luhur dalam alam yang bersifat mengetahui semuanya, mempunyai akhlak tinggi, menguasai keindahan, dan abadi, 5) dalam agama mendekati kesadaran ketuhanan; 6) dalam zaman kuno, hal yang terkandung dalam minuman keras, dan menyebabkan mabuk; sekarang diberi nama alkohol.

Dari kata spirit terbentuklah kata spiritual yang berarti berkaitan dengan roh, semangat atau jiwa. Arti lainnya ialah religius, yang berhubungan dengan agama, keimanan, kesalehan; meyangkut nilai-nilai transendental. Atau bisa juga spiritual bermakna bersifat mental, sebagai lawan dari material, fisik atau jasmaniah.

Kajian tentang spiritualitas berakar pada filsafat spiritualisme, yakni aliran yang menyatakan bahwa pokok dari realitas adalah spirit; jiwa dunia yang meliputi alam semesta dalam segala tingkatan aktivitasnya; sebagai penyebab dari aktivitasnya; perintah dan bimbingan (petunjuk); dan bertindak sebagai penjelasan yang lengkap dan rasional.

Secara terminologis spiritualitas menurut Ahmad Suaedy dalam buku "Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat" adalah dorongan bagi seluruh tindakan manusia. Maka dalam kaitannya dengan kebertuhanan, spiritualitas adalah dorongan dari dalam jiwa manusia untuk mengenal dan memahami tentang Tuhan.

Agneta Schreurs mendefinisikan spritualitas sebagai hubungan personal seseorang terhadap sosok transenden. Spiritualias mencakup *inner life* individu, idealisme, sikap,

pemikiran, perasaan, dan pengharapannya kepada Yang Mutlak. Spiritualitas juga mencakup bagaimana individu mengekspresikan hubungannya dengan sosok transenden tersebut dalam kehidupan sehari-harinya.

Pendapat lain tentang spiritualitas sebagaimana diungkapkan oleh David N. Elkins, spiritualitas sebagai cara individu memahami keberadaan maupun pengalaman dirinya. Bagaimana individu memahami keberadaan maupun pengalamannya dimulai dari kesadarannya mengenai adanya realitas transenden (berupa kepercayaan kepada Tuhan, atau apau pun yang dipersepsikan individu sebagai sosok transenden) dalam kehidupan, dan dicirikan oleh nilai-nilai yang dipegangnya.

Senada dengan pandangan tersebut, Mimi Doe menyatakan bahwa spiritualitas adalah kepercayaan akan adanya kekuatan non-fisik yang lebih besar dari kekuatan dirinya, suatu kesadaran yang menghubungkan manusia langsung dengan Tuhan, atau apa pun yang dinamakan sebagai keberadaan manusia. Spiritualitas adalah dasar bagi tumbuhnya harga diri, nilai-nilai, moral, dan rasa memiliki. Spiritualitas lebih merupakan sebetuk pengalaman psikis yang meninggalkan kesan dan makna yang mendalam.

Dari beberapa definisi di atas bisa kita simpulkan bahwa spiritualitas adalah kesadaran manusia akan adanya relasi manusia dengan Tuhan, atau sesuatu yang dipersepsikan sebagai sosok transenden. Spiritualitas mencakup *inner life* individu, idealisme, sikap, pemikiran, perasaan, dan pengharapannya kepada Yang Mutlak, serta bagaimana individu mengekspresikan hubungan tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Sebagai sesuatu yang transpersonal, konten spiritualitas biasanya terdiri dari hal-hal sebagai berikut:

- a. Berhubungan dengan sesuatu yang tidak diketahui/tidak pasti,
- b. Bertujuan menemukan arti dan tujuan hidup,
- c. Menyadari kemampuan untuk menggunakan sumber dan kekuatan dari dalam diri sendiri,
- d. Mempunyai perasaan keterikatan dengan diri sendiri dan dengan yang mahatinggi.

Dimensi spritualitas, sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat dari Frankl, adalah *noos*, yang mengandung semua sifat khas manusia, seperti keinginan untuk memberi makna, visi, orientasi, tujuan, kreativitas, imajinasi, intuisi, keimanan, kemampuan untuk mencintai di luar kecintaan yang visio-psikologis, dan kemampuan mendengarkan hati nurani di luar kendali super ego. Di dalamnya juga terkandung transendensi diri, pembebasan diri, kemampuan melangkah ke luar untuk memandang diri, dan kemampuan untuk mengejar tujuan yang diyakini. Dalam dunia spirit, kita tidak dipandu; kita adalah pemandu, pengambil keputusan.

Menurut Dr. Abdul Djalil, medan spritualitas bisa muncul dalam aspek kognitif, eksistensial, dan aspek relasional. Dalam aspek kognitif, seseorang mencoba untuk menjadi lebih reseptif terhadap realitas transenden. Biasanya dilakukan dengan cara menelaah literatur atau melakukan refleksi atas bacaan spiritual tertentu, melatih kemampuan untuk konsentrasi, dan melepas pola pikir kategorikal yang telah terbentuk sebelumnya. Disebut aspek kognitif karena

aktivitas yang dilakukan pada aspek ini merupakan kegiatan pencarian pengetahuan spiritual.

Dalam aspek eksistensial, seseorang belajar untuk “mematikan” bagian dirinya yang bersifat egosentrik dan defensif. Aktivitas yang dilakukan seseorang pada aspek ini dicirikan oleh proses pencarian jati diri.

Dalam aspek relasional, seseorang merasa bersatu dengan Tuhan (dan/atau bersatu dengan cinta-nya). Pada aspek ini seseorang membangun, mempertahankan, dan memperdalam hubungan personalnya dengan Tuhan.

Karena itu, dengan kata lain, spitalitas dapat muncul dan berelasi secara *intrapersonal* (hubungan antara diri sendiri), *interpersonal* (hubungan antara orang lain dan lingkungan) dan *transpersonal* (hubungan yang tidak dapat dilihat, yaitu suatu hubungan dengan ketuhanan yang merupakan kekuatan tertinggi.

Al-Qur’an memberikan keterangan dan penegasan bahwa Allah menciptakan kosmos ini tidaklah sekadar permainan. Sebagaimana Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لْعِبِينَ

“Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya dengan bermain-main.” (QS. Al-Anbiya’ [21]: 16)

Maksudnya tidak bermain-main ialah Allah menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya itu adalah dengan maksud dan tujuan yang mengandung hikmah. Dalam ayat lain pun Allah menegaskan:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ

“Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main.” (QS. Ad-Dukhaan [44]: 38)

Semua ciptaan Allah dalam kosmos memiliki arti (*meaning*) dan kebermaknaan (*significance*) sesuai dengan rencana-Nya. Allah pun menegaskan dalam Al-Qur’an bahwa tiada suatu ciptaan pun yang mengandung cacat. Penegasan ini tentunya tidak diukur kebenarannya dengan pandangan atau pandangan pemikiran yang kerdil, melainkan dilihat dari kerangka kosmologis, dan dalam kerangka hubungan Tuhan dan alam semesta, atau antara Tuhan dengan manusia.

B. Fakultas-fakultas Spiritual

Dalam jiwa manusia terdapat struktur kepribadian manusia yang di dalamnya terdapat berbagai eksistensi jiwa, dan dalam psikologi dikenal dengan istilah fakultas spiritual menjadi kajian para sufi dan para pemikir muslim lainnya dari kalangan filosof. Fakultas-fakultas spiritual itu diteliti, karena dengannya para pencari kebenaran melakukan aktivitasnya, baik dalam pengertian melakukan pendakian spiritual ataupun dalam meningkatkan fakultas-fakultas spiritual itu sendiri.

Samsul Hadi dalam disertasinya yang telah diterbitkan menjadi buku berjudul “Islam Spiritual; Cetak Biru Keserasian Eksistensi” menyebutkan ada lima fakultas spiritual yaitu ruh, akal, hati, jiwa, dan hawa nafsu. Untuk lebih memahami tentang fakultas-fakultas spiritual ini mari kita bahas satu persatu sebagai berikut:

1. Eksistensi Ruh (*rūh*)

Di dalam Al-Qur'an banyak ditemukan kata *rūh* dengan beberapa variasi. Kata ini terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 25 item dengan beberapa makna, seperti unsur ruh dalam kejadian manusia, atau yang lebih khusus dalam kejadian Nabi Isa, Al-Qur'an, wahyu dan malaikat yang membawanya. *Rūh* dalam Al-Qur'an terutama mengandung konotasi mulia, agung dan penting. Untuk mengetahui hakikat ruh ini memang tidak bisa diketahui dengan pasti. Karena pada dasarnya ruh merupakan rahasia Tuhan. Hal ini dipertegas dengan firman-Nya:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۗ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit." (QS. Al-Isra' [17]: 85)

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ada ulama tafsir yang mengaitkan ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya yang berbicara tentang kaum musyrikin menyangkut kebangkitan setelah manusia menjadi tulang belulang dan kepingan-kepingan kecil seperti debu, yaitu ayat 49 dan seterusnya dalam surah Al-Isra'. Di sana dinyatakan bahwa manusia akan dihidupkan lagi, yakni ruhnya akan dikembalikan kepada jasadnya.

Ayat-ayat itu menyatakan:

"Dan mereka berkata, "apakah bila Kami telah menjadi tulang belulang dan benda-benda yang hancur, apa benar-benarkah Kami akan dibangkitkan kembali sebagai makhluk yang baru?"

Katakanlah, "Jadilah kamu sekalian batu atau besi, atau suatu makhluk dari makhluk yang tidak mungkin (hidup) menurut pikiranmu." Maka mereka akan bertanya, "siapa yang akan menghidupkan kami kembali?" Katakanlah, "Yang telah menciptakan kamu pada kali yang pertama." Lalu mereka akan menggeleng-gelengkan kepala mereka kepadamu dan berkata, "Kapan itu (akan terjadi)?" Katakanlah, "Mudah-mudahan waktu berbangkit itu dekat." (QS. Al-Isra' [17]: 49-51).

Menurut Al-Suyuthi, ayat 85 surah al-Isra' memiliki *asbâb al-nuzûl* sebagaimana dikemukakan oleh Al-Bukhari yang bersumber dari Ibnu Mas'ud yang berkata, bahwa pada suatu hari saya (Ibnu Mas'ud) berjalan bersama Nabi Saw. di Madinah. Beliau pada waktu itu sedang membawa tongkat sedang berjalan di depan segolongan orang Yahudi. Sebagian mereka berkata, "Bagaimana kalau kalian bertanya kepadanya?" Mereka berkata, "Cobalah terangkan kepada kami tentang ruh." Maka, beliau Saw. berdiri sesaat dan mengangkat kepalanya. Saya tahu beliau sedang diberi wahyu. Kemudian beliau bersabda, "Ruh adalah sebagian urusan Tuhanku, kamu tiada diberi pengetahuan melainkan sedikit."

Dalam memahami ayat ini kemudian ada ulama yang memahai ruh sebagai sumber hidup yang dengannya manusia dan binatang merasa dan memiliki gerak yang dikehendaknya. Ia juga digunakan untuk menunjuk hal-hal yang berdampak baik lagi diinginkan, seperti iman yang dinilai sebagai kehidupan jiwa, sejalan dengan firman Tuhan, "Apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan." (QS. Al-An'am [6]: 122), yakni Tuhan menghidupkan dengan memberinya hidayah menuju iman.

Karena itulah, beberapa kata *rûh* dalam Al-Qur'an kemudian dipahami dengan beberapa makna. *Pertama*, makna *rûh* berarti *rûh* Allah, seperti yang dihembuskan kepada Adam pada proses penyempurnaan penciptaannya, dan sebagai faktor ketinggian dan kemuliaannya dibandingkan dengan makhluk lain. Seperti dalam firman Allah:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مِمَّا تَشْكُرُونَ

"Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." (QS. As-Sajadah [32]: 9).

Kenyataan yang sama terjadi pula pada kasus Maryam binti Imran yang berhasil mempertahankan kesuciannya, sehingga Allah meniupkan sebagian dari ruh-Nya kepadanya. Hal ini diceritakan dalam firman-Nya:

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَلَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتِينَ وَكَانَتْ مِنَ الْغَابِيَاتِ

"Dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan Dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-KitabNya, dan Dia adalah Termasuk orang-orang yang taat." (QS. At-Tahrim [66]: 12).

Inilah ruh yang Allah tiupkan yang berasal dari-Nya dalam penciptaan Nabi Isa, senagaimana disampaikan dalam ayat berikut:

"Wahai ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali

yang benar. Sesungguhnya Al Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) ruh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari Ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya, cukuplah Allah menjadi Pemelihara." (QS. An-nisa' [4]: 171)

Kedua, *rûh* dalam Al-Qur'an dimaknai dengan wahyu seperti yang terdapat firman Allah:

يُرْسِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ

"Dia menurunkan Para Malaikat dengan (membawa) wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, Yaitu: "Peringatkanlah olehmu sekalian, bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku." (QS. An-Nahl [16]: 2).

Al-Qurthubi menafsikan ayat ini dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas bahwa malaikat turun dengan *rûh* yaitu dengan wahyu berupa kenabian.

Ketiga, *rûh* juga bermakna malaikat jibril. Ini terdapat dalam firman Allah yang berbunyi:

تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

"Dia dibawa turun oleh Al-Rûh Al-Amîn (Jibril)." (QS. Asy-Syu'ara' [26]: 193)

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Al-Rûh Al-Amîn pada ayat ini adalah malaikat Jibril. Ini adalah yang diungkapkan banyak ulama salaf seperti Ibnu

Abbas, Muhammad bin Ka'ab dan Qatadah dan yang lainnya. Tidak ada pertentangan dalam pendapat ini di antara mereka.

Makna *rûh* sebagai malaikat Jibril pun terdapat dalam surah lain yaitu dalam firman-Nya:

*“Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat. dan Kami berikan kepada Isa putera Maryam beberapa mukjizat serta Kami perkuat Dia dengan **Ruhul Qudus**. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah Rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, Maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya.”* (QS. Al-Baqarah [2]: 253)

Menurut jumhur mufasir, bahwa makna frasa *Rûhul Qudus* pada ayat di atas ialah Malaikat Jibril.

Keempat, *rûh* juga dipahami dalam arti Al-Qur'an seperti dalam firman-Nya:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۗ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ
نُورًا يَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۗ وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

“Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu ruh (Al Quran) dengan perintah kami. sebelumnya kamu tidaklah mengetahui Apakah Al kitab (Al Quran) dan tidak pula mengetahui Apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Al Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan Dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba kami. dan Sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.” (QS. Asy-Syuura [42]: 52)

As-Sa'di dalam tafsirnya menulis bahwa makna *rûh* di ayat ini adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an disebut ruh karena dengan ruh jasad bisa hidup. Begitu pula dengan Al-Qur'an hati menjadi hidup, kemaslahatan dunia juga hidup karena adanya kebaikan yang banyak dan ilmu yang melimpah.

Keempat makna ruh di atas menurut Yusuf Ali dipahami dalam konteks kosmologi spiritual. Sedangkan dalam konteks kehidupan manusia, *rûh* adalah simbol kemampuan-kemampuan spiritual yang dianugerahkan oleh Allah (yang merupakan sumber segala yang ruhani) kepada manusia. Sebutan "ruh manusia" berarti personalitas manusia itu sendiri dalam dunia spiritual atau dalam konteks spiritualitas.

2. Eksistensi Akal (*al-'Aql*)

Dalam pemikiran Islam, terma akal banyak diperbincangkan baik dalam kajian hukum, teologi, dan filsafat, maupun dalam kajian tasawuf. Dari segi bahasa kata ini berasal dari bahasa arab '*aql* yang berarti "ikatan, batasan, atau menahan," di samping arti sebagai daya berpikir, akal pikiran. Terma ini kemudian menjadi sebutan untuk sebuah daya spiritual yang merupakan alat menimba ilmu dan mempertimbangkan sesuatu yang akan dilakukan.

Al-Qur'an maupun hadis menggunakan istilah '*aql* ini untuk menyampaikan pengertian tertentu. Kata yang berakar pada '*aql* di dalam Al-Qur'an berjumlah 49 kata, yang dalam bentuk kata bendanya tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an selalu menggunakan kata ini dalam bentuk verbal seperti "'*aqalûh*" 1 ayat, "*ta'qilûna*" 24 ayat, "*na'qilu*" 1 ayat, "*ya'qiluha*" 1 ayat, dan "*ya'qilûna*" 22 ayat. Kata-kata ini mengandung arti paham dan mengerti, misalnya:

a. Kata “‘aqalûh”

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ
وَهُمْ يَظُنُّونَ

“Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui?” (QS. Al-Baqarah [2]: 75)

b. Kata “ta‘qilûna”

كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya.” (QS. Al-Baqarah [2]: 242)

c. Kata “ya‘qilûna”

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا كُفْرٌ مُّبِينٌ

“Maka Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.” (QS. Al-Hajj [22]: 49)

d. Kata “ya‘qilûha”

وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَصْرُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

"Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu." (QS. Al-Ankabut [29]: 43)

e. Kata "na'qilu"

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ

"Dan mereka berkata, "Sekiranya Kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) niscaya tidaklah Kami Termasuk penghuni-penghuni neraka yang menyala-nyala." (QS. Al-Mulk [67]: 10)

Selalu dalam bentuk verbal itu boleh jadi memiliki rahasia tertentu, misalnya bahwa akal itu tidak boleh berhenti bekerja untuk menjamin dinamika dan berlangsungnya kehidupan manusia, sekurang-krangnya dinamika kehidupan spiritualnya. Akal dalam dunia spiritual (makrokosmos), yang dalam filsafat Islam menjadi simbol malaikat atau jiwa-jiwa universal, misalnya, tidak boleh berhenti bekerja, untuk menjamin pemeliharaan Allah yang terus menerus terhadap alam semesta. Demikian juga, dalam kehidupan spiritual manusia (mikrokosmos), aktivitas fakultas akal ini haruslah bersifat terus menerus, atau bersifat imperatif harus tetap difungsikan.

Sebuah hadis Nabi yang sangat populer menunjukkan pentingnya akal ini dalam keberagaman, yaitu "Agama (*al-dîn*) itu adalah akal (*al-'aql*); tidak ada agama bagi orang yang tak memiliki akal." Juga beberapa hadis Nabi berturut-turut riwayat Imam Tirmidzi, Abu Nu'aim dan Ibnu Mihbar, yaitu, "Allah tidak menciptakan makhluk yang lebih mulia daripada akal." "Apabila manusia mendekatkan diri kepada Allah dengan berbagai kebaikan, maka dekatkanlah dirimu dengan

akalmu.” Dalam riwayat terakhir diceritakan bahwa Umar, Ubay bin Ka’ab dan Abu Hurairah bertanya kepada Rasulullah mengenai orang yang paling berilmu, paling berkualitas dalam pengabdian, dan paling utama. Nabi menjawab, “yaitu orang yang berakal.”

Kamus “*Lisân al-‘Arâb*” karya Ibnu Mandzur menjelaskan bahwa “*al-‘aql*” berarti al-hijr, yang berarti menahan, dan “*al-‘âqil*” berarti orang yang menahan diri dan mengekang hawa nafsu. Seterusnya diterangkan pula bahwa “*al-‘aql*” mengandung arti kebijaksanaan (*al-nuha*), lawan dari lemah pikiran (*al-humq*). Dijelaskan pula juga memiliki arti hati (*al-qalbu*).

Di zaman jahiliah kata “*‘aql*” dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelligence*) yang dalam istilah psikologi modern disebut sebagai kecakapan memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang yang berakal adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah setiap kali dihadapkan pada masalah ia selalu dapat mengatasi dan melepaskan diri dari masalah ini.

Kemudian kata “*‘aqala*” mengandung arti mengerti, memahami dan berpikir. Tetapi timbul pertanyaan, apakah pengertian, pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui akal yang berpusat di kepala? Dalam Al-Qur’an ayat 46 surah al-Hajj di atas, pengertian, pemahaman dan pemikiran dilakukan melalui kalbu yang berpusat di dada. Seperti juga terdapat di beberapa ayat lain:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا
 وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَصْلٌ أُولَئِكَ هُمُ الْعُقُلُونَ

“Dan Sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi, mereka Itulah orang-orang yang lalai.” (QS. Al-A’raf [7]: 179)

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْيَاءٌ رَضُوا بَأَن يُكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Sesungguhnya jalan (untuk menyalahkan) hanyalah terhadap orang-orang yang meminta izin kepadamu, padahal mereka itu orang-orang kaya. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang dan Allah telah mengunci mati hati mereka, Maka mereka tidak mengetahui (akibat perbuatan mereka).” (QS. At-Taubah [9]: 93)

Ayat-ayat Al-Qur’an maupun uraian kamus yang dijelaskan di atas tidak menyebut bahwa akal adalah daya pikir yang berpusat di kepala. Akal sebagai daya berpikir manusia berfungsi untuk mengetahui Tuhan dan kewajiban manusia sebagai khalifah di muka bumi, sehingga akal merupakan unsur utama yang menjadikan manusia sebagai makhluk spiritual. Tetapi untuk menjalankan fungsi ini akal memiliki keterbatasan, sehingga perlu dibantu oleh Tuhan. Maka, Tuhan pun membantu dengan menurunkan wahyu kepada manusia melalui rasul-Nya.

Menurut Asy’ariyah, kewajiban manusia kepada Tuhan diketahui melalui wahyu dan pengetahuan diperoleh melalui akal. Akal tidak dapat menentukan bahwa

mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib, dan sebaliknya wahyu tidak dapat mewujudkan pengetahuan. Karena itu, sebelum turunnya wahyu tidak ada kewajiban-kewajiban dan larangan-larangan bagi manusia.

3. Eksistensi Hati (*al-Qalb*)

Al-Qur'an menyebut hati dengan tiga terma populer, yaitu *al-Qalb/al-Qulûb*, *al-shodr/al-Shudûr*, dan *al-fuâd/al-afidah*. Dan ada yang menambahkan kata *lubb* yang juga bermakna hati.

Shadr adalah hati bagian luar, *qalb* adalah hati bagian dalam, *fuad* adalah hati yang lebih dalam, dan *lubb* adalah hati yang paling dalam atau biasa juga disebut hati nurani. Dengan pengertian ini, maka tampak bahwa penyebutan empat istilah hati ini sekaligus menggambarkan pelapisan hati dalam diri manusia.

Semua lapisan itu memiliki kesamaan, yaitu bisa berpikir, sehingga mempunyai potensi untuk menentukan sikap dalam menerima atau menolak kebenaran atau petunjuk dari Tuhan. karena itu, semua lapisan hati ini juga memiliki kesamaan dengan akal sebagai potensi berpikir mengerti dan memahami yang terdapat dalam diri manusia. Ini berbeda dengan asumsi banyak orang selama ini bahwa seolah-olah hati itu hanya untuk merasa, sedang potensi berpikir seolah-olah hanya pada akal.

Hanya saja walaupun akal dan hati memiliki kesamaan dalam hal berpikir, tetapi keduanya juga mempunyai perbedaan. Perbedaannya adalah bahwa akal berpikir untuk menghasilkan pengetahuan empiris yang biasa disebut ilmu, sedang hati berpikir untuk menghasilkan pengetahuan spiritual yang biasa disebut makrifat.

Kata *al-Qalb* dengan berbagai variasinya sekurang-kurangnya disebut 112 kali dalam Al-Qur'an. Dari segi bahasa, *qalb* (kata benda *qalaba*) berarti hati, lubuk hati, jantung, inti, kekuatan, semangat keberanian. *Qalb* juga dimaknai *akal*, sebagaimana dikatakan Ibnu Mandzur dalam *Lisân al-'Arâb*, istilah yang oleh psikologi biasanya dibedakan dari hati.

Sementara itu, akar kata *qalaba* mengandung pengertian antara lain merubah, membalikkan, menjadikan yang batin menjadi zahir, menumbangkan, mempertimbangkan, terbalik dan lain-lain.

Hati berisikan prinsip-prinsip pengetahuan yang mendasar. Ia bagaikan mata air yang mengisi kolam pengetahuan dalam dada. Hati adalah akar dada merupakan cabang yang diberi makan oleh hati. Pengetahuan batiniah dari hati atau pengetahuan luar dari akal sama-sama penting. Pengetahuan luar mencakup informasi yang kita perlukan untuk bertahan, termasuk keahlian profesional kita, maupun kecerdasan yang dibutuhkan untuk membentuk sebuah keluarga.

Nabi Muhammad bersabda, "segala perbuatan bergantung pada niatnya," dan "tidak ada perbuatan yang dihubungkan dengan seseorang yang tidak memiliki niat." Nilai setiap tindakan diberi makna dan dinilai hanya berdasarkan niat hati yang tulus. Hati mewadahi cahaya iman, juga sifat cinta, belas kasih, ketenangan, takut aka dosa, kerendahan hati, kelembutan, ketundukan, kesabaran, kehalusan budi bahasa dan kesucian.

Hati adalah rumah takwa, yang kerap diartikan dengan takut kepada Tuhan. Pada tingkat terendah takwa

bermakna rasa takut terhadap hukuman Tuhan. Bagi kaum sufi takwa bermakna rasa takut akan kehilangan rasa cinta terhadap Tuhan, rasa dekat dengan Tuhan dan cinta Tuhan. mereka yang takut kepada Tuhan dalam arti ini menaati perintah Tuhan dengan senang hati, bukan karena takut akan hukuman-Nya. Mungkin terjemahan takwa yang lebih tepat adalah menyadari kehadiran Tuhan. Mereka mengatakan bahwa rasa takut kepada Tuhan membimbing kita melawan keraguan, penyembahan tuhan-tuhan palsu, ketidak-setiaan, ketidak-tulusan, dan kemunafikan.

Rasa takut kepada Tuhan itu terdapat dalam hati, sehingga hati memiliki peranan yang sangat besar dalam takwa dan kehidupan spiritual seseorang. Itu sebabnya hati sering disebut dalam ajaran agama, termasuk dalam Al-Qur'an, seperti firman-Nya:

إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

"(Ingatlah) ketika ia datang kepada Tuhannya dengan hati yang suci." (QS. Ash-Shaffat [37]: 84)

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

"Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih." (QS. Asy-Syu'ara' [26]: 89)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ
الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ۚ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah

membatasi antara manusia dan hatinya dan Sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan.” (QS. Al-Anfal [8]: 24)

Al-Ghazali menjelaskan hati ada dua. *Pertama*, hati berupa daging sanubari yang terletak pada sebelah dada sebelah kiri, yang ditengahnya terdapat lubang tempat darah hitam sebagai pusat ruh. *Kedua*, hati dalam pengertian ruhaniyah, yakni yang bersifat ketuhanan, dan lembut.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa hati memiliki dua fungsi, fungsi biologis yakni hati yang berupa benda berwarna merah tua di bagian atas rongga perut. Hati berupa benda ini penting dalam kehidupan manusia setiap harinya, dan berfungsi sebagaimana fungsi fisik hati.

Hati dalam fungsi ruhaniyah adalah hati sebagai potensi yang dimiliki oleh manusia untuk memahami, merasakan, merenungkan, dan menyadari pengetahuan yang diperoleh oleh telinga dan mata. Hati juga berfungsi sebagai wadah yang menampung pengajaran, kasih sayang, takut dan keimanan, yang disadari oleh pemiliknya. Selain itu juga fungsi ruhaniyah hati ialah sebagai menejer yang akan mengendalikan perilaku seluruh anggota badan. Semua anggota badan hakikatnya ketika melakukan perbuatan adalah hanya mengiyakan apa yang diperintahkan oleh hati.

Dalam Al-Qur'an, istilah yang dilekatkan pada hati secara umum dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok kategori sifat hati yakni *qalbun salîm*, *qalbun marîdl*, dan *qalbun qaswah*. *Pertama*, *qalbun salîm* berarti hati yang bersih dari kemusyrikan, sikap pamrih/riya, dan bersih dari perilaku kedurhakaan dan lainnya. Ibnul Qayyim mengatakan bahwa *qalbun salîm* adalah hati yang hanya tunduk beribadah kepada Allah Swt. saja, dia ikhlas dalam ibadah, kehendak, cinta, amal

dan pengharapannya hanya kepada Allah saja. Kedua, *qalibun marîdl*, artinya hati yang sakit, yakni segala sesuatu yang mengakibatkan manusia melampaui batas kewajaran dan mengantarkan pada terganggunya fisik, mental, dan tidak sempurnanya karya seseorang. Hati yang sakit adalah hati yang di dalamnya ada rasa dengki, pikiran busuk, dan senantiasa salah terima. Ketiga, *qalibun qaswah*, artinya keras, pekat, hati keras dalam Al-Qur'an diibaratkan bagaikan batu atau bahkan lebih keras daripada batu, karena ada sebagian batu yang masih ada celahnya yang bisa memancarkan air (QS. Al-Baqarah [2]:74). Hati yang keras oleh Ibnul Qayyim disebut hati yang mati yakni hati yang tidak ada kehidupan di dalamnya. Ia tidak mengetahui Tuhannya, tidak menyembah-Nya sesuai dengan perintah yang dicintai dan diridhai-Nya. Ia bahkan selalu menuruti keinginan nafsu dan kelezatan dirinya, meskipun dengan begitu ia akan dimurkai dan dibenci Allah.

4. Eksistensi Jiwa (*Nafs*)

Kata *nafs* dengan berbagai bentuknya banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Kata ini menurut Quraish Shihab mempunyai aneka makna. *Nafs* pada QS. Al-Maidah (5):32 diartikan sebagai totalitas diri manusia. Pada QS. Ar-Ra'd (13): 11 kata *nafs* menunjukkan apa yang terdapat dalam diri manusia, berupa motivasi dan kemampuan melakukan perubahan. Pada QS. Al-Isra' (17): 175 kata *nafs* dikaitkan dengan kematian. Ayat di atas mengisyaratkan bahwa banyak aneka sifat yang melekat di dalam *nafs*, yang semua itu sebenarnya dapat disatukan dalam satu pengertian, yakni pada makna kedirian. Menurut Said Hawwa, *nafs* adalah ruh yang telah menyatu dengan jasad. *Nafs* oleh Yusuf Ali diterjemahkan *soul* (jiwa), *self* (diri), *person* (pribadi), *life*

(kehidupan), dan *mind* (pikiran) di mana *nafs* merujuk pada pribadi yang memiliki pikiran.

Dalam pemikiran hukum Islam, *nafs* dipandang mewakili personalitas manusia, dan di sisi lain *nafs* adalah manusia itu sendiri, atau sekurang-kurangnya berarti “nyawa” atau “jiwa” seperti dalam persoalan *qishâsh*, atau masalah jinayat lainnya. Sedangkan dalam pemikiran spiritual Islam (tasawuf), seperti halnya ruh, akal, dan hati, *nafs* menjadi fokus perhatian; namun berbeda dengan tiga entitas lainnya yang mengesankan sebagai fakultas bercahaya dari manusia, *nafs* sebaliknya dipandang sebagai fakultas spiritual yang cenderung merusak.

Kalau merujuk pada Al-Qur’an sebenarnya *nafs* memiliki dua potensi sebagaimana Allah telah ilhami pada *nafs* itu sendiri, yaitu potensi positif dan potensi negatif. Perhatikan firman Allah berikut:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

“Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya). Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.” (QS. Asy-Syams [91]: 7-8)

Karena itulah dalam Al-Qur’an setidaknya ada tiga tingkatan *nafs*. Pertama, *nafs* yang memiliki sifat yang selalu mengajak pada kejahatan. Seperti disebutkan pada ayat berikut:

وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۗ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali

nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.” (QS. Yusuf [12]: 53)

Ini adalah tingkatan terendah dari jiwa. Pada tingkatan ini jiwa selalu cenderung untuk berbuat maksiat dan tidak tertarik pada kebaikan.

Kedua, nafs disifati dengan jiwa yang selalu menyesali dirinya sendiri.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

“Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).” (QS. Al-Qiyamah [75]: 2)

Maksudnya dari ayat di atas ialah jiwa itu bila ia berbuat kebaikan ia menyesal kenapa ia tidak berbuat lebih banyak, apalagi kalau ia berbuat kejahatan. Ini adalah tingkatan pertengahan dari *nafs*.

Ketiga, tingkatan paling tinggi dari nafs adalah jiwa yang tenang. Seperti diungkapkan dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

“Hai jiwa yang tenang.” (QS. Al-Fajr [89]: 27)

Balasan bagi jiwa ini ialah mendapat ridha Allah dan mendapat jaminan masuk surga seperti yang diungkapkan pada ayat-ayat setelahnya (QS. Al-Fajr [89]: 28-30).

5. Eksistensi Hawa Nafsu (*Al-Hawâ*)

Dari segi bahasa, hawa nafsu (*al-hawâ* atau *hawâ al-nafs*) atau kata-kata yang seakar dengannya mengandung makna rendah, jatuh dan menjatuhkan, keinginan, kesenangan, juga

angin bertiup. *Hawâ* mengandung makna positif seperti cinta, dan mendaki atau naik.

Istilah *al-hawâ* dalam Al-Qur'an terdapat 38 kali. Di bawah ini dijelaskan mengenai karakteristik hawa nafsu sebagaimana Al-Qur'an menggunakan dan memakainya, yaitu:

- a. Al-Qur'an menggunakan kata *al-hawâ* dalam arti kosong (QS. 41:43), turun (QS. 53:1), hancur (QS. 53: 53), dan jurang neraka (QS. 101: 9).
- b. Hawa nafsu adalah keinginan diri atau keinginan yang berasal dari diri (*nafs*), juga keinginan yang berasal dari lubuk hati (14: 37).
- c. Berulang kali disebutkan larangan dan celaan mengikuti hawa nafsu, dan celaan yang lebih keras ditujukan kepada mereka yang menyembah atau mempertuhankan hawa nafsu. Larangan dan celaan ini terjadi karena hawa nafsu memiliki karakter atau secara relasional bertentangan dengan kebenaran, keadilan, kebaikan, petunjuk atau bimbingan, iman, dan ilmu. Hawa nafsu juga menempati posisi yang bertentangan atau menentang Allah beserta utusan-Nya. Lihat misalnya ayat berikut:

"Dan Sesungguhnya Kami telah mendatangkan Al-kitab (Taurat) kepada Musa, dan Kami telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan telah Kami berikan bukti-bukti kebenaran (mukjizat) kepada Isa putera Maryam dan Kami memperkuatnya dengan Rûh al-Qudûs [69]. Apakah Setiap datang kepadamu seorang Rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu menyombong; Maka beberapa orang (diantara mereka) kamu dustakan dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh?" (QS. Al-Baqarah [2]:87)

Atau ayat berikut yang melarang untuk mengikuti hawa nafsu:

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, Maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.” (QS. Shad [38]: 26)

d. mengikuti hawa nafsu mengandung pengertian berbuat kezaliman terhadap diri sendiri.

“Dan Sesungguhnya jika kamu mendatangi kepada orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi Al kitab (Taurat dan Injil), semua ayat (keterangan), mereka tidak akan mengikuti kiblatmu, dan kamupun tidak akan mengikuti kiblat mereka, dan sebahagian merekapun tidak akan mengikuti kiblat sebahagian yang lain. dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti keinginan mereka setelah datang ilmu kepadamu, Sesungguhnya kamu -kalau begitu- termasuk golongan orang-orang yang zalim.” (QS. Al-Baqarah [2]: 145)

C. Urgensi Spiritual Dalam Kehidupan

Kehidupan manusia tidak bisa terlepas dari spiritualitas karena manusia sendiri tersusun selain unsur materi juga terdiri dari unsur non-materi (spiritual). Dengan kenyataan seperti ini, maka orang yang melepaskan diri dari sikap spiritualitas berarti menolak fitrah yang telah Allah berikan padanya. Fakultas-fakultas spiritual yang telah disebutkan pada poin B di atas menunjukkan bahwa kehidupan manusia bukan hanya materi.

Dalam Al-Qur'an sudah diterangkan sejatinya adalah makhluk yang di samping memiliki dimensi fisik material juga memiliki dimensi spiritual. Dalam penciptaan manusia misalnya, manusia diciptakan dari saripati tanah. Allah jelaskan dalam firman-Nya:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah." (QS. Al-Mukminun [23]: 12)

Ayat ini menjelaskan tentang dimensi material yang terdapat dalam diri manusia berdasarkan penciptaannya. Di samping itu, manusia juga ditiupkan roh Tuhan, sehingga bisa mendengar, melihat dan berpikir. Perhatikan firman Allah berikut:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

"Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." (QS. As-Sajdah [32]: 9)

Ayat ini menunjukkan tentang dimensi spiritualitas dari manusia. Sehingga dengan dimensi inilah manusia mendapat tempat istimewa melebihi makhluk Allah yang lain. Kemampuan manusia untuk berpikir dan memahami menjadikan manusia sebagai makhluk yang sempurna, bahkan lebih sempurna dibanding dengan makhluk lainnya. Dengan kemampuan itu manusia mendapat pengajaran dari Tuhan, sehingga seluruh malaikat diperintahkan untuk sujud kepadanya (Q.S. al-Baqarah/2: 31-34). Selain itu, manusialah yang sanggup menerima amanah Tuhan, dan ia pula yang

terpilih untuk menjadi *khalifah* Tuhan di bumi (Q.S. al-Baqarah/2: 30-32).

Pandangan yang mengatakan bahwa keberadaan manusia di bumi atau di dunia ini tidak lebih dari arti keberadaan benda-benda atau makhluk lainnya dalam kosmos sudah tentu tidak dapat dibenarkan. Pandangan ini hanya melihat wujud manusia sebagai makhluk fisik semata. Pandangan ini sudah merupakan peremehan terhadap rencana Allah yang menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi. Juga akan berakibat kepada muncul sikap-sikap yang sembrono dalam hidup, baik sikap yang berkenaan dengan realitas diri maupun mengenai kenyataan-kenyataan yang terjadi di alam semesta.

Yusuf Ali menjelaskan bahwa tahapan kehidupan manusia terbagi dalam dua episode, yaitu (1) episode kehidupan dalam dunia ruhani, dan (2) episode kehidupan dunia di bumi ini. Pembagian ke dalam dua episode ini berkenaan dengan polaritas kosmos yang terbagi ke dalam dua bagian besar, yakni dunia spiritual (alam gaib) dan dunia nyata (alam *syahadah*).

Bagaimana spiritualitas bisa hadir dalam diri? Setidaknya ada berbagai teknik untuk mengungkap spiritualitas (makna), tetapi ada lima situasi yang menyebabkan makna tersebut mencuat ke luar dan mengubah jalan hidup kita dengan menyusun kembali hidup yang porak-poranda. *Pertama*, makna kita temukan ketika menemukan diri kita (*self-discovery*). *Kedua*, makna muncul ketika kita menentukan pilihan. *Ketiga*, makna ditemukan ketika kita merasa istimewa, unik, dan tak tergantikan oleh orang lain. *Keempat*, makna membersit dalam tanggung jawab, dan *kelima*, makna mencuat dalam situasi transendensi.

Pemikiran spiritual (atau pemikiran mengenai spiritualitas) dalam Islam dikenal dengan tasawuf, atau mistisisme Islam, atau sufisme. Ajaran spiritual Islam adalah bagian integral dari ajaran Islam secara keseluruhan, dan karena itu pula pemikiran spiritual mendapatkan tempatnya dalam Islam. Pemikiran spiritual Islam mengacu kepada dunia spiritual, baik dunia spiritual dalam kerangka kosmologis maupun dunia spiritual dalam kerangka psikologis manusia. Dunia spiritual ini merupakan pasangan dari dunia materi atau dunia fisik. Dunia spiritual (atau disebut juga: alam ruhani) adalah dunia gaib, tak tampak oleh mata fisik dan tersembunyi, sedangkan dunia fisik (disebut juga: alam jasmani) sebaliknya bersifat fisik, dan teramati.

Menyoal Sesajen Menganggit Toleransi, Bukan Membumikan Intoleran

Ansor Bahary
ansorbahary@ptiq.ac.id



Problema

Belum lama atau kurang lebih empat sampai lima bulanan hingga sekarang masyarakat Indonesia digegerkan dengan berita *Aksi Tendang Sesajen* di lokasi erupsi Gunung Semeru, Kabupaten Lumajang, Jawa Timur (16 Januari 2022). Sontak saja aksi ini memunculkan sejumlah pro-kontra dari masyarakat tanah air tercinta ini. Khususnya mereka yang telah tersinggung dan bahkan seolah tersayat hatinya karena perilaku seorang anak muda yang menendang sesajen *bak* mendapat ‘wahyu’ atau sejenis wangsit dari apa yang dilakukannya, sehingga tindakannya seolah mendapat legitimasi akan kebenaran aksinya.

Akibat aksinya menghebohkan jagat Nusantara akhirnya menuai berbagai respon. Ada yang mendukung *alias*

pro terhadap perilaku yang telah dilakukan oleh anak muda yang konon berpredikat mahasiswa di salah satu perguruan tinggi di tanah air ini, sehingga ada pula yang membenarkannya sekalipun sangat menyinggung perasaan dan bahkan telah dianggap menyakiti sebagian hati masyarakat Gunung Semeru yang terkena erupsi. Utamanya mereka yang telah melaksanakan laku sajen atau ritual saji yang apabila ditelaah hal itu telah menjadi pusat dari tiap sistem agama dan kepercayaan yang bukan saja di Nusantara tapi juga di dunia ini apabila entitas itu dimaknai secara luas. Sebaliknya, tidak sedikit pula yang menyayangkan perilaku aksi itu di tengah-tengah musibah lokasi erupsi Gunung Semeru berlangsung, sehingga sudah sepatutnya perilaku tendang sesajen tidak perlu terjadi dan bahkan haruslah dihindari, karena telah menjadi adat dan budaya masyarakat yang telah lama ada di demografi Nusantara yang memiliki berbagai keyakinan agama ini.

Bagi mereka yang pro, terhadap aksi anak muda Penendang Sesajen, dalam benaknya perilaku atau aksi tendang sesajen yang dilakukannya barangkali telah dianggap tidak keliru dan bahkan sepertinya sangat dianggap benar karena setidaknya hal itu telah sesuai dengan bunyi teks agama yang diyakininya sebab kitab yang telah menjadi pedoman hidupnya menegaskan “*Beribadahlah kalian dan janganlah kalian menyekutukan-Nya,*” (Qs. Al-Nisa’/36). Berdasarkan teks agama ini pula, *Aksi Tendang Sesajen* sepertinya mendapat legitimasi atas tindakannya itu, karena sesajen atau ritual saji di lokasi erupsi Gunung Semeru dianggap bagian dari perbuatan musyrik atau sejenis perilaku kemusyrikan yang dilarang oleh agama yang diyakininya.

Tanpa memperdulikannya sebagai bentuk refleksi dari emosi keagamaan yang kuat dalam menempuh ‘agama’ yang diyakininya, menjaga keragaman adat dan budaya, merawat toleransi masyarakat Indonesia yang majemuk atau heterogen

dimana terdiri dari berbagai agama, ras, suku, dan bahasa yang kesemuanya itu merupakan entitas-entitas yang membentuk berdiri dan tegaknya Indonesia atau Nusantara ini. Bahkan boleh jadi dan sepertinya agak mustahil Nusantara menjadi Indonesia akan terwujud *alias* eksis seperti sekarang ini tanpa semua aspirasi entitas keragaman yang ada di dalamnya, tanpa menjaga, merawat dan senantiasa melestarikan eksistensinya dengan penuh simpati, empati, saling menghormati satu sama lain, tenggang rasa dan sejenisnya.

Question Mayor mendasar yang muncul dari realitas di atas; bagaimana sebenarnya membaca teks agama atau teks suci berikut kontekstualisasinya dalam demografi yang heterogen seperti Indonesia atau Nusantara ini? Atau paling tidak, kenapa ada anggapan atau sejenis *laku minor* terhadap laku ritual saji di bumi yang majemuk ini?

Question Minor-nya; apakah pembacaan yang didasarkan oleh keyakinan suatu agama atas sebagian penegasan teks agama atau teks suci dapat dianggap sebagai representasi mutlak atau keseluruhan teks agama yang utuh? Sehingga menjadi satu-satunya pembacaan atau tafsir terhadap teks agama yang suci itu dapat dianggap tepat *alias* tidak keliru. Masih *Question Minor* berikutnya; mungkinkah dari dialektika antara realitas dan teks agama dalam suatu pembacaan dapat menghasilkan *understanding and meaning* yang humanis, toleran, inklusif? Atau bahkan malah sebaliknya, cenderung eksklusif, intoleran radikal, dan bahkan ekstrimis?

Pembacaan Teks, Konteks & Kontekstualisasi

Istilah “menyoal” dalam surat an sub judul ini merupakan bagian dari aktifitas “pembacaan” terhadap realitas atau teks *kauniyah* yang berada di sekeliling kita, sejatinya apapun yang dilihat atau didengar semuanya dapat dikategorikan sebagai teks dalam artian yang tidak sempit.

Tidak saja ditujukan terhadap Al-Qur'an yang seringkali dibaca umat Islam atau kaum Muslimin sebagai teks *qauliyah* tapi juga semua realitas di sekelilingnya dapat pula dijadikan sebagai teks yang patut juga dianalisis dan ditafsirkan. Tanpa terkecuali *Aksi Tendang Sesajen* sebagai salah satu contoh teks atau realitas *kaunyah* yang belum lama ini mendapat banyak sorotan, respon, dari berbagai kalangan, sehingga menuai pro-kontra setelah kejadian peristiwa itu.

Setidaknya “menyoal” sebagaimana tertera pada judul berarti “membaca” secara leksikal di mana seakar kata dengan kata “pembacaan,” keduanya memiliki kata dasar yang sama ialah “baca.” Dari derivasi kosakata ini, muncul term-term setidaknya seperti “membacakan,” “bacaan,” “pembaca,” dan hingga akhirnya menjadi “pembacaan.” Kata “pembacaan” berarti tidak lain merupakan proses, cara, atau perbuatan membaca dari seorang pembaca atau si pembaca terhadap bacaan. *Aksi Tendang Sesajen* oleh anak muda di erupsi Gunung Semeru tentu tidak lepas dari hasil proses pembacaannya atas realitas sesajen dan laku saji yang juga dapat dipandang sebagai “teks.” Dialektika antara berbagai horison yang ada dalam benaknya pembaca terhadap realitas atau teks kaunyah *Aksi Tendang Sesajen* sangat menarik apabila dikaji secara cermat.

Derivasi-derivasi kata di atas terekam di dalam Al-Qur'an tentang ungkapan yang sangat simpel dan lugas sebagaimana tersitir dalam surah al-‘Alaq:1 merupakan teks agama atau ayat suci pertama turun. Secara *understanding and meaning*, dengan menggunakan *shīghah amr* secara mendasar maka kata *iqra‘* dalam surah itu sejatinya telah menyimpan derivasi-derivasi terminologi yang sangat berarti dan penuh makna. Berdasarkan penjelasan ini maka kata *iqra‘* dilihat dari struktur semantik setidaknya memuat unsur-unsur derivasi itu sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Ringkasnya, bicara term *iqra‘* berarti memaksudkan setidaknya komponen-

komponen seperti apa itu teks, siapa pembaca teks, sejenis teks apa yang dibaca, kemudian bagaimana mengkontekstualisasi teks oleh pembaca.

Dalam konteks kasus *Aksi Tendang Sesajen* di lokasi erupsi Gunung Semeru, sejatinya seorang pembaca yang merupakan anak muda Penendang Sesajen, boleh jadi dalam horison-horison pengetahuannya juga sebenarnya telah meyakini, mengagungkan, dan menyanjung teks agama yang diyakininya. Dalam anggapannya, teks agama itu juga tetap dianggap sebagai sesuatu yang mulia, memiliki nilai paling tinggi (*al-Qîmah al-'Aliyyah*), bahkan juga suci serta memiliki nilai sakralitas yang sangat dijunjung tinggi. Anggapan seperti ini tentu tidak saja ada padanya, akan tetapi ada pula di setiap benak umat Islam atau kaum Muslimin sepanjang mereka meyakini, mempercayai teks agama itu sebagai kitab pedomannya.

Hanya saja, dalam kasus *Aksi Tendang Sesajen* secara tidak sadar sepertinya *reader* atau Sang Pembaca dalam aktifitas pembacaannya tidaklah terlalu *radic* dalam mendialogkan teks agama dengan realitas laku saji atau ritual sesajen yang dilihat di sekelilingnya, tidaklah begitu kritis saat mendekati atau mendialektikkan keduanya, sehingga baginya antara teks suci dan realitas itu seolah tidak memerlukan pengkajian lebih mendalam ketika membaca atau menganalisa keduanya. Baginya, boleh jadi hanya cukup dengan ujaran teks zahir, apa adanya redaksi teks tertulis yang dibaca secara parsial, tetap kukuh menengok tersurat tanpa melirik batin teks, tidak peduli dengan tersirat teks, apalagi historisitas teks (*sabâb al-Nuzûl*) yang secara substansi kurunnya telah melewati empat belas abad yang lalu, dan sterusnya.

Belum lagi, *dalâlah* teks yang digunakannya telah menyimpan berbagai indikasi, konsep, kategori berbasis linguistik yang cukup rumit, dan hingga konstruksi makna, serta prasyarat dengan apa yang disebut sebagai tafsir,

interpret atau *hermeneut* merupakan salah satu instrumen untuk menyingkap (tersirat) dan mengungkap (tersurat) maksud makna ilahi. Bahkan, pembaca teks agama dengan model yang telah dideskripsikan di atas boleh jadi telah beranggapan perolehan kulminasi makna teks agama cukup dengan literal saja sehingga *understanding and meaning* yang didapat *one interpretation*. Bukan atau tidak perlu dengan pembacaan *multi interpretation*, tanpa menengok atau mengabaikan ayat-ayat lain dan bahkan enggan mempertimbangkan anasir-anasir ilmu Al-Qur'an yang tidak bisa dielakkan begitu saja untuk seharusnya dijadikan paradigma dan perangkat atau sejenis piranti kajiannya.

Keteguhan dan *worldview* atas prinsipnya yang cenderung berbasis literal (apa adanya teks) dalam mendekati sesajen dan laku sajinya terhadap teks agama (من الواقع إلى النص), mendialogkan atau mendialektikkan teks agama yang dihadapkan dengan realitas sesajen dan laku sajinya (من النص إلى الواقع) khususnya pada *Aksi Tendang Sesajen* tidaklah keliru untuk dikatakan sebagai pembaca *Uncritical lover*. Sekedar membaca atau memaknai apa adanya teks tersurat karena barangkali dalam benaknya telah didasarkan pada teks agama maka itulah yang didapat sebagai kebenaran dalam anggapannya. Tapi bagaimanapun itulah salah satu karakteristiknya dari model pembacaan terhadap sebuah teks yang tentunya perlu dipertimbangkan atau didiskusikan kembali apabila hendak dijadikan sebagai *role model* pendekatan dalam pembacaan terhadap suatu teks, baik dalam artian sempit maupun luas.

Implikasi Pembacaan

Ketika pembacaan terhadap teks suci terjadi secara apa adanya secara tersurat yang oleh para pengkaji kontemporer populer dengan term *tekstual*, literal *nun* parsial dalam

merespon realitas ritual sajen dan lakunya maka sudah sepatutnya mendialektikkan keduanya (teks & realitas) secara sinergis. Tidak cukup hanya dengan satu teks suci menjadi dalilnya bagi perolehan kulminasi makna akan tetapi memerlukan teks-teks suci lain yang berkaitan atau selaras baik dalam konteks pendekatan teologis maupun sosiologis. Bukan mengafirmasi entitas yang satu terhadap entitas lain secara negasi karena alasan-alasan tertentu yang eksklusif, akan tetapi sudah seharusnya mensintesa keduanya secara sinergis sembari penuh kehati-hatian dan berbasis inklusif.

Padahal apabila diperhatikan secara seksama dengan mempertimbangkan ayat-ayat lain (*yufassiru ba'dluhu ba'dlan*) dan tidak pula dilakukan pembacaan tekstual atau literal terhadap teks suci yang harus berdialog dengan realitas (*من النص إلى الواقع*) atau sebaliknya (*من الواقع إلى النص*) maka setidaknya terdapat beberapa teks suci yang perlu diajukan atau berkaitan untuk didialogkan agar *understanding and meaning* yang diperoleh menjadi selaras dan tidak eksklusif baik secara teologis maupun sosiologis sehingga tidak terkesan kontradiktif dan menjadi eksklusif. Sementara satu-satunya teks suci berupa ayat yang barangkali telah dianggap final dan telah menjadi landasan atau dalil andalan terhadap *Aksi Tendang Sesajen* sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya sudah seharusnya berdialog dengan teks-teks suci lain. Bukan berhenti pada apa adanya teks tersurat dan cukup dengan satu teks saja yang berpotensi pada konstruksi *understanding and meaning* intoleran dan radikal.

Di antara teks-teks suci lain misalnya yang seringkali tenar di kalangan umat Islam dalam konteks toleransi antar umat beragama adalah penegasan “*untukmu agamamu dan untukku agamaku*” (Qs. Al-Kafirun:6), di dalamnya setidaknya mengikat sejenis traktat (*al-Ta'ahud wa al-Mitsâq*) bentuk kerukunan hidup atau keharmonisan sosial antara umat beragama seutuhnya yang ada pada penegasan sebelumnya *aku*

tidak akan menyembah (beribadah) kepada apa yang telah kalian sembah atau jadikan sesembahan (Qs. Al-Kafirun: 2 dan 4). Ini artinya, teks suci mengajarkan umatnya terhadap umat lain yang berbeda keyakinan agamanya untuk saling hormat-menghormati, memiliki sikap tenggang rasa, *tepo seliro* dan sejenisnya. Meskipun *understanding and meaning* teks suci itu masih sangat bersifat umum apabila dihadapkan pada urusan sesajen dan ritual laku sajinya dalam kejadian *Aksi Tendang Sesajen* yang perlu direspon secara luas dan kritis *tur* mendalam demi merawat dan melestarikan entitas keragaman yang ada.

Teks suci lain yang lebih spesifik terkait entitas puja-puji atau *sesembahan* (*ilah* atau *alihah*) dimana secara umum disebut ritual atau laku ritual, dalam konteks kerukunan antar umat beragama (termasuk di dalamnya aliran kepercayaan dalam konteks demografi Indonesia), sejatinya dahulu teks suci yang turun berkenaan langsung dengan Nabi Muhammad saw. telah menegaskan larangan, tidak boleh saling memaki, mengolok-olok, atau menghina sesembahan satu sama lainnya (Qs. Al-An'am/108).

Apalagi perilaku intoleran "*Aksi Tendang Sesajen*" tidak saja berpotensi tapi memang telah mengarah pada radikalisme itu sangat berbanding terbalik dengan fragmentasi *qur'ânî* yang terekam dalam peragaan dialogis antara Nabi Ibrahim as. dan ayahnya (Qs. Maryam/42-48) yang berbeda keyakinan agamanya, maka dalam konteks kerukunan antar umat beragama setidaknya terdapat lima pesan penting yang dapat dipetik dari relasi keduanya, antara lain;

Pertama, sosok anak yang senantiasa **santun dahwah-**nya terhadap ayahnya yang terindikasi dari panggilannya kepada ayah tercintanya "*Yâ Abati*";

Kedua, sosok ayah yang **tidak otoriter** dan dapat juga dikatakan **demokratis** atau **moderat** dalam menyikapi berbagai persolan, termasuk salah satunya problema keyakinan agama

yang dianutnya tidak disukai puteranya. Respon pertanyaan dan pengandaian ancaman (Qs. Maryam: 46) yang ditujukan kepada puteranya adalah salah satu bukti atas ketidakotoriteran atau demokratisnya seorang ayah terhadap anak.

Ketiga, kendati keinginan anak terhadap ayahnya tidak sesuai harapan, akan tetapi Nabi Ibrahim as. sebagai anak **tetap mendoakan keselamatan atau kedamaian** untuk ayahnya, bahkan ia juga **memintakan *maghfirah*** untuknya dengan harapan Tuhan (Allah swt.) dapat mengampuninya, karena Ia adalah Maha Yang Baik.

Keempat, meskipun Nabi Ibrahim as. berkeinginan untuk menjauhkan diri (*uzlah*) dari ayah dan para penyembah berhala lainnya, akan tetapi ia senantiasa **tetap mendokan dan berharap petunjuk (*hidayah*)** agar segera datang untuk mereka.

Kelima, **simpati** dan antusias anak terhadap ayah yang diwujudkan dalam doa, serta **empati** yang direfresentasikan dalam bentuk ***hidayah* mejauhkan** dan menafikannya **dari potensi kecewa (putus asa)** dapat berakibat emosi.

Ayat 42-48 surah Maryam di atas setidaknya dalam konteks sosial keagamaan dan budaya (ekososbud) dapat disarikan menjadi bagaimana seseorang dilarang memaksa orang lain yang berbeda keyakinan agamanya, berlainan keyakinan antara satu sama yang lainnya. Perbedaan yang boleh jadi ditimbulkan dari eksklusivitas agama tidaklah seharusnya menghina, tidaklah sepatasnya mengolok-olok, apalagi merusak keharmonisan kerukunan antar umat beragama. Baik dalam konteks hidup secara umum maupun kehidupan sosial-keagamaan secara khusus, terlebih lagi di Indonesia yang secara teologis keyakinan masyarakatnya heterogen dan secara sosiologis masyarakatnya majemuk.

Apabila ada yang berlainan secara teologis, emosi keagamaan atau ritual agama yang terekspresi dalam setiap orang yang beragama dan seterusnya, maka cukup hanya

didoakan, mintakan ampunan dan berharap hidayah datang kepadanya kalau apa yang dilakukannya dianggap tidak sesuai antara satu sama lain, atau berbeda dengan dirinya. Inilah sejatinya pelajaran atau sejenis *gemblengan* yang seharusnya diambil dari pesan teks agama dalam beberapa ayat dari surah Maryam tersebut.

Bukan sebaliknya, memperlihatkan ketidaksantunan dalam ajakan keyakinan, memaksa karena berbeda, membenci karena dianggap munkar, apalagi sampai merusak sesuatu yang telah dianggap sakral atau *secret* karena telah dianggap musyrik atau sesat, dan karena semuanya itu seolah didorong oleh *nash* yang diyakininya secara tekstual dan eksklusif bahwa semua itu diperbolehkan dengan dalih dorongan teks agama yang secara literal memerintahkannya. Demikiankah sejatinya esensi agama dan perilaku orang yang memiliki keyakinan agama?

Selain itu, apabila realitas *Aksi Tendang Sesajen* dilihat dalam konteks antro-po-teologis atau lebih spesifik keimanan (akidah) maka sangat terkait dengan *shibghah* keyakinan manusia lahir ke dunia ini. Dalam tataran *shibghah* khususnya terkait ekstern umat beragama teks agama telah tegaskan ujarannya bahwasanya Allah swt. telah menciptakan umat manusia di dunia ini, sebagian dari mereka ada yang beriman *mu'min* dan sebagiannya lagi ada juga yang tidak beriman/*kâfir* (Al-Taghabun: 2). Secara empiris, entitas kondisi atau keberadaan yang demikian itu sejatinya telah dapat disaksikan bersama secara faktual, bukanlah mengada-ada atau dibuat-buat (*by design or setting*) atas suatu pesan yang diharapkan demi kepantasan, kepatutan dan sejenisnya.

Berdasarkan teks agama tersebut tampak entitas penciptaan yang berpasangan atau boleh dikatakan serba dua (*azwâj*) di dunia ini sebenarnya telah lama ada dan didesain-Nya terjadi atau dimulai sejak zaman *azalf*. Bukti empirisnya tersaksikan pula bahwa di setiap umat manusi terdapat utusan

(Rasul) yang menyerukan (dakwah) ibadah dan menjauhi thaghut, akan tetapi di antara mereka ada yang diberi petunjuk dan ada pula yang tetap dalam kesesatan (al-Nahl:36). Senada dengan maksud yang sama saat keturunan Nabi Nuh as. dan Nabi Ibrahim as. diberi kenabian dan kitab, akan tetapi ada juga dari mereka yang *muhtad* dan bahkan mayoritas dari mereka juga ada yang *fâsiq* (al-Hadid: 27).

Apalagi persoalan iman atau berkeyakinan tidaknya seseorang atau anak manusia sebagai salah satu kewajiban dan haknya terhadap Sang Khaliq dilihat dari konteks sosio-teologis, maka keimanan atau keyakinan di antara hamba-hamba Allah swt. yang berada di bumi ini tidak lepas dari izin-Nya (Qs. Yunus: 100). Keadaan penggambaran demikian ini seringkali diterjemahkan dalam bahasa agama yang sangat populer dengan term *hidâyah*. Apalagi bicara *hidâyah* dan peruntukannya terkait harapan seseorang kepada orang lain dalam konteks ajakan pada keyakinan agama sejatinya merupakan hak prerogatif Allah swt. (al-Baqarah: 272). Bahkan pentingnya penegasan eksistensi *hidâyah* juga secara empiris dialami langsung oleh diri Nabi Muhammad saw. yang sangat berharap atas keimanan pamannya dan demikian ini persis terabadikan dalam narasi teks suci *Innaka lâ Tahdi man Ahbabta wa Lâkinna Allâha Yahdi man Yasyâ‘, Wa Huwa A’lamu bi al-Muhtadîn* (al-Qaşas: 56).

Di samping itu, seandainya Allah swt. ingin menghendaki seluruh makhluknya atau spesifiknya umat manusia iman terhadap diri-Nya maka orang-orang yang ada di bumi ini niscaya akan beriman semuanya; apakah kemudian lantas kamu tidak simpati (benci) terhadap masyarakat/kaum yang didakwahnya tetap tidak beriman karena belum datang hidayah kepadanya hingga (berharap) mereka ada dalam keadaan iman (Qs. Yunus: 99). Kata “seandainya” yang dalam bahasa Arab *law* (لو) pada ayat ini sejatinya menyimpan makna “sesuatu yang tidak mungkin *alias* mustahil dilakukan oleh

mahluk atau seseorang dalam urusan keyakinan atau keimanan kecuali atas idzin-Nya”.

Simpulan *Discourse*

Dengan demikian, hidup bergaul bersama yang lain khususnya di Indonesia ini, atau hidup bersama dengan sesamanya dalam kesadaran ajakan (dakwah) atau mengajak orang lain agar simpati dan empati pada keyakinan yang berbeda dengan dirinya di bahtera Nusantara ini tentu merupakan sesuatu yang baik dan bahkan mulia karena akan mengensatu sama lainnya sebagaimana diajarkan Quran (*lita'ârafû*).

Namun demikian dalam konteks toleransi kerukunan antar umat beragama sejatinya sangat baik, dan kebaikan itu dapat berjalan pula dengan sangat baik dan harmonis *tur selaras* apabila setidaknya memiliki unsur-unsur, seperti kesantunan dalam ajakan, tidak memaksakan terhadap keyakinan lain kendati berbeda atau berlainan, dan sebagainya yang menjadi tata aturan atau sejenis prosedurnya sebagaimana telah ditegaskan dalam surah Maryam dan surah-surah lainnya yang telah dijelaskan sebelumnya.

Apalagi berada dalam konteks Indonesia dan keindonesiaan yang prasarat heterogen, bukan homogen *alias* kompleks sebenarnya dapat lestari dan berjalan dengan baik apabila keyakinan agama yang dianutnya tersebut diikat dengan sejenis azas-azas, norma-norma, atau susila-susila yang sejatinya telah mengakar seperti toleransi, saling hormat-menghormati, *tepo seliro*, tenggang rasa dan sejenisnya. Khususnya dalam urusan keyakinan, emosi keagamaan, ritual agama dan seterusnya yang beragam atau bermacam-macam di tanah air tercinta ini dapat selaras dan harmonis dengan baik, baik hubungan antar umat manusia dengan sesamanya maupun antar umat beragama yang satu dengan keyakinan agama

lainnya apabila mengedepankan *understanding and meaning* terhadap kitab atau sejenis *pakem* pedoman keyakinan agamanya didasarkan atas pembacaan (tafsir) antropo-teologis dan sosio-teologis yang non tekstual, sinergis *tur* berbasis inklusif, bukan sebaliknya. *Wa Allâhu a'lam.*

